



SACRILEGENS

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

**Religião e Morte:
finitude, sentido e
transcendência**

v. 23 n. 1 (2026)

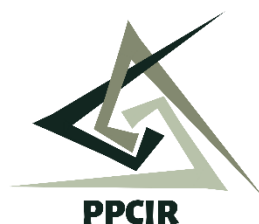


ISSN 2237-6151

Sacrilegens

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

Volume 23, n. 1, jan./jun. 2026



Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião -UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 23	n. 1	p. 1- 600	jan./jun. 2026

SACRILEGENS

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

Volume 23, n. 1, jan./jun. 2026

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. 23, n. 1 (2026) – Juiz de Fora – Universidade Federal de Juiz

De Fora, 2026 – Semestral – ISSN 2237-6151.

1. Universidade Federal de Juiz de Fora

Conselho editorial

Samuel Moreira Muniz - UFJF, Juiz de Fora

Daniela de Cássia Sabará - UFJF, Juiz de Fora

Equipe editorial

Ágatha Barros Dias Pinho - UFJF, Juiz de Fora (Edição)

Larissa Dantas Camargo Mello - UFJF, Juiz de Fora (Edição)

Daniel Martins Dalpra - UFJF, Juiz de Fora (Edição e editoração)

Isabela Pinho - UFJF, Juiz de Fora (Comunicação)

Petrus Lucchesi Moreira - UFJF, Juiz de Fora (Comunicação)

Gabriel Monteiro Vale - UFJF, Juiz de Fora (Comunicação)

Túlio Fernandes Brum de Toledo - UFJF, Juiz de Fora (Editoração)

Luana de Almeida Telles - UFJF, Juiz de Fora (Editoração e design)

Marco André Raphael Nunes - UFJF, Juiz de Fora (Curadoria de arte e design)

Conselho consultivo

André Sidnei Musskopf - UFJF, Juiz de Fora

Clodomir Barros de Andrade - UFJF, Juiz de Fora

Danilo Souza Mendes de Vasconcellos - UFJF, Juiz de Fora

Davison Schaeffer de Oliveira - IFRJ, Rio de Janeiro

Dilaine Soares Sampaio - UFPB, João Pessoa

Edson Fernando de Almeida - UFJF, Juiz de Fora

Emerson José Sena da Silveira - UFJF, Juiz de Fora

Fábio Py Murta de Almeida - UENF, Campos dos Goytacazes

Frederico Pieper Pires - UFJF, Juiz de Fora

Humberto Araujo Quaglio de Souza - UFJF, Juiz de Fora

Jimmy Sudário Cabral - UFJF, Juiz de Fora

Jonas Roos - UFJF, Juiz de Fora

Marcelo Ayres Camurça - UFJF, Juiz de Fora

Marcio Cappelli Aló Lopes - UMESP, São Paulo

Marcos Vinicius de Freitas Reis - UNIFAP, Macapá

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões - UFJF, Juiz de Fora

Rodrigo Portella - UFJF, Juiz de Fora

Sergio Azevedo Rogério Junqueira – PUC, Paraná



SUMÁRIO

Expediente	2
Sumário	4
Editorial	7

Dossiê: Religião e Morte: finitude, sentido e transcendência

Editorial do dossiê	9
Exposição introdutória. Desencantamento do mundo: a perda do sentido da dor e da morte <i>Luciano Caldas Camerino</i>	12

Eixo I · A morte e sua resignificação

A morte não é o fim: transcendência, ética e responsabilidade na construção do sentido da vida <i>Antônio Carlos Coelho</i>	26
O mito quebrado do Além: uma hermenêutica da finitude e da transcendência <i>Theobaldo Tollendal</i>	46
Povo Krenak: entre histórias de morte, vida e resistência <i>Túlio F. Brum de Toledo</i>	67

Eixo II · Violência simbólica, memória e hierarquização da morte

Punição, controle e religião: uma análise junguiana do violento <i>post-mortem</i> de Ana Rodrigues pela Inquisição <i>Maria Júlia Franco Botto</i>	93
Hierarquias da morte: espaço funerário, distinção social e memória no Cemitério da Consolação (São Paulo, século XIX) <i>Gustavo Sanches da Silva Morales</i>	112
A banalidade da morte seletiva: teologia política evangélica, apoio a Israel e hierarquização do luto <i>Fabiano Pires Silva</i>	133

Eixo III · Subjetividade, rituais e as experiências do luto



A experiência de morte da identidade religiosa nas pessoas trans: uma reflexão a partir do conceito de luto não validado

Reinaldo da Silva Jr., Claudia R. Braga e Marcela G. N. Vieira _____ 161

Vivências do luto sob a ótica de práticas religiosas distintas

Mariana Ducatti e Nicole Lima Souza _____ 182

Eixo IV · A concepção moderna de uma morte asséptica

A autoridade sobre o morrer: medicina, religião e a divisão entre condução e sentido da morte infantil

Sabrina de Miguel Augusto _____ 206

Matar a morte, esvaziar a vida: histeria da sobrevivência, e a crise de sentido do morrer na sociedade paliativa

Diego Rafael da Silva Barros e José Antonio S. de Oliveira _____ 227

Eixo V · Além do pós-teísmo e o inacabamento

A morte da morte de Deus: do diagnóstico onto-teo-lógico de Heidegger à ontologia não dual do *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya

Isabela Barros Ribeiro e Pablo Duílio Martins B. da Silva _____ 254

Estética do Limiar: a experiência da morte em ‘O Idiota’ (1868) de Fiódor Dostoiévski

Thiago Abdala Barnabé _____ 277

Temática livre

Da inspiração divina à eterna memória: o poeta e a poesia na Grécia Antiga

Larissa Dantas Camargo Melo _____ 301

A religião como encantaria da linguagem: poética e conversão semiótica na cultura amazônica

Hirlan Hermes Monteiro da Costa _____ 321

As Margens da Alegria e Os Cimos, de João Guimarães Rosa: uma análise dos contos a partir de Paul Tillich

Viviane Sousa Rocha _____ 346

A Ciência Nova: ponderações sobre a mística moderna em Michel de Certeau

Alan Marques de Pinho _____ 374

Mestre em Latim, teólogo e jesuíta expulso da Companhia: expressões de um clero transatlântico na trajetória do capelão Agostinho de Mattos - Vila Rica, século XVIII

Gyovana de Almeida F. Machado _____ 396



As políticas públicas e a convivência religiosa
Michelly Barros Andrade Sousa Oliveira _____ 417

Entre diferenças e aprendizagens: família, cultura e religião no contexto da Educação Infantil
Mirandy Vieira Coelho de Meneses _____ 446

As Ciências da Religião: da perspectiva histórica às possibilidades de uma fenomenologia da religião em vista dos aspectos ontológico, empírico e sistemático em Paul Tillich
Daniel Martins Dalpra _____ 480

Resenha

AMORIM, Deolindo. Entre a fronteira doutrinária e a hierarquia religiosa: uma leitura crítica de *Africanismo e Espiritismo*, Rio de Janeiro: CELD, 2009.
Maurício Fonseca _____ 507

Seção de tradução e textos estrangeiros

DOUMA, H. Herman. Rostos nas Nuvens, Vestígios na Grama: uma exploração de teorias e mecanismos na Ciência Cognitiva da Religião
Tradução de Eduardo R. Cruz _____ 513



EDITORIAL

É com grande satisfação que apresentamos este novo número da Revista Sacrilegens, que reúne a primeira parte do dossiê *Religião e Morte: finitude, sentido e transcendência*, um conjunto de pesquisas em temática livre e a estreia de uma nova seção dedicada à tradução e aos textos estrangeiros.

O dossiê *Religião e Morte* teve uma resposta que superou todas as expectativas e, por isso, será publicado em duas partes, a primeira em agosto e a segunda em dezembro. Sobre os seus artigos e a articulação temática que os organiza, remetemos a leitora (o leitor) ao editorial das coordenadoras e dos coordenadores do dossiê, que apresentam com cuidado o percurso proposto. A nós cabe celebrar a densidade e a pluralidade do material reunido, que confirmam a vitalidade da reflexão sobre a finitude em nosso campo.

Voltamo-nos, então, à temática livre, espaço em que a revista acolhe a diversidade das investigações sobre religião, cultura, linguagem, história e sociedade. Os artigos foram dispostos de modo a compor um percurso de leitura, no qual os temas se comunicam e se desdobram uns nos outros.

Iniciamos pela palavra e pelo sagrado. Em *"Da inspiração divina à eterna memória: o poeta e a poesia na Grécia Antiga"*, o poeta surge como transmissor das narrativas fundantes da cultura helênica. O fio da linguagem se estende em *"A religião como encantaria da linguagem"*, que elabora uma teoria poética da religião a partir da cultura amazônica e ganha corpo literário em *"As margens da alegria e Os Cimos, de João Guimarães Rosa"*, leitura dos contos rosianos à luz de Paul Tillich. O bloco se encerra com *"A ciência nova"*, que pensa a mística moderna com Michel de Certeau, no entrelaçamento entre experiência e discurso.

Da linguagem passamos à história. *"Mestre em Latim, teólogo e jesuíta expulso da Companhia"* reconstitui a trajetória de um capelão no Brasil colonial do século XVIII. Da história chegamos ao presente: *"As políticas públicas e a convivência religiosa"* discute a laicidade e a diversidade no Ensino Religioso e *"Entre diferenças e aprendizagens"* leva essa reflexão à Educação Infantil e à família. Encerrando o percurso, *"As Ciências da Religião: da perspectiva histórica às possibilidades de uma fenomenologia da religião"* dá um passo atrás e interroga o modo como se estuda o próprio fenômeno religioso. E a resenha *"Entre a fronteira doutrinária e a hierarquia religiosa"*, sobre a obra de Deolindo Amorim, *Africanismo e o Espiritismo*.



É justamente essa pergunta que a nova seção prolonga. Temos a alegria de inaugurar, neste número, a “Seção de tradução e textos estrangeiros”, com a qual a *Sacrilegens* amplia seu compromisso de trazer à leitora (ao leitor) brasileira(o) o que se pesquisa para além de nossas fronteiras. Não se trata apenas de publicar artigos e resenhas, mas de construir pontes com a produção internacional e de afirmar a revista como espaço vivo e atento ao debate global. Estreamos com *"Rostos nas nuvens, vestígios na grama: uma exploração de teorias e mecanismos na ciência cognitiva da religião"*, de Herman H. Douma, em tradução do Prof. Dr. Eduardo R. Cruz. O texto encerra o volume oferecendo um panorama erudito de um dos campos mais instigantes dos estudos contemporâneos da religião.

A todas as autoras (autores), pareceristas e leitoras (leitores) que tornam a *Sacrilegens* possível, o nosso reconhecimento. Que a leitura seja tão fértil quanto foi, para nós, reunir estas páginas. Boa leitura!

Daniela de Cássia Sabará

Samuel Moreira Muniz

Editores-Chefes



EDITORIAL DO DOSSIÊ

É com grande satisfação que apresentamos esta nova edição da *Revista Sacrilegens*, dedicada ao instigante e inesgotável dossiê *Religião e Morte*. A publicação vem a lume neste mês de agosto de 2026 – período que a sabedoria popular apelidou curiosamente de mês do desgosto, talvez em uma alusão sutil e cotidiana à própria finitude. Contudo, longe de se render ao desencanto, este volume demonstra que o confronto com o fim é, paradoxalmente, um dos motores mais férteis da criação cultural, teórica e espiritual humana.

Como o pensamento filosófico, as artes, as ciências humanas e as mais diversas tradições culturais continuam a nos recordar, a morte não se reduz ao encerramento biológico de um organismo. Ela é, sobretudo, um evento gerador e reorganizador: engendra símbolos, fundamenta rituais, mobiliza projeções arquetípicas, estrutura dinâmicas de poder, desperta angústias existenciais profundas e erige complexos sistemas de sentido. Por essa razão, a finitude se configura como um campo de investigação incontornável para a Ciência da Religião, revelando de que modo o enigma do morrer move e reconfigura as cosmologias e as subjetividades ao longo da história humana.

A chamada para participar deste dossiê teve uma resposta inédita da comunidade acadêmica, superando todas as expectativas e resultando em um número recorde de submissões de artigos. A expressiva quantidade e a densidade teórica dos artigos recebidos exigiram o desdobramento da temática em duas edições (agosto e dezembro). Esta expressiva adesão permitiu consolidar um painel verdadeiramente transdisciplinar, no qual a morte é perscrutada através das lentes da filosofia, da psicologia, da antropologia, da história, da teologia política e dos estudos literários, contemplando ainda debates prementes sobre interseccionalidades de gênero, racismo e as múltiplas dimensões do sofrimento e do luto não validado.

Inventariam-se aqui os múltiplos modelos de enfrentamento desenvolvidos pela humanidade diante do fim, seja ele físico, simbólico ou resultante de estruturas de violência e ofensa à dignidade. Além disso, a riqueza metodológica e a pluralidade de abordagens reunidas nesta edição revelam a viva aptidão do nosso campo acadêmico para discutir a relação da morte com o sagrado em tempos de acentuada complexidade, confirmando a importância dessa reflexão para nosso campo epistemológico.

Para iniciar essa jornada reflexiva acerca da vida e da impermanência, uma



exposição introdutória, “Desencantamento do mundo: a perda do sentido da dor e da morte” de *Luciano Camerino*.

Os doze artigos que integram esta primeira parte do dossiê organizam-se em eixos temáticos, traçando um arco analítico que parte das especulações metafísicas e cosmológicas até as vivências subjetivas e as representações estéticas da finitude:

No Eixo I – A morte e sua resignificação, reunimos trabalhos que investigam a morte como princípio ordenador da existência e a preservação do sentido da vida. Temos (1) “A morte não é o fim: transcendência, ética e responsabilidade na construção do sentido da vida” de *Antônio Carlos Coelho*, (2) “O Mito Quebrado do Além: uma hermenêutica da finitude e da transcendência” de *Theobaldo Tollendal*, e (3) “Povo Krenak: entre histórias de morte, vida e resistência” de *Túlio F. Brum de Toledo*.

No Eixo II – Violência simbólica, memória e hierarquização da morte, examinamos como os mecanismos institucionais, políticos e religiosos de controle operam sobre o corpo, o espaço e a memória. Aqui encontram-se (4) “Punição, controle e religião: uma análise junguiana do violento *post-mortem* de Ana Rodrigues pela Inquisição” de *Maria Júlia Franco Botto*, (5) “Hierarquias da morte: espaço funerário, distinção social e memória no Cemitério da Consolação (São Paulo, século XIX)” *Gustavo Sanches da Silva Morales*, e (6) “A Banalidade da morte seletiva: teologia política evangélica, apoio a Israel e hierarquização do luto” de *Fabiano Pires Silva*.

No Eixo III – Subjetividade, rituais e as experiências do luto, dedicamo-nos às dimensões clínicas, psicológicas e comunitárias do luto e do acolhimento. Constan aqui (7) “A experiência de morte da identidade religiosa nas pessoas trans: uma reflexão a partir do conceito de luto não validado” de *Reinaldo da Silva Júnior, Claudia Rodrigues Braga e Marcela Gonçalves Noronha Vieira*, e (8) “Vivências do luto sob a ótica de práticas religiosas distintas” *Mariana Ducatti e Nicole Lima Souza*.

No Eixo IV – A concepção moderna de uma morte asséptica, problematizam-se os deslocamentos da autoridade sobre o morrer nas sociedades secularizadas. Contemplam-se os artigos (9) “A autoridade sobre o morrer: medicina, religião e a divisão entre condução e sentido da morte infantil” *Sabrina de Miguel Augusto*, e (10) “Matar a morte, esvaziar a vida: histeria da sobrevivência, desritualização da morte e o morto-vivo na sociedade paliativa” de *Diego Rafael da Silva Barros*.

Por fim, o Eixo V – Além do pós-teísmo e o inacabamento encerra o volume,



tencionando as fronteiras conceituais da literatura e da filosofia, com os textos (11) “A morte da morte de Deus” de *Isabela Barros Ribeiro* e (12) “Estética do Limiar: a experiência da morte em ‘O Idiota’” de *Thiago Abdala Barnabé*.

Ao reunirmos pesquisas tão plurais, a *Revista Sacrilegens* reafirma seu compromisso de servir como espaço de difusão de pesquisas criticamente engajadas com as grandes aporias do nosso tempo. O sucesso deste dossiê atesta não apenas o vigor e a maturidade da produção acadêmica na área, mas reitera a permanência da morte como o enigma por excelência que nos mobiliza a pensar, criar e resistir.

A todos os autores, pareceristas e leitores que tornaram este dossiê possível, expressamos nosso mais profundo reconhecimento. Além de agradecer as contribuições, só nos resta desejar que a morte nos seja boa, mas não se apresente tão cedo!

Prof. Dr. Luciano Caldas Camerino

Dorotéia Expedita Schiller

Maria Júlia Franco Botto

Philippe Augusto Carvalho Campos

Coordenadores do Dossiê



EXPOSIÇÃO INTRODUTÓRIA

Desencantamento do mundo: a perda do sentido da dor e da morte

Disenchantment of the world: the loss of the meaning of pain and death

Luciano Caldas Camerino¹

Entende-se por secularização, conforme Max Weber, o processo pelo qual as várias dimensões da vida humana, no mundo ocidental – economia, política, moral, conhecimento, arte – vão se tornando gradativamente autônomas e submetidas a regras próprias, libertando-se da tutela religiosa sob a qual existiam, no mundo antigo e no medievo. Em consequência, a realidade passa a ser vista por outra perspectiva, marcada principalmente pelo desenvolvimento da Ciência, pela perspectiva da leitura matemática da realidade, e pelo desenvolvimento da técnica, o que acarreta o desencantamento do mundo, ou seja, o cosmos, os seres vivos, os homens, as relações sociais não são mais tidas como governadas por forças espirituais, influenciáveis por processos mágicos, nem representariam expressões da vontade divina, mas são apenas mecanismos ou processos que se desenvolveram segundo leis mecânicas e naturais, que podemos descobrir e mesmo controlar. Ainda que tais leis possam ter sido criadas por Deus, Ele não mais atua no mundo, que tem autonomia ontológica. Em consequência, o mundo dos valores passa a ter um sentido predominantemente subjetivo, distante da perspectiva do direito natural, em contraposição ao mundo dos fatos, que nada significam do ponto de vista metafísico.

O principal instrumento da dessacralização foi o desenvolvimento da ciência. Principalmente a partir de Galileu, aliando a experimentação e a teoria, a ciência moderna rejeita as explicações medievais a respeito do mundo. Desde Copérnico, a Humanidade foi sendo obrigada a admitir que o geocentrismo – base da teologia e das teorias cosmológicas medievais – não se sustentava; após toda uma vida de investigação, esse sacerdote polonês abandonou a teoria geocêntrica, demonstrando, de maneira racional, que o heliocentrismo era muito mais adequado para explicar os movimentos celestes. Em seguida, Kepler também se viu constrangido a rejeitar a

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho (UGF). Atualmente, é professor titular do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: lucianosferatu@ufjf.br



cosmologia pitagórica que ele venerava, ao verificar experimentalmente que os planetas não se movem em círculos – formas consideradas perfeitas – mas em elipses, segundo leis mecânicas. O cosmos pitagórico, estético e hierárquico, a partir de Kepler é substituído por uma visão em que a natureza funciona desprovida de sentido e finalidade evidentes. Dessa forma, o sistema solar vai deixando de ser um organismo, uma expressão do pensamento divino, ou do Logos, e passa a ser explicado como um mecanismo regulado por leis físicas básicas, que serão posteriormente sintetizadas e enunciadas por Isaac Newton.

Enquanto a filosofia grega e medieval procurava entender a finalidade última das coisas, a leitura científica da realidade abandona toda a busca das causas finais. Não se pode saber, do ponto de vista empírico, porque as coisas são como são e para qual propósito elas existem, mas podemos investigar como se comportam do ponto de vista fenomênico, qual a regra que preside o seu movimento. Enquanto a religião pretendia explicar o sentido do mundo, a ciência se limita a investigar o seu funcionamento. Ao mesmo tempo, muda o papel do ser humano, que deixa de contemplar a harmonia do cosmos e passa a ser sujeito ativo, construtor do conhecimento, sujeito da História, sujeito moral.

Ao examinar o sistema solar munido de seu primitivo telescópio, Galileu pôde demonstrar que o Sol, ao invés de ser uma substância incorruptível, que simbolizava a natureza divina, era um corpo físico, sujeito a manchas e tempestades; da mesma forma a Lua, que marcava o início do mundo celeste - segundo a física aristotélica - não passa de um corpo semelhante à Terra, cheio de crateras e acidentes geográficos, conforme o florentino pode observar. Segundo a imagem medieval do mundo, a Terra, por ser o corpo mais pesado do universo, ficava em seu centro; em seu redor, giravam todos os corpos celestes. A partir da Lua, inclusive, o mais próximo dos astros que nos circundariam, todos os corpos seriam constituídos de éter, uma substância eterna e imutável. Assim, as diversas esferas traduziriam, numa ascensão até Deus, a escala das almas benditas e dos anjos, segundo uma hierarquia espiritual bem definida. Já o inferno, por ser mais pesado, ficaria localizado no interior da Terra, aprofundando-se cada vez mais, até alcançarmos a região onde habitaria o próprio Satanás. Essa imagem poética e antropomórfica da realidade, que ficou imortalizada na poesia de Dante (*A Divina Comédia*), foi invalidada pelas descobertas e argumentações de Galileu, que



ratificam e reforçam o heliocentrismo copernicano, aduzindo a ele novas demonstrações.

Para a filosofia medieval, a própria realidade revela ao ser humano os valores divinos, nela inscritos; o mundo seria uma escritura sagrada, aberta para todos os homens de boa vontade. Em consequência do desencantamento do mundo, os valores éticos não estão mais inscritos na realidade e passam a ser vistos como uma produção do sujeito racional, em uma perspectiva utilitarista ou deontológica. Como consequência, afirma-se que a natureza nada nos ensina, a não ser a luta brutal pela existência; a natureza, como o cosmos, são amorais em si; a luta pela vida, tal como explicada posteriormente pela Biologia de Darwin, nada tem de ética, pois os seres vivos, para sobreviverem, se valem de qualquer expediente e oportunismo, num processo doloroso e sangrento. Assim, o homem se sente solitário, diante de um cosmos que não mais lhe revela as glórias de Deus, onde os anjos não produzem mais suas eternas cantatas.

A morte também passa a ser vista de outra forma. Se antes era uma passagem para uma realidade maior, destino natural do ser humano, agora surgem dúvidas sobre a imortalidade. Com a modernidade, o apego à vida e às realidades desse mundo aumenta; o homem não se conformará mais em ser mortal, ou pelo menos desejará a vida mais longa e ativa possível. Da mesma forma, os rituais funerários vão perdendo a sua credibilidade. Segundo nos mostra a Antropologia a dor, antes de ser um fenômeno biológico e nervoso, é também uma construção social; ao atribuir algum significado ao sofrimento, a cultura o torna mais suportável. Em todos os tempos, os rituais funerários serviam não só para encaminhar a alma do morto para sua nova morada, mas, principalmente, para administrar a dor dos que continuam vivos e torná-la suportável, socializando-a.

Os ritos sociais da morte visam dominar a incerteza e a angústia, incorporando essa alteridade radical na ordem social e pessoal, evitando assim o caos e a instabilidade nas sociedades humanas. É provável que as primeiras manifestações da consciência humana tenham sido em relação à morte, pois que há dezenas de milhares de anos os homens já sepultavam seus semelhantes, de diferentes formas, buscando adornar o corpo, cobrindo-o com flores, pintando os ossos de ocre vermelho ou submetendo-o a diversos tratamentos, como a inumação, a cremação, o desmembramento, a ocultação, a



maquiagem, a higienização e até mesmo ao canibalismo. O corpo era um repositório de símbolos, e sua morte merecia ritos e cuidados especializados.

Uma importante mudança acontece, no mundo moderno, com relação ao corpo morto. No mundo medieval, em geral todos eram sepultados nas valas comuns; agora, a partir dos fins da era medieval, cada um deseja manifestar seu sentimento de propriedade em relação ao corpo, suporte de um individualismo nascente, através de túmulos distintos e particulares; o senso de coletividade desmorona, e cada um se encontra solitário diante da morte. Os testamentos passam a se preocupar mais com a destinação dos bens do que com o destino da alma após a morte, e passam a ser feitos por oficiais da Justiça, e não mais pelos sacerdotes.

Nessa lógica, não se acumulam boas ações, mas bens materiais; esses não são dispersos pelos pobres e pelas congregações, como costumava ser no medievo, mas são deixados para os descendentes através da herança. A dignidade humana passa a residir na alma, o corpo se tornou um objeto pertencente ao mundo natural, o que, aliás, legitima o desenvolvimento da Medicina; a sacralidade do corpo não é mais considerada, tornando possível a prática da anatomia e as dissecações, que abordam o corpo como desmontável e fragmentado, tal como uma máquina. Também se torna possível a divisão do trabalho em moldes industriais, já que, tal como um mecanismo, cada corpo trabalhador pode executar poucas funções, em benefício da eficiência e da eficácia cada vez mais desejadas.

Na maior parte das sociedades, no curso da história, a morte sempre foi um evento social, vivido de forma pública e coletiva. Como não se elaboravam as distinções modernas entre alma e corpo, a morte se explicava no plano do mito, da religião e depois da filosofia.

No momento em que o corpo é entendido como pertencente ao mundo natural, ele passa a outro domínio de inteligibilidade e de sentido. Até o advento da ciência, a partir do século XVI, as explicações religiosas cuidavam de ordenar o mundo e dotá-lo de significado. O destino de cada um e das coletividades se explicava pela vontade de Deus ou pela racionalidade do cosmos. Magia, orações, penitências, cerimônias sociais, eram formas consideradas válidas de influenciar a vontade divina, ou as forças sobrenaturais que tudo governavam.



Ao se conceber o ser humano como uma espécie biológica, dotado de uma realidade natural e ao pensar o corpo como um mecanismo explicável pelas leis da engenharia, da hidráulica, da anatomia, e da fisiologia, tal como fez pioneiramente René Descartes, no século XVII, o corpo entra no domínio do conhecimento científico e empírico, podendo então ser compreendido e posteriormente manipulado. A dessacralização do mundo e do corpo tornam, corpo e natureza, acessíveis à intervenção humana através da técnica.

Após descrever o coração de um animal, ou de um ser humano – Descartes foi taxidermista e talvez tenha efetuado dissecações humanas – é possível verificar de que modo, mecânico, ele funciona. Todo o movimento do corpo, escreveu ele, segue-se necessariamente da simples disposição dos órgãos, do calor que eles produzem, da mesma forma que o funcionamento de um relógio, ou de um autômato. (Discurso do Método, Quinta Parte).

Para Descartes, o corpo do homem é uma máquina, constituída de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele; mesmo se não houvesse nela algum espírito, se moveria de todas as maneiras que faz atualmente, somente pela disposição de seus órgãos. Tal como um relógio avariado que não marca bem as horas, um corpo doente já não tem seu funcionamento adequado. (Meditação Sexta, n. 31).

Respondendo a diversos críticos, Descartes deixa patente que considera o espírito uma substância que pensa, de modo independente do corpo, que é uma substância extensa. Da mesma forma, o corpo pode ser pensado sem a alma, pois ambas são substâncias distintas, estando o espírito em uma realidade, e o corpo, em outra. Ambos podem existir um sem o outro. (Objeções e Respostas, proposição quarta).

Resumindo a visão cartesiana a respeito do homem, ser composto de espírito racional e corpo extenso, podemos encontrar essa afirmação, do próprio filósofo:

Assim, por não concebermos que o corpo pense de alguma forma, temos razão de crer que toda espécie de pensamento em nós existente pertence à alma: e, por não duvidarmos de que haja corpos inanimados que podem mover-se de tantas diversas maneiras que as nossas, ou mais do que elas, e que possuem tanto ou mais calor (o que a experiência mostra na chama, que possui, ela só, muito mais calor e movimento do que qualquer de nossos membros), devemos crer que todo o calor e todos os movimentos em nós existentes, na medida em que não dependem do pensamento, pertencem apenas ao corpo (As Paixões da Alma, Artigo 4).



Portanto, pode-se concluir, segundo Descartes, que não é ausência da alma que faz cessar os movimentos e o calor, no caso dos corpos mortos. Ao contrário, a alma só se ausenta quando se morre, porque esse calor cessa, e porque os órgãos que servem para mover o corpo se degradam.

A fim de evitarmos, portanto, esse erro, consideremos que a morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe; e julguemos que o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato (isto é, outra máquina que se mova por si mesma) quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento para de agir (*As Paixões da Alma*, Artigos 4 e 6).

A leitura cartesiana do mundo se insere num projeto novo de conhecimento. Não se trata mais do olhar contemplativo e desinteressado em relação ao real; conhecer passa a significar descobrir as relações entre causas e efeitos, que traduzem o funcionamento da natureza. Sendo o corpo uma simples máquina, ele pode ser aperfeiçoado, consertado e mantido indefinidamente em funcionamento, graças à Medicina. Com a filosofia cartesiana, surge a noção de morte natural, isto é, a liberação da alma e sua transcendência em relação ao corpo produzem a noção de “biológico”, onde o corpo se insere. A morte não é mais assunto da religião, passa ao domínio da ciência. A medicalização da morte cria a noção de morte natural, que é aquela causada pelo esgotamento dos órgãos, e que pode ser indefinidamente adiada, na medida em que a medicina puder intervir no funcionamento do organismo humano.

Ao distinguir de forma enfática o corpo da alma, inserindo-o na ordem natural, Descartes contribui para o desenvolvimento da ciência médica moderna.

Assim, nessa linha, a morte é vista como algo natural. Se antes a morte acontecia porque a alma se afastava do corpo, agora temos o raciocínio inverso: o corpo, incapaz de funcionar, provoca a saída da alma. O entendimento da morte se dá no plano natural, do corpo, e não no plano sobrenatural, da alma. Sendo dessa forma, a manutenção ou a recuperação da saúde prolongam indefinidamente a vida e impedem que a alma se retire do seu veículo material. Essa perspectiva é a de domínio sobre a natureza, que se desenvolve em consonância com a expansão do racionalismo, da ciência e do capitalismo.



A ideia de “morte natural” dessacraliza a morte, e a retira do mundo da religião e do domínio eclesiástico; agora, morrer é explicável segundo os ensinamentos da moderna medicina, e se insere no campo político dos médicos, dos agentes de saúde, e depois dos próprios governos, que administram a vida da população: ter uma população saudável e longeva garante a oferta de mão de obra para as nascentes indústrias, da mesma forma que assegura o suprimento de soldados para os exércitos modernos, que se baseiam não mais nas disputas entre cavaleiros medievais, mas na guerra entre grandes contingentes humanos devidamente disciplinados.

Por outro viés, os homens não se conformam mais com a brevidade da vida. Se é possível entender e explicar as causas da morte, também é possível controlar e interferir nesses processos, evitando as mortes precoces, as mortes por doenças curáveis, as mortes violentas, a mortalidade infantil, as mortes por problemas sanitários. Temos, agora, a medicalização da morte.

Em tempos anteriores, cabia ao médico ajudar o doente a se curar, entendendo sempre que seu papel era o de fortalecer a própria natureza, que era em última análise a fonte de toda cura. No entendimento da medicina antiga, os doentes se curam por que dispõem de uma força vital regeneradora, que o médico pode fortalecer ou favorecer. Mas, não sendo possível essa ação o médico medieval, formado inicialmente em Teologia, se encarregava de preparar o doente para morrer, identificando os sinais precursores da morte e a tornando mais suave, se o moribundo assim expressamente o desejasse. Mas não fazia parte de sua ação a luta contra a natureza e o combate contra a morte. Adiar a morte, evitar a sua chegada, seriam ações contrárias aos desígnios divinos, uma espécie de blasfêmia ou impiedade. Não havia sentido em adiar a possível entrada no Paraíso, em troca de uma vida sofrida e limitada nesse mundo.

Conforme relata o antropólogo José Carlos Rodrigues, tivemos, nesse momento da humanidade, no início da Idade Moderna, uma luta intensa entre os médicos, representantes da ciência, e os sacerdotes, embaixadores da fé. Os confessores desejavam estar junto aos moribundos, na sua hora final, sobrepondo-se aos médicos; os primeiros queriam cuidar da alma que partia, enquanto esses últimos tentariam, mais uma vez, adiar a morte, ocupando-se do corpo.

Em conformidade com essa nova mentalidade, também muda o conceito de doença. Para os pensadores antigos, desde a medicina grega, a doença era uma



desarmonia entre o ser humano e o mundo, um transtorno de dimensão cosmológica. A busca da cura se dava pela investigação da adequada “dieta” apropriada a cada um; através do conhecimento dos temperamentos, cada pessoa poderia conhecer a si mesma, e assim adequar-se ao mundo, ao clima e ao lugar onde vivia, adotando uma alimentação e exercícios que se ajustavam à sua natureza particular. Dieta, aqui, não significa uma prescrição alimentar, mas o modo de vida correto para cada um. O médico se confundia com o filósofo e com o observador da natureza, pois que, para a recuperação de cada um, a saúde exige um equilíbrio interno e também harmonia em relação ao mundo natural. Não temos, nessa perspectiva, a ideia de que o doente seja um ser passivo, um “paciente”, que será curado pela ação cientificamente explicável dos remédios. Cabe ao doente cultivar o autoconhecimento, a observação de si mesmo e da natureza, e procurar ativamente essa harmonia, através da ginástica, da música e da Filosofia, conforme escreveu Platão.

Segundo a ciência moderna e a microbiologia, a doença é principalmente o resultado de agressões vindas do exterior. O mundo, antes benévolo e acolhedor, agora é considerado uma fonte de ameaças; no século XIX, com a descoberta dos seres microscópicos, essa visão será notavelmente fortalecida. A natureza deixa de ser curadora e passa a ser fonte de micróbios e outros seres daninhos que exigem combate e cuidados.

Dessa forma, faz parte da função médica prolongar a vida. A princípio, os ricos, os membros de uma nascente burguesia querem continuar trabalhando e enriquecendo. Tal como as suas máquinas, devem produzir até o limite possível; em período anterior, também os nobres, os papas e os reis desejavam viver mais, pois sua sucessão é problemática, dá ensejo a disputas. Ideal que seja adiada...

Ao fazer com que seus filhos estudem, a burguesia prolonga sua vida útil e permanece mais tempo à frente dos seus negócios. O indivíduo não quer mais pensar na sua morte, que sempre precisa ser postergada; mesmo doente, espera ainda ser curado. Para o médico, não conseguir a cura do doente é um fracasso pessoal e da ciência médica. Assim, a morte sai do domínio da religião, se seculariza, passa a ser um acidente infeliz, que deve ser evitado, que não deve ser comentado, do qual não se deve ocupar. Da mesma forma que o doente não quer falar a respeito da sua morte, o médico não tem como prepará-lo para ela, pois só estuda as doenças e nada entende do



significado da vida. A condição de saúde de alguém é um segredo profissional do médico, e também um segredo comercial; a vida passa a ter o sentido do capital, continuar vivo é permanecer inserido na produção.

O silenciamento e invisibilização social da morte faz com que, a partir do século XVIII, proliferem as histórias de fantasmas, de aparições, de mortos vivos que retornam, de vampiros, de pessoas enterradas vivas. Nesse sentido, temos também o afastamento físico dos mortos, na medida em que os cemitérios, antes situados no interior das cidades, agora são deslocados, alegando-se para tanto as razões da higiene e da salubridade. Também a própria Igreja já não deseja sepultar, em seu interior, os seus sacerdotes, os seus benfeitores, os seus fiéis; não mais se deseja a convivência com os mortos.

Todo um medo da morte e dos mortos se desenvolve: acredita-se que as emanções dos cemitérios produzem doenças; os moradores vizinhos dos campos santos afirmam ter os seus alimentos precocemente deteriorados; os metais preciosos se degradam e perdem o seu brilho se expostos a tais emanções, segundo alguns. Conta-se de coveiros mortos pelo contato com gases emanados de corpos sepultados; a terra outrora santa agora é considerada contaminada; os mortos não podem ficar em casa ou aí serem velados, precisando ser logo conduzidos ao seu enterro. Os sepulcros são lacrados, os corpos colocados dentro de caixões que, por sua vez, ficam em túmulos cimentados. E, nessa mesma linha, somente a família acompanha a agonia, ou nem mesmo ela, extinguindo-se a publicidade medieval da morte. E, depois, as mortes passam a acontecer nos espaços solitários dos hospitais e são registradas pelas máquinas, já que as famílias não costumam estarem presentes, por que não estão autorizadas ou porque não desejam ou não suportam presenciar e assistir à agonia dos seus familiares. Mesmo o luto, já no século XX, não pode ser demonstrado, porque perturba a ordem social e afeta as emoções das pessoas, sendo necessário que o sofrimento seja individual, silencioso, invisível, privado e rápido. Todos os sinais evidentes da morte – cortejos, sinos badalando, janelas fechadas, trajes escuros, recolhimento, cartazes, missas, condolências – vão gradativamente desaparecendo. Já não existem mais os ritos funerários, e a dor da perda terá que ser discutida no ambiente dos consultórios de psicólogos, médicos e terapeutas, eventuais substitutos dos sacerdotes. Ao invés da morte pública, temos a privatização da morte.



As crianças não podem assistir ao processo da morte; mesmo os velhos, ainda que moribundos, precisam desempenhar o papel social que se espera dos doentes: obediência às prescrições médicas, docilidade aos tratamentos, não aparentar estar morrendo, empenho em continuar vivo mesmo que em intenso sofrimento. Não se deve morrer em casa, mas no hospital, local apropriado para tal fim. E mesmo no hospital, a gestão da morte é transferida para empresas funerárias, que cuidam dos detalhes e dos procedimentos devidos para que as pessoas sejam enterradas ou cremadas, isto é, que saiam do circuito social o mais rapidamente possível. Também cabe à essas empresas disfarçar os sinais da morte, maquiando e “embelezando” os cadáveres.

Conforme afirma José Carlos Rodrigues, nossa sociedade está dominada pela analgesia. Trata-se de fugir da dor: a capacidade de enfrentar a dor, de gerir a própria saúde e, por consequência, a própria morte, são transferidas do indivíduo para as instituições hospitalares e médicas. A dor não tem mais nenhum sentido existencial; ao contrário do que pensavam os antigos gregos e o cristianismo medieval, a dor hoje nada significa, a não ser um fenômeno fisiológico que deve ser silenciado através de medicamentos apropriados; da mesma forma que a dor, a morte também precisa ser afastada, ocultada, ignorada até pelos moribundos.

Nesse sentido, considerando essa realidade, se torna necessário discutir a condição de sujeito do homem diante de sua saúde e de sua morte:

- Cada pessoa tem o direito de ter uma boa morte. O que vem a ser uma boa morte? Quais são os direitos que temos nesse sentido? Até quando devemos viver? Temos o direito de abreviar a vida quando o sofrimento é insuportável e intolerável?

- Cada pessoa pode e deve fazer o seu testamento vital, onde deixa explicitado o que deseja ou não deseja que seja feito em seu tratamento médico. Na internet existem fórmulas jurídicas adequadas à redação do Testamento Vital, que deve ser registrado em cartório. É importante que haja alguma pessoa indicada para zelar pela sua execução fiel. Seus familiares e amigos próximos devem estar informados da existência desse documento. Transformado pela modernidade em evento também jurídico, a morte exige documentação, manifestação de vontades, processos, inventários, testamentos. Se o moribundo não produziu esses documentos, caberá aos familiares cuidar de todas essas questões. Até mesmo as redes sociais dispõem de mecanismos para que antigos



usuários, agora mortos, tenham seu legado virtual administrado ou encerrado em definitivo.

É fundamental discutir clara e francamente essa questão, principalmente diante de doenças graves ou situações terminais. Como escreveu Rubem Alves, há a dor da morte e a dor das mentiras. Se ninguém se dispõe a falar a respeito com o moribundo, ele fica em uma grande solidão. Outro risco é a distanásia, que consiste no tratamento extremado e perseverante diante de uma realidade que não poderá ser revertida. Uma importante tarefa da Medicina é a de aliviar a dor. Escreveu Rubem Alves:

Não quero morrer com dor. Nesse ponto para isso serve a ciência: para me tirar a dor. Muitos médicos se enchem de escrúpulos por medo de que os sedativos matem o doente. Preferem deixá-lo sofrendo a fim de manter limpa e sem pecado sua própria consciência. Com isso eles transformam o fim harmonioso da melodia que é a vida num acorde de gritos desafinados (Alves, 2006).

A dor coloca em questão a relação do indivíduo com o mundo, lembrando ao homem o fundamento físico de sua existência. Revela a dimensão solitária da condição humana, por ser incomunicável e intransferível; se a alegria é expansão, a dor interioriza, e pode mesmo despersonalizar, fazendo com que o interesse pelo mundo se perca.

A modernidade considera a dor um arcaísmo a ser erradicado. Se no passado a dor tinha muitos sentidos, como o de arrancar o homem de seus limites e alargar os seus horizontes, a ideologia do progresso tem na luta contra a dor um de seus objetivos centrais. A banalização da analgesia e dos anestésicos aliviou uma grande parte das dores humanas, mas rebaixou o limiar de tolerância ao sofrimento das pessoas e da cultura. Em nosso tempo, a perda do sentido da dor foi substituída pelo ideal da euforia perpétua; ao mesmo tempo, a dor crônica se tornou um dos flagelos de nosso tempo.

A medicalização da dor é o único sentido disponível, atualmente, para o sofrimento humano. O avanço da Medicina despojou o homem de sua responsabilidade, pois a doença é uma questão relativa aos médicos; passivo e paciente, o doente aguarda e espera que todos os seus padecimentos possam ser identificados, nomeados e tratados.

Todas as sociedades humanas procuraram integrar a dor em sua visão de mundo, inserindo-a numa rede de causalidades e fornecendo os recursos simbólicos e práticos para combatê-la. Modulada pela cultura, a dor adquire muitos significados no tempo e



no espaço, da mesma forma que o corpo, antes de ser um conjunto de órgãos e funções, é uma estrutura simbólica. Compreender o significado da dor é compreender o significado da vida. A dor lembra ao homem a sua finitude; abolir a dor é abolir a sua humanidade.

Os mecanismos de alívio da dor devem estar disponíveis aos pacientes em estado terminal ou padecendo de doenças prolongadas e dolorosas. Faz parte da concepção dos Cuidados Paliativos que a dor deva ser aliviada da melhor forma possível; mesmo os pensadores religiosos não consideram errado, do ponto de vista ético, que algum faleça vítima de uso intensivo de analgésicos, quando está vítima de dores insuportáveis, mesmo que venha a falecer por conta desses medicamentos, desde que sua morte não tenha sido desejada.

Os Cuidados Paliativos afirmam a vida e encaram a morte como um processo normal, que não deve ser apressado nem adiado; pretendem oferecer às pessoas condições para que vivam o mais ativamente possível até o seu momento final, buscando ainda amparar a sua família. Segundo a sua filosofia, criada pela médica Cicely Saunders, o sofrimento somente é intolerável quando dele ninguém cuida. Na visão dessa médica, a hospitalização e a medicalização da doença, como recurso único, produzem a “dor total”, que é a enfermidade acrescida do isolamento, da impotência e da heteronomia a que o paciente é submetido pelo tratamento médico convencional. É necessário devolver ao doente a sua condição de sujeito, da qual ele foi despojado. Segundo escreveu Jean-Paul Sartre, “morrer é perder toda a possibilidade de revelar-se como sujeito a um outro”. (Sartre, 1998, p. 668). O que os Cuidados Paliativos pretendem é evitar a morte em toda essa dimensão total, preservando ao máximo a condição humana de sujeito de direitos.

Defender a vida acima de tudo, proclamar a reverência diante da vida, é um princípio ético absoluto. Mas, o que seria a vida? Escreveu Rubem Alves:

“Um materialismo científico grosseiro define a vida em função de batidas cardíacas e ondas cerebrais. Mas será isso que é a vida?”

Pergunta Rubem Alves:

“A vida não será como a música? Uma música sem fim seria insuportável. Toda música quer morrer. A morte é parte da beleza da música (...). A vida não pode ser medida por batidas cardíacas ou ondas elétricas. Como um instrumento musical, a vida



só vale a pena ser vivida enquanto o corpo for capaz de produzir música, ainda que seja a de um simples sorriso.” (Alves, 2008).

Prossegue Rubem Alves:

“Mas tenho muito medo de morrer. O morrer pode vir acompanhado de dores, humilhações, aparelhos e tubos enfiados no meu corpo, contra a minha vontade, sem que eu nada possa fazer, porque já não sou mais dono de mim mesmo; solidão, ninguém tem coragem ou palavras para, de mãos dadas comigo, falar sobre a minha morte, medo de que a passagem seja demorada. Bom seria se, depois de anunciada, ela acontecesse de forma mansa e sem dores, longe dos hospitais, em meio às pessoas que se ama, em meio a visões de beleza.”

“Muitos dos chamados ‘recursos heroicos’ para manter vivo um paciente são, do meu ponto de vista, uma violência ao princípio da ‘reverência pela vida’”. Porque, se os médicos dessem ouvidos ao pedido que a vida está fazendo, eles a ouviriam dizer: “Liberta-me” (Alves, 2003).

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. Sobre a morte e o morrer. Folha de S. Paulo, São Paulo, 12 out. 2003.

ALVES, Rubem. Doutor, será que saio dessa? São Paulo, *Folha de São Paulo*, 27 de junho de 2006.

ALVES, Rubem. Eutanásia. São Paulo, *Folha de São Paulo*, 08 de janeiro de 2008.

BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido Oculto dos Ritos Mortuários*. Tradução de Benôni Lemos. SP, Editora Paulus, 1996.

CESAR, Bel. *Morrer não se improvisa*. São Paulo, Editora Gaia, 2001.

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, 1979

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, 1979

DESCARTES, René. *Objecções e Respostas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, 1979



KOVACS, Maria Júlia. *Educação para a Morte*. São Paulo. Casa do Psicólogo/FAPESP, 2012

LE BRETON, David. *Compreender a dor – um estudo sobre a relação do Homem com a dor física em diversos tempos e em diversas culturas*. Tradução de Manuel Anta. Cruz Quebrada (Portugal,) Editora Estrela Polar, 2007.

LEPARGNEUR, Hubert. *Antropologia do Sofrimento*. São Paulo, Editora Santuário Aparecida, 1985.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Em Busca da Boa Morte*. Antropologia dos Cuidados Paliativos. RJ, Fiocruz, 2004.

NALINI, José Renato. Pronto para partir? Reflexões jurídico-filosóficas sobre a morte. São Paulo, *Revista dos Tribunais*, 2014.

PESSINI, Leo e BERTACHINI, Luciana. *O Que entender por Cuidados Paliativos?* São Paulo, Editora Paulus, 2006.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.

SANTOS, Franklin Santana (organizador). *A Arte de Morrer*. São Paulo, Editora Comenius,

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, Editora Vozes, 1998

VARELLA, Drauzio. *Por um Fio*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2007.



A morte não é o fim: transcendência, ética e responsabilidade na construção do sentido da vida

Death is not the end: transcendence, ethics and responsibility in constructing the meaning of life

Antônio Carlos Coelho¹

Resumo: O presente artigo analisa a morte como problema antropológico, religioso, ontológico e ético, investigando de que modo a experiência da finitude atua como princípio ordenador da existência e orienta a conduta humana no mundo. A partir de uma pesquisa teórico-bibliográfica de abordagem qualitativa, o estudo opera por meio de uma triangulação conceitual entre a filosofia existencial, a antropologia cultural e as Ciências da Religião. No âmbito desta articulação interdisciplinar, analisa-se como os sistemas de crenças e os modelos de continuidade da alma deixam de ser meras construções escatológicas abstratas para se converterem em efetivos operadores práticos de estruturação da ação social. Afasta-se de visões confessionais para sustentar a tese de que a afirmação da transcendência, quando fundamentada nas éticas da alteridade e da responsabilidade prospectiva, não conduz à evasão da realidade ou ao fatalismo alienante. Conclui-se que a consciência da finitude atua como um catalisador da *práxis* histórica, retirando o sujeito do isolamento individualista e projetando sobre o tempo presente uma urgência moral que intensifica a agência, a solidariedade e o compromisso com a transformação social.

Palavras-chave: Finitude; Experiência religiosa; Ética; Moral; Responsabilidade.

Abstract: This article analyzes death as an anthropological, religious, ontological, and ethical problem, investigating how the experience of finitude acts as an ordering principle of existence and guides human conduct in the world. Based on a qualitative theoretical-bibliographical research approach, the study operates through a conceptual triangulation between existential philosophy, cultural anthropology, and Religious Studies. Within this interdisciplinary articulation, it analyzes how belief systems and models of the continuity of the soul cease to be mere abstract eschatological constructions and become effective practical operators in structuring social action. It distances itself from confessional views to support the thesis that the affirmation of transcendence, when grounded in the ethics of alterity and prospective responsibility, does not lead to evasion of reality or alienating fatalism. It can be concluded that awareness of finitude acts as a catalyst for historical praxis, removing the subject from individualistic isolation and projecting onto the present time a moral urgency that intensifies agency, solidarity, and commitment to social transformation.

Keywords: Finitude; Religious experience; Ethics; Morality; Responsibility.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-Minas), Brasil. Mestre em Teologia pela FAETEO/MG, Brasil. Graduado em História pelo Centro Universitário Newton Paiva-BH. Graduando em Direito pelo Centro Universitário UNA/BH e Membro do Grupo de Pesquisa REPLUDI – Religião, Pluralismo - PPG em Ciências da Religião-PUC-Minas. E-mail: antoniocoelho.mil@gmail.com.



Introdução

A morte constitui a única experiência propriamente universal da condição humana. Embora se apresente inicialmente como uma incontornável ruptura biológica, ela não se reduz ao plano orgânico; a finitude mobiliza complexos sistemas simbólicos, práticas sociais e reflexões filosóficas que buscam atribuir sentido ao morrer. Ao confrontar o ser humano com o limite irreversível da existência, a finitude deixa de ser um mero fato da natureza e passa a suscitar interrogações radicais sobre o sentido da vida, a permanência do ser e a responsabilidade moral diante do outro.

No campo das Ciências Humanas, diferentes tradições teóricas têm se dedicado a compreender esse fenômeno sob múltiplas perspectivas. A filosofia de Martin Heidegger (2005) desloca o debate para o plano ontológico, ao compreender a morte como possibilidade constitutiva e individualizadora do existir. Por sua vez, a antropologia, como demonstrado nos estudos de Maurice Godelier (2017), evidencia que nenhuma sociedade trata o falecimento como um simples fato da natureza, mas o reinscreve simbolicamente na ordem coletiva para preservar a coesão social diante da perda. Nesse cenário, a religião ocupa lugar central, operando, como conceitua Clifford Geertz (1989), como um sistema de símbolos capaz de tecer redes de significado que conferem inteligibilidade à finitude e orientam as ações humanas.

Diante dessa pluralidade de leituras, este estudo estabelece como problema central a seguinte questão: de que modo a consciência da finitude e a afirmação da transcendência religiosa articulam-se para estruturar a responsabilidade ética e a agência do sujeito no mundo contemporâneo? Para responder a esse questionamento, a hipótese aqui defendida postula que a morte, longe de representar apenas um limite paralisante, atua como um princípio ordenador da experiência humana.

A fim de mitigar potenciais ambiguidades conceituais, esclarece-se que a "organização da experiência" é aqui investigada por meio de uma matriz complementar: cruza-se o horizonte fenomenológico-existencial de Martin Heidegger (2005) com a dimensão simbólico-cultural de Clifford Geertz (1989) e Maurice Godelier (2017). Paralelamente, a transcendência é desvinculada de qualquer viés confessional ou dogmático; sua abordagem fundamenta-se nas éticas da alteridade de Emmanuel Levinas (1980) e da responsabilidade prospectiva de Hans Jonas (2006), evidenciando como a projeção de um horizonte além da matéria impacta diretamente o agir histórico.



Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de caráter teórico-bibliográfico e de abordagem qualitativa, fundamentada no diálogo interdisciplinar entre a filosofia, a antropologia e as Ciências da Religião. O esforço analítico busca compreender os efeitos práticos dessas construções simbólicas na conduta social dos indivíduos, sem avaliar o mérito de fé de cada tradição espiritual.

Do ponto de vista teórico-metodológico, a pesquisa adota uma abordagem comparativa no horizonte das Ciências da Religião. Para tanto, examinam-se as matrizes monoteístas tradicionais e, especificamente, o Espiritismo Kardecista. A inclusão desta última vertente justifica-se por sua articulação específica entre a imortalidade da alma e a evolução moral, o que fornece um contraponto analítico relevante para investigar o argumento da responsabilidade prospectiva e cumulativa diante da finitude.

Por fim, sustenta-se a tese de que a transcendência, quando compreendida criticamente dentro do ecossistema das Ciências da Religião, não conduz à evasão da realidade ou ao fatalismo. Ao articular morte, simbolismo religioso e ação social, o artigo propõe uma leitura na qual a finitude se converte em horizonte de engajamento e compromisso, reafirmando que a consciência do fim é o pilar que confere densidade, urgência e profundidade ética à presença humana no aqui e agora do mundo.

1. Finitude, negação e transcendência: a morte como problema antropológico e religioso

Como experiência humana fundamental e inerente, o tema da morte se faz presente nas mais distintas religiões, embora as concepções e os rituais fúnebres variem imensamente. Isso ocorre porque o ser humano necessita encontrar um propósito para suas vivências como forma de dar significado à própria existência; assim, não conferir um sentido à morte pode se tornar uma experiência traumática.

Se biologicamente ela é inevitável, existencialmente se apresenta como ruptura, ameaça e interrogação radical. A morte representa a cessação da linearidade temporal do organismo, mas atua também como elemento de conciliação no presente, pois é a iminência do fim que força o indivíduo a valorar o agora. É precisamente diante dessa tensão insolúvel — entre a certeza do fim e o desejo de permanência — que emergem os sistemas simbólicos, religiosos e filosóficos para responder ao problema da finitude e conferir inteligibilidade ao destino humano.



Para compreender a morte antes de suas ramificações culturais, faz-se necessário investigar seu estatuto existencial. A contribuição de Martin Heidegger (2005) desloca esse debate do plano puramente biológico ou teológico para o plano ontológico. Para o filósofo, o ser humano — designado como *Dasein* (ser-aí) — não é um ser que simplesmente morre ao final de uma linha cronológica; ele é, constitutivamente, um "ser-para-a-morte" (Heidegger, 2005, p. 15).

Isso significa que a finitude não é um acidente tardio ou um evento factual que interrompe a vida, mas sim uma estrutura intrínseca e originária do próprio existir. Sob essa ótica, a morte é compreendida como uma possibilidade própria, sempre presente, que individualiza o sujeito e fundamenta a oportunidade de uma existência autêntica (Heidegger, 2005, p. 313 - 314).

Sustenta o autor que a finitude é individualizadora porque ninguém pode morrer no lugar de outrem; diante do fim, o sujeito é despidido de suas impessoalidades cotidianas e lançado à sua mais estrita solidão existencial. Quando o ser humano foge dessa verdade, refugiando-se no “falatório cotidiano” (Heidegger, 2005, p. 167), ele cai na inautenticidade.

Aponta, ainda, que o discurso comum tenta neutralizar o peso do fim ao transformá-lo em um evento impessoal, visto que “a cotidianidade pública conhece a morte como um evento que se depara a cada dia, como um caso de ocorrência constante, como uma morte genérica” (Heidegger, 2005, p. 330). Portanto, o problema antropológico da morte começa na própria constituição do ser.

Se em nível ontológico a finitude é a estrutura do ser, a primeira reação histórica e social do ser humano diante do trauma dessa autoconsciência é a resistência. No entanto, essa negação não deve ser interpretada como um mero mecanismo de defesa do aparelho psíquico individual, mas sim como uma categoria de organização cultural. Nesse sentido, o antropólogo Ernest Becker (2007), em sua tese, postula que o medo da finitude humana atua como o propulsor central das ações e realizações dos indivíduos, as quais são estruturadas, em grande medida, para camuflar e afastar a angústia decorrente dessa autoconsciência.

Argumenta Becker (2007) que o ser humano vive uma contradição dilacerante: possui consciência de seu esplendor e de sua singularidade como ser único na natureza e, no entanto, recua diante da evidência de que seu corpo é apenas um invólucro de carne



destinado a apodrecer (Becker, 2007, p. 32). Para suportar o desamparo decorrente dessa percepção, as sociedades constroem sistemas culturais que funcionam como projetos de imortalidade.

Conforme o autor, a cultura, as leis e os monumentos servem como barreiras simbólicas estruturadas para camuflar nossa vulnerabilidade física. Negar a morte, culturalmente, é uma estratégia de sobrevivência coletiva; uma tentativa de fixar o nome, a memória e a obra humana na permanência do tempo, blindando a sociedade contra o caos do nada absoluto.

Essa resistência social à dissolução biológica ganha sustentação teórica rigorosa nos estudos do antropólogo Maurice Godelier (2017), que defende empiricamente que nenhuma sociedade humana trata o falecimento como um simples evento da natureza. Ao contrário, a morte é sempre socialmente trabalhada, minuciosamente elaborada por meio de símbolos e ritualmente integrada à ordem coletiva.

A partir de uma análise comparativa de diferentes povos, Godelier (2017) identifica que um dos maiores invariantes culturais é precisamente a recusa do aniquilamento absoluto. Ainda que as mitologias e os sistemas de crença variem drasticamente entre as épocas e as geografias, a esmagadora maioria das culturas produz formas sofisticadas de continuidade – seja através da sobrevivência da alma, da perpetuação do nome, da sacralização da memória, da continuidade da linhagem ou da transferência de um princípio vital transindividual.

A fundamentação teórica para essa constante antropológica repousa no fato de que a morte, enquanto ruptura biológica bruta, introduz uma desordem no tecido social: ela retira um membro da comunidade, ameaça os papéis estabelecidos e evoca o fantasma da dissolução do próprio grupo. Por essa razão, a cultura exige uma reintegração simbólica do falecido à ordem social.

A transcendência surge, assim, como um operador simbólico crucial que torna a finitude habitável para os vivos. O morto não desaparece simplesmente do mapa social; através dos ritos fúnebres e das representações coletivas, ele é reinscrito em outra posição no tecido comunitário, permanecendo como uma presença transformada — seja como um ancestral a ser venerado, um protetor espiritual ou uma memória institucionalizada.

As representações de continuidade cumprem, portanto, uma função nitidamente organizadora da ordem social, estruturando as obrigações entre vivos e mortos e



garantindo tanto a coesão simbólica quanto a sobrevivência psicológica das coletividades. Segundo José Giovanetti (2016), embora tais sentidos possam derivar de outros sistemas simbólicos, a religião desempenha um papel central por ser a morte uma das experiências de mais difícil significação. Isso ocorre porque a maioria das crenças religiosas não apenas postula a continuidade da vida após a morte, mas também exerce um efeito estruturante sobre a dimensão simbólica da vida do fiel.

Uma vez compreendidos os limites da existência corpórea e a necessidade antropológica de reconfigurar a perda, o problema da finitude encontra seu ápice explicativo e vivencial no fenômeno religioso. Para além de uma mera extensão das defesas socioculturais, a religião opera como um sistema de significação radical, capaz de transmutar o estatuto da morte. Como aponta Mircea Eliade (2018), a experiência religiosa introduz uma ruptura na homogeneidade do espaço e do tempo profanos, oferecendo ao ser humano um ponto de ancoragem absoluto.

Sob a ótica da Ciência da Religião, o homem das sociedades tradicionais manifesta o "terror da história" (Eliade, 2000, p. 142) – a angústia diante da efemeridade, do sofrimento e do desaparecimento irreversível no tempo linear. A resposta religiosa a esse terror não se dá pela via do esquecimento, mas pela instauração da transcendência através do mito e do ritual. No horizonte do sagrado, a morte perde o caráter de aniquilamento e de término absoluto; ela é ressignificada como uma transição cosmológica necessária. O tempo profano, que desgasta e consome o ser, é superado pelo tempo mítico, que regenera e eterniza.

Assim, as diferentes tradições religiosas, em suas múltiplas geografias, estruturam narrativas teológicas que convertem o fim biológico em um recomeço ontológico. Seja sob a égide do monoteísmo – que projeta a ressurreição e o juízo à luz de uma eternidade divina –, seja sob o paradigma das religiões orientais e espiritualistas – que interpretam o falecimento como transmigração, libertação ou ciclo de aperfeiçoamento cosmicamente ordenado –, a religião cumpre uma função que a antropologia puramente descritiva não alcança: ela valida a intuição humana de que a vida possui uma finalidade que ultrapassa a matéria. A transcendência religiosa atua, portanto, como o arranjo simbólico máximo que restabelece a ordem onde a biologia sugeria o caos, transformando a crise da finitude em uma abertura para o absoluto.



A articulação desse percurso teórico permite estabelecer uma triangulação frutífera entre a ontologia existencial, a antropologia cultural e a fenomenologia do sagrado. Embora partam de matrizes epistemológicas distintas e operem com estatutos explicativos diversos, essas perspectivas encontram um ponto de convergência decisivo: em nenhum desses registros a morte é reduzida ao nada absoluto.

Essa convergência estrutural pode ser teoricamente sustentada a partir da sociologia da cultura e da antropologia existencial. Ao suspender as afirmações metafísicas particulares para investigar a função social do crer, a antropologia – como demonstrado na análise de Maurice Godelier (2017) – evidencia que a produção simbólica da continuidade estabiliza as coletividades humanas. Por outro lado, a fenomenologia religiosa assume a transcendência como expressão de uma estrutura de realidade que ordena o cosmos. O ponto de intersecção sociológico e filosófico entre ambas reside no impacto pragmático dessa crença: a postulação da transcendência reorganiza o tempo presente.

É justamente essa constatação que permite enfrentar e refutar uma objeção clássica da crítica moderna da religião (notadamente de viés materialista), a qual argumenta que as construções discursivas e as implicações ético-políticas em torno da suposição de uma vida pós-morte operam como mecanismos de alienação ou fuga da vida concreta em direção a um além compensatório. Longe de esvaziar a relevância do aqui e agora, a perspectiva da continuidade – seja ela compreendida como imortalidade da alma na religião ou como permanência na memória e no legado cultural na antropologia – confere uma densidade ética sem precedentes à experiência cotidiana.

O referencial teórico que sustenta esse efeito ordenador baseia-se na premissa de que a negação do aniquilamento não descompromissa o sujeito de suas ações presentes; pelo contrário, reconfigura suas responsabilidades imediatas. Quando a morte não é vista como o apagamento final da consciência, os vínculos familiares, as obrigações morais e as expectativas éticas são reinterpretadas sob o signo da perenidade. Se a existência humana é parte de um processo simbólico ou espiritual mais amplo, o peso das escolhas presentes é amplificado.

Em suma, a morte atua como um núcleo gerador de sentido. A finitude, longe de paralisar a ação humana através do desespero, funciona como o princípio organizador da cultura e da espiritualidade. A negação cultural do nada e a afirmação religiosa da



transcendência não deslocam o indivíduo do mundo factual; ao contrário, reinscrevem-no na tessitura social dotado de um horizonte ampliado de significado, onde cada ato temporal ressoa na eternidade do símbolo.

2. A estrutura ética da transcendência na experiência religiosa

Ao confrontar o indivíduo com os limites da vida biológica, a finitude suscita questões que ultrapassam o campo da explicação científica e alcançam o domínio da cultura, da religião e da filosofia. Nesse horizonte, diferentes tradições religiosas (Souza, 2024) elaboram narrativas e sistemas simbólicos destinados a interpretar a morte, oferecendo respostas que procuram reinscrever a finitude em uma ordem mais ampla de significado.

Se a morte não se reduz ao nada e a transcendência reorganiza simbolicamente a experiência da finitude, impõe-se uma questão decisiva: de que modo essa estrutura de sentido se converte em orientação prática da vida? Como a afirmação da continuidade do ser se traduz em responsabilidade moral concreta? Para responder a isso, torna-se necessário compreender a religião não apenas como sistema de crenças, mas como forma cultural capaz de estruturar a ação humana.

Segundo Clifford Geertz (1989), a religião constitui:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de concepções de uma ordem de existência geral e do revestimento dessas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 1989, p. 67).

A religião, portanto, não se limita a explicar o universo; ela modela modos de agir e, ao conferir inteligibilidade à morte, redefine o horizonte ético do viver. O ser humano vive imerso em "teias de significado" (Geertz, 1989, p. 10) que ele próprio tece, sendo a cultura o conjunto dessas redes simbólicas que tornam o mundo inteligível. Diante de situações de perda e sofrimento, os sistemas religiosos atuam como dispositivos culturais fundamentais que impedem o colapso do sentido, transformando o caos da experiência em uma ordem simbólica compreensível.

Como observa Émile Durkheim (2001), por meio da distinção entre o sagrado e o profano, os ritos – inclusive os relacionados à morte e ao luto – reafirmam a consciência



coletiva e contribuem diretamente para a coesão do grupo, mesmo diante da perda de um de seus membros. As narrativas religiosas sobre o destino *post mortem* operam, assim, convertendo a dor individual em reafirmação da força coletiva. Essa dinâmica ganha respaldo na perspectiva de Bronisław Malinowski (1984), ao notar que as práticas religiosas intensificam-se nas situações-limite, provendo estabilidade emocional e integridade psicológica onde o controle técnico e racional falha.

Para compreender como essas "disposições duradouras" mencionadas por Geertz (1989, p. 67) se materializam na conduta humana, faz-se indispensável analisar de forma comparativa como diferentes matrizes religiosas articulam suas teias simbólicas em face do perecimento biológico. A análise sociológica não busca avaliar a veracidade metafísica das tradições, mas sim compreender as suas variadas gramáticas morais e os seus efeitos reguladores na vida social.

Nas grandes religiões monoteístas abraâmicas, por exemplo, a morte é interpretada a partir de uma temporalidade estritamente linear, configurando-se como um portal para o julgamento e para a consequente retribuição eterna, manifestada na ressurreição ou na imortalidade da alma em planos divinos. Conforme explica o teólogo Paul Tillich (2025), a fé opera como uma preocupação última que ocupa o centro da personalidade e orienta a totalidade da existência concreta. No arranjo monoteísta, colocar a salvação e o julgamento divino como preocupação última vincula indissociavelmente o além ao agora.

A morte, sob este prisma, não representa um fim, mas a fixação definitiva do valor moral da biografia terrena. Como a história é vista como uma oportunidade única e irrepetível, a transcendência projeta sobre o tempo presente uma urgência ética radical: cada escolha histórica ressoa sob o veredicto da eternidade. Longe de atuar como evasão compensatória, a perspectiva do juízo final e da transcendência divina funciona como o princípio normativo supremo que confere forma e peso às decisões morais cotidianas do crente.

Em contraste com o vetor linear e escatológico das religiões abraâmicas, as tradições religiosas orientais, como o Hinduísmo e o Budismo, reinscrevem a finitude biológica na engrenagem cósmica do *Samsara* (Buddharakkhita, 2013; Renders, 2020). O *Samsara* opera como o ciclo contínuo, ininterrupto e compulsório de mortes, renascimentos e transmigrações espirituais, onde o desaparecimento do corpo físico não



representa o encerramento da jornada do ser, mas o início de um novo arranjo existencial. Nesse modelo cíclico, a morte perde o estatuto de um evento singular, trágico ou terminal, transformando-se em um marcador de transição pedagógica altamente regulado dentro de uma jornada cósmica de autoaperfeiçoamento, purificação ou desapego radical.

A engrenagem que move esse fluxo oriental é a lei do *Karma*, o princípio de causa e efeito moral que determina que nenhuma ação humana se dissolve no vazio; pelo contrário, cada ato gera uma semente cármica que moldará a qualidade, a forma e as circunstâncias da próxima reencarnação.

Portanto, enquanto o pensamento ocidental frequentemente lida com a angústia do nada absoluto ou com a imutabilidade do destino eterno, as filosofias orientais descentralizam o peso do fim biológico imediato. A morte deixa de ser um inimigo a ser vencido e passa a ser integrada como uma etapa necessária de um processo evolutivo de longa duração.

No Hinduísmo, esse percurso visa à fusão final do *Atman* (a alma individual) com o *Brahman* (o absoluto universal); no Budismo, busca-se a extinção completa dos desejos e a superação da ilusão do eu egoico para o alcance do *Nirvana*. Em ambas as perspectivas, a consciência da finitude do corpo serve como o principal catalisador para o despertar espiritual no presente, exigindo do sujeito uma vigilância ética constante sobre seus pensamentos e ações no aqui e agora.

Uma terceira matriz fundamental compreende a transcendência não através do deslocamento para um plano metafísico isolado ou de ciclos transmigratórios abstratos, mas por meio da categoria antropológica da Ancestralidade, pilar das tradições Indígenas e das religiões Afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda.

Conforme analisa José Carlos Rodrigues (2006), as representações da finitude são construções culturais dependentes das estruturas simbólicas que organizam a experiência social de cada povo. Nas comunidades orientadas pela ancestralidade, a morte não gera uma ruptura ontológica definitiva entre os vivos e os mortos. O indivíduo falecido sofre uma mutação de estatuto social e espiritual: ele se torna um ancestral, uma presença invisível, porém ativa, que permanece habitando o território, a memória coletiva e o plano espiritual da comunidade. A transcendência opera aqui em imanência com o tecido comunitário.



A estrutura ética decorrente desse modelo fundado na ancestralidade é profundamente comunitária, ecológica e de preservação mnemônica. A responsabilidade do sujeito no presente é regulada pelo dever de honrar o legado dos antepassados e proteger o equilíbrio do grupo e da natureza para as gerações futuras. A imortalidade realiza-se no pertencimento contínuo ao clã e no respeito aos ritos de culto aos ancestrais, fazendo com que a ética diária seja um exercício permanente de lealdade às tradições e de manutenção da harmonia comunitária.

Essa mesma lógica de permeabilidade entre o mundo dos vivos e o plano dos mortos encontra um eco na modernidade ocidental por meio do Espiritismo, codificado por Allan Kardec no século XIX em obras fundamentais como *O Livro dos Espíritos* (1857) e *O Céu e o Inferno* (1865). Sob a ótica sociológica e fenomenológica das Ciências da Religião, o Kardecismo opera uma específica reconfiguração do luto e da finitude ao rejeitar categoricamente tanto o niilismo do aniquilamento materialista quanto o dogma eclesiástico tradicional da eternidade estática do céu ou do inferno. Para a cosmovisão espírita, a morte biológica – denominada de "desencarnação" (Kardec, 2013) – constitui meramente a transição do princípio inteligente do universo (o espírito) de volta ao seu estado original e verdadeiro, despindo-se temporariamente do invólucro material do corpo físico.

Assim como no modelo das sociedades ancestrais, a transcendência kardecista desmistifica o caráter terminal da morte ao transformá-la em um vetor de continuidade pedagógica e relacional. O indivíduo que cruza a fronteira biológica não desaparece da dinâmica social, tampouco adormece à espera de um julgamento escatológico distante; ele preserva sua individualidade, sua memória, suas afeições e, crucialmente, sua capacidade de interação com o plano imanente através do fenômeno da mediunidade. Essa constante permeabilidade e comunicação entre o plano terreno e o plano espiritual redefinem os laços de parentesco e solidariedade, que deixam de ser rompidos pelo túmulo e passam a ser geridos como vínculos eternos em processo de evolução mútua.

Ademais, a perspectiva kardecista ilustra como a premissa da continuidade da consciência pode se desdobrar em um modelo de responsabilidade cumulativa, integrando-se ao escopo comparativo proposto. Através da lei da reencarnação (pluralidade das existências), a doutrina vincula indissociavelmente o destino transcendental do ser às suas escolhas históricas e éticas do presente.



A justiça divina é interpretada não como uma punição arbitrária externa, mas como um mecanismo autorregulado de causa e efeito moral, onde cada indivíduo é o herdeiro direto das consequências de seus próprios atos ao longo das sucessivas vidas. Portanto, a consciência da sobrevivência da alma no Espiritismo não atua como um anestésico para o presente; ao contrário, confere à ação diária uma urgência moral absoluta, exigindo a prática ativa da caridade e do autoaperfeiçoamento como os únicos caminhos possíveis para a emancipação espiritual e para a atenuação do sofrimento cósmico.

A cartografia dessas variadas respostas religiosas à finitude demonstra que a transcendência confere, fundamentalmente, uma organização qualitativa à existência. Como aponta Mircea Eliade (2018), o sagrado rompe a homogeneidade vazia do tempo profano, conferindo densidade e propósito aos atos humanos no aqui e agora. Contudo, a análise científica do fenômeno religioso exige que essa capacidade de gerar ordem simbólica seja examinada de forma crítica e dialética.

Por um lado, a promessa de continuidade pós-morte pode atuar como um poderoso anestésico social e político. O educador brasileiro Paulo Freire (2019), adverte que determinadas interpretações teológicas assumem caráter profundamente alienante ao promoverem uma postura fatalista diante das estruturas históricas de opressão. Nesse contexto, a perspectiva freiriana sinaliza que uma vivência religiosa desconectada das realidades e das condições concretas de vida dos sujeitos pode contribuir para a manutenção da passividade social diante das injustiças e das desigualdades históricas. Nesses cenários, a projeção de recompensas transcendentais ou a resignação diante de um suposto destino metafísico imutável são utilizadas ideologicamente para justificar, naturalizar ou neutralizar o sofrimento gerado por assimetrias sociais gritantes no presente.

Essa crítica freireana converge diretamente com o pensamento social clássico de Karl Marx (2010), que desvelou o risco de a religião operar como um mecanismo de consolação ilusória que afasta os sujeitos da necessidade de transformação material e concreta da realidade.

Por outro lado, o sociólogo Max Weber (2004), demonstra que a busca pela transcendência pós-morte pode produzir o efeito rigorosamente inverso à passividade alienante. O autor evidencia como a angústia em relação à salvação eterna e à eleição



divina dentro do calvinismo não paralisou os indivíduos; pelo contrário, converteu-se em um motor psicossocial avassalador que exigiu uma racionalização extrema da conduta, uma disciplina ascética férrea e um engajamento obstinado no trabalho e na construção da ordem econômica terrena. A religião, na tese weberiana, funcionou como o dispositivo central para a manutenção, legitimação e estruturação de uma nova ordem prática e social no Ocidente.

Portanto, o exame da morte como problema antropológico e religioso revela-se em sua máxima complexidade ética. A afirmação da transcendência e a recusa do nada absoluto não guardam em si um resultado social fixo ou predeterminado. A depender de como as teias simbólicas são tecidas e instrumentalizadas historicamente, as narrativas sobre o destino pós-morte podem servir tanto como instrumentos de dominação, resignação e manutenção do *status quo*, quanto como fontes inesgotáveis de responsabilidade moral, agência histórica e fundamentação ética para o enfrentamento autêntico e corajoso da existência terrena.

3. Morte, ética e presença no mundo: transcendência como responsabilidade

Se a análise anterior concentrou-se na discussão teórica sobre o papel da religião na interpretação da morte e na organização simbólica da finitude, torna-se necessário agora examinar as consequências éticas dessas concepções na ação concreta do sujeito.

A compreensão da morte não como aniquilamento absoluto, mas como um horizonte de continuidade, constitui um dos temas mais perenes da filosofia ocidental, encontrando sua primeira formulação sistemática na tradição socrático-platônica. Essa perspectiva altera profundamente a existência, pois desloca o foco do medo e da autopreservação física para uma responsabilidade moral rigorosa sobre as ações, visto que a vida presente molda o estado do ser na posteridade.

Conforme Platão (2015), a consciência da imortalidade da alma impõe uma exigência ética permanente ao sujeito. Na argumentação platônica:

Se a morte fosse o fim de tudo, seria um ganho inesperado para os maus, pois, ao morrerem, estariam livres ao mesmo tempo do corpo e da sua própria maldade, junto com a alma. Mas agora, visto que a alma se mostra imortal, não haverá para ela outra fuga dos males nem outra salvação a não ser tornar-se o melhor e o mais sábio possível (Platão, 2015, LVII, p. 51).



Sob esse prisma, a iminência do fim não esvazia o valor do plano terreno; ao contrário, outorga-lhe uma gravidade absoluta. A ontologia platônica estabelece que a existência material seja um período de aprendizado e purificação, onde a conduta diária determina o destino pós-morte. Portanto, a reflexão sobre o fim biológico não se limita a uma especulação metafísica abstrata, mas repercute diretamente na forma como os indivíduos gerenciam suas escolhas e seus vínculos na vida social contemporânea.

Em termos contemporâneos, essa gravidade existencial herdada da tradição clássica ressurge ressignificada quando desvinculada do ascetismo puro e direcionada para o tecido das relações interpessoais. A transição da metafísica da alma para a pragmática do agir social encontra um terreno fértil na virada ética do século XX. A ética da alteridade encontra seu núcleo explicativo na filosofia de Emmanuel Levinas (1980).

O autor postula que a moralidade não nasce da autonomia de um sujeito isolado e autocentrado, mas emerge do impacto traumático do encontro com o "Outro", cuja vulnerabilidade manifesta-se no "Rosto". A consciência da própria finitude abre o sujeito para a percepção do desamparo alheio, convertendo a existência em uma estrutura de pura obrigação em relação ao próximo. Assim:

A responsabilidade para com o Outro não é uma escolha que o Eu faz deliberadamente, mas uma intimação originária; o Eu é refém do Outro, e é nessa assimetria que a ética se funda como filosofia primeira (Levinas, 1980, p. 201).

Dessa forma, a transcendência deixa de ser compreendida como um voo solitário em direção a um absoluto metafísico e passa a ser identificada como o movimento de superação do egoísmo em direção à alteridade. O indivíduo realiza-se plenamente na relação, no acolhimento e no reconhecimento do outro, fazendo com que sua presença no mundo seja avaliada pelo impacto gerado no cuidado, no respeito e na salvaguarda da dignidade alheia.

Sob o manto dessa assimetria levinasiana, o sujeito descobre que a finitude não é um encerramento em si mesmo, mas um chamado à vulnerabilidade partilhada, onde o sofrimento do Outro interpela à saciedade do Eu, demandando uma postura de acolhimento irrestrito que redefine a própria cidadania e a justiça no plano imanente.

Essa perspectiva de abertura ao outro é perfeitamente complementada e estendida ao plano histórico pela ética da responsabilidade prospectiva (ou orientada para o futuro), formulada por Hans Jonas (2006). Diante do avanço do poder tecnológico e da



capacidade humana de intervir destrutivamente na natureza e na sociedade, Hans Jonas (2006) argumenta que a ética tradicional que regulava apenas as relações imediatas entre contemporâneos tornou-se obsoleta.

Exige-se, agora, uma responsabilidade que olhe para frente, assumindo o futuro e a perenidade da vida como obrigações imperativas no presente. O axioma central jonasiano estabelece um novo imperativo moral: “Agrupar as tuas ações de tal maneira que os efeitos delas não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma vida autêntica” (Jonas, 2006, p. 40).

A consciência da finitude coletiva e a busca por um legado que ultrapasse o tempo biológico individual funcionam como os motores que compelem o sujeito a agir com prudência e compromisso histórico. A transcendência, portanto, assume uma densidade prática inquestionável: ela vincula a ação presente à preservação do amanhã, exigindo que as instituições, as práticas cotidianas e as políticas públicas sejam orientadas pela justiça social e pela proteção das gerações vindouras.

No contexto da modernidade tardia, caracterizada por crises climáticas e incertezas bioéticas, o imperativo de Hans Jonas (2006) funciona como um farol normativo que estende os laços de alteridade para além do tempo presente, obrigando a comunidade atual a pactuar deveres morais com sujeitos que ainda sequer existem, mas que já sofrem as consequências das decisões produtivas contemporâneas.

A articulação entre Emmanuel Levinas (1980) e Hans Jonas (2006) permite reposicionar o debate sobre a transcendência no campo da ação social, afastando-o das armadilhas do fatalismo. Como advertido na sociologia clássica e na pedagogia crítica, o perigo de determinadas leituras espiritualistas da morte reside na sua capacidade de funcionar como um mecanismo de neutralização da agência humana.

Quando a continuidade do ser ou a justiça metafísica são interpretadas sob uma ótica estritamente retributiva, alienante ou passiva, o indivíduo é induzido a aceitar as mazelas do presente como um destino imutável ou como uma mera provação necessária para uma recompensa futura.

Contra essa postura conformista, ergue-se a crítica de Paulo Freire (2019), ao assinalar que a vocação ontológica do ser humano é a humanização, a qual só se realiza por meio da práxis – a reflexão e a ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo.



Sob essa ótica, a práxis – definida como a unidade indissociável entre reflexão e ação – deixa de ser apenas uma ferramenta política para tornar-se também um processo de transformação da própria consciência. Ao agir no mundo para transformá-lo, o sujeito freiriano transforma igualmente a si mesmo, em um movimento de humanização que ecoa, em outro registro teórico, a noção de aprimoramento moral.

O alicerce para esse paralelo encontra-se na própria estrutura ontológica do *Dasein*, tal como formulada por Heidegger (2005). Para o filósofo, o ser humano constitui-se essencialmente como um projeto lançado ao mundo, cuja existência é marcada por uma abertura constitutiva e por um caráter fundamental de inacabamento. Ao tomar consciência de sua própria limitação e do horizonte intransponível da morte, o sujeito não é conduzido à paralisia, mas sim impulsionado a assumir a responsabilidade pela construção autêntica de suas possibilidades existenciais no tempo presente.

Sob essa ótica, a compreensão dessa finitude existencial projeta o indivíduo diretamente para a necessidade do engajamento no mundo concreto. Desse modo, a própria existência e os processos formativos do sujeito transformam-se em uma busca permanente por esse humanizar-se, o que implica rejeitar o fatalismo metafísico e assumir o compromisso ético de transformação da realidade social. Essa abertura ontológica, portanto, não ocorre no isolamento solipsista, mas deságua necessariamente em uma ética de responsabilidade manifestada na ação coletiva e dialogal sobre o mundo.

É nesse horizonte de desdobramento prático da incompletude humana que o pensamento freiriano oferece uma contribuição valiosa ao debate. Na perspectiva de Freire (1996), é justamente a consciência desse inacabamento constitutivo que impulsiona o ser humano à busca do “ser mais” — uma busca que se concretiza historicamente na comunhão, na solidariedade e na transformação ativa das condições materiais de opressão. A finitude, portanto, longe de se encerrar em um veredito de impotência existencial, é ressignificada como a mola propulsora da libertação social; ela desafia a perenidade das estruturas opressoras e reitera a dinamicidade da história humana como um campo de possibilidades abertas, e nunca como um determinismo.

Em suma, o exame da morte como problema antropológico, religioso e ontológico cumpre seu itinerário ao demonstrar que a negação do nada absoluto e a afirmação da transcendência, quando fundamentadas nas éticas da alteridade e da responsabilidade, não desviam o olhar do ser humano da face da terra. Longe de ser um



anestésico, a reflexão madura sobre a finitude atua como o catalisador definitivo da presença no mundo. Ela desnaturaliza o egoísmo, confere urgência às demandas de justiça e inscreve o sujeito em uma teia de responsabilidade histórica onde cada ato temporal, voltado para o bem do outro, adquire o estatuto de um legado imperecível.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permitiu compreender que a morte, longe de se reduzir a um evento estritamente biológico ou a uma mera interrupção das funções vitais do organismo, constitui um dos principais núcleos estruturantes da experiência humana. Ela opera simultaneamente e de forma coordenada nos planos psíquico, ontológico, simbólico e religioso.

Evidencia-se, ao longo desta trajetória reflexiva, que a finitude não apenas impõe um limite temporal inescapável à existência de cada indivíduo, mas atua como um motor gerador de sentidos. A iminência do fim desnaturaliza o cotidiano, reorganiza os vínculos afetivos e exige formas complexas de elaboração simbólica que permitam ao sujeito e à coletividade lidar com o desamparo original e com a angústia diante do desconhecido.

Nesse cenário de fragilidade existencial, a religião e a espiritualidade emergem não como um mero anestésico psicológico ou uma resposta puramente consoladora voltada para a alienação. Ao contrário, configuram-se como um sistema prático e de significação profunda, dotado de ferramentas hermenêuticas capazes de conferir inteligibilidade à finitude e, concomitantemente, orientar a conduta do viver cotidiano no plano terreno. Conforme demonstrado, as crenças na transcendência estruturam disposições duradouras no *habitus* dos indivíduos, convertendo a ruptura traumática da morte biológica em uma narrativa de continuidade simbólica, moral e espiritual que reconfigura as prioridades da própria vida.

Ao focalizar os modelos de continuidade da alma sob o prisma epistemológico das Ciências da Religião, o presente trabalho evidenciou como a sobrevivência do ser opera de forma muito específica nas dinâmicas sociais. Ela deixa de ser apenas um dogma escatológico passivo ou uma promessa abstrata de recompensa de um além-túmulo e passa a atuar como um princípio ordenador fundamental.

É esse princípio que pavimenta o caminho para uma ética da responsabilidade cumulativa e progressiva. A perspectiva de um destino pós-morte regulado de maneira



rigorosa pelas ações históricas introduz uma lógica moral em que cada ato, escolha ou omissão gera uma consequência proporcional no percurso transcendental do sujeito. Esse mecanismo transforma a existência terrena em um processo pedagógico contínuo de autognose e aperfeiçoamento ético, onde o tempo presente ganha uma densidade valorativa absoluta.

Para que este estudo assuma uma tomada de posição inequívoca, afirma-se aqui, de forma categórica, que a transcendência não deve ser interpretada como um vetor de evasão, alienação ou passividade histórica. Embora o exame sociológico clássico — sobretudo as hermenêuticas da suspeita — advirta com propriedade para as ambivalências do fenômeno religioso, o qual pode operar como mecanismo de alienação quando instrumentalizado para a manutenção de estruturas assimétricas de poder, a tese central aqui defendida sustenta uma perspectiva distinta. Quando depurado de leituras fatalistas, o fenômeno religioso revela sua potência como um núcleo gerador de sentido e engajamento ético na realidade concreta.

A consciência da finitude, quando articulada à perspectiva da imortalidade ou da continuidade moral, atua como um potente dispositivo ético de engajamento no mundo. Essa afirmação intensifica a gravidade da ação presente, pois retira o sujeito do isolamento individualista e egoísta, inscrevendo-o de forma indelével numa teia de responsabilidade coletiva orientada para o futuro e para o bem comum.

Conclui-se, portanto, que a convergência analítica estabelecida entre a ética da alteridade de Emmanuel Levinas e a ética da responsabilidade prospectiva de Hans Jonas oferece o suporte epistemológico e conceitual necessário para validar este argumento. A transcendência realiza-se plenamente na imanência. O cuidado de si, decorrente da necessidade de aprimoramento moral herdada desde a tradição platônica, exige necessariamente o acolhimento do Outro e o compromisso ativo com a justiça social. Sob essa ótica, a pedagogia da libertação proposta por Paulo Freire atua como o elo de fechamento perfeito para esta investigação. A inconclusão humana e a consciência do nosso próprio inacabamento, longe de conduzirem ao niilismo paralisante ou à resignação mística, funcionam como o catalisador definitivo da práxis histórica — a unidade indissociável entre reflexão e ação transformadora sobre a realidade.

Por fim, cumpre ressaltar que o presente trabalho não tem, sob hipótese alguma, a pretensão de esgotar a densidade, a complexidade e as infindáveis nuances que



envolvem a discussão interdisciplinar sobre a finitude, a morte e a espiritualidade. Ao contrário, buscou-se delimitar e pavimentar caminhos possíveis de interpretação teórica que possam oxigenar o debate contemporâneo. Reconhece-se que a discussão sobre a morte, em suas múltiplas dimensões antropológicas, sociológicas e filosóficas, permanece como um campo essencialmente aberto, inacabado e em constante ressignificação no cenário científico contemporâneo, desafiando a civilização tecnológica a reencontrar o sentido ético de sua própria presença no mundo.

Referências bibliográficas

- BECKER, Ernest. *A negação da morte: uma abordagem psicológica da finitude humana*. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- BUDDHARAKKHITA, Acharya. *O Caminho da Sabedoria do Buddha*. Tradução de Bhikkhu Dhammiko. Portugal: Mosteiro Budista Theravada, 2013
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulus, 2001.
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIOVANETTI, José P. O processo de morrer e a religião na sociedade hipermoderna. Aquino, T. A.; Freitas, M. H.; Paiva, G. J. (Orgs.). *Morte, Psicologia e Religião*. São Paulo: Fonte Editorial/Edições Terceira Via, 2016, p. 59 - 77
- GODELIER, Maurice. *Sobre a morte: invariantes culturais e práticas sociais*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho; Mariza Perassi Bosco. São Paulo: Sesc São Paulo, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Tradução Guillon Ribeiro. Brasília: FEB, 2013.



LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MALINOWSKI, Bronisław. *Magia, ciência e religião*. Tradução Klaus-Peter Gastal. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

PLATÃO. *Fédon: a imortalidade da alma*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2015. Disponível em: <https://fabiomesquita.wordpress.com/wpcontent/uploads/2015/05/fedon-a-imortalidade-da-alma-platao.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2020.

RENDERS, Helmut; PICCIN, Estela. *A ausência da roda do samsāra na cultura visual budista de Gandhara*. Revista REVER, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 315 – 329, mai/ago 2020.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2006.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Tradução de André Yuri Abijaudi. São Paulo: Recriar, 2025.

SOUZA, Camila André de. *Morte: um campo de estudo da Ciência da Religião?* Revista Último Andar, São Paulo, v. 27, n. 43, p. 1 – 24, jan-jun. / 2024.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



O mito quebrado do Além: uma hermenêutica da finitude e da transcendência

The broken myth of the Afterlife: a hermeneutics of finitude and transcendence

Theobaldo Tollendal¹

Resumo: O presente artigo investiga a crise de sentido em torno da finitude humana na modernidade, caracterizada pela dificuldade de acesso aos mitos escatológicos tradicionais da vida após a morte em sua forma literal. Nosso estudo propõe uma articulação teórica entre a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e a hermenêutica filosófico-teológica de Paul Tillich e Paul Ricoeur. A partir do diagnóstico de que a mentalidade contemporânea lida com um “Mito Quebrado” a respeito do Além, examinamos como os arquétipos de eternidade e transcendência continuam a operar na psique. Argumentamos que, embora a literalidade das narrativas religiosas sobre a morte tenha sido desconstruída pelo escrutínio crítico, é possível alcançar uma “Segunda Ingenuidade” diante desses símbolos. Dessa forma, a representação da vida após a morte deixa de ser vista como uma geografia metafísica concreta para ser compreendida como uma realidade psicológica objetiva, fundamental para o processo teleológico de Individuação, especialmente na transição para a segunda metade da vida. Através de pesquisa bibliográfica e análise hermenêutica, procuramos demonstrar como a ressignificação simbólica da morte permite que a psique integre o mistério da mortalidade, transformando a angústia da finitude em uma experiência de sentido e transcendência.

Palavras-chave: Morte; Psicologia Analítica; Mito quebrado; Segunda ingenuidade; Hermenêutica.

Abstract: This article examines the crisis of meaning surrounding human finitude in modernity, characterized by the difficulty of accessing traditional eschatological myths of the afterlife in their literal form. We develop a theoretical articulation between Carl Gustav Jung's Analytical Psychology and the philosophical-theological hermeneutics of Paul Tillich and Paul Ricoeur. Recognizing that the contemporary mentality operates with a “Broken Myth” regarding the afterlife, we explore how the archetypes of eternity and transcendence continue to function within the psyche. The argument advanced is that, although the literalness of religious narratives about death has been deconstructed by critical scrutiny, it is possible to achieve a “second naiveté” in the face of these symbols. Consequently, the representation of the afterlife ceases to be seen as a concrete metaphysical geography and is understood as an objective psychological reality, fundamental to the teleological process of Individuation, especially in the transition to the second half of life. Drawing on bibliographic research and hermeneutical analysis, we show how the symbolic re-signification of death enables the psyche to integrate

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Cientista da religião, psicanalista, pós-graduado em psicologia analítica. Mestre em Ciência da Religião pela UFJF, linha de pesquisa Psicologia da Religião. E-mail: tollendal@yahoo.com.



mortality's mystery, transforming the anguish of finitude into an experience of meaning and transcendence.

Keywords: Death; Analytical Psychology; Broken myth; Second naivete; Hermeneutics.

Introdução

A consciência da própria finitude ergue-se como o desafio existencial e filosófico mais radical da experiência humana. Desde os primórdios da civilização, as culturas elaboraram narrativas complexas para lidar com o mistério da morte, construindo mitologias escatológicas que conferiam sentido ao aparente absurdo do desaparecimento. Na modernidade, contudo, a hegemonia do paradigma empírico-racional provocou um esvaziamento dessas narrativas tradicionais, de modo que a mentalidade contemporânea encontra imensa dificuldade em acessar os mitos da vida após a morte em sua acepção literal (Tillich, 1985, p. 35-38). Quando a linguagem religiosa perde sua capacidade de fornecer um contorno simbólico sustentável para o abismo da mortalidade, a morte tende a ser encarada estritamente como uma falência biológica e um absurdo ontológico. Esse esvaziamento priva o indivíduo do sentido necessário para o enfrentamento de sua terminalidade, gerando um vazio existencial que a medicina e a técnica, por mais avançadas que sejam, não conseguem preencher.

Diante desse cenário, a Ciência da Religião é convocada a investigar caminhos hermenêuticos que permitam compreender a transcendência sem exigir do pesquisador o abandono do rigor intelectual ou um retorno a posturas dogmáticas ingênuas. Trata-se de uma tarefa que exige tanto o compromisso com os métodos acadêmicos (como análise histórica, comparativa e crítica das fontes) quanto a sensibilidade do próprio cientista da religião para reconhecer e interpretar as questões últimas que mobilizam a existência humana - por exemplo, o sentido da vida, a experiência do sagrado, o sofrimento, a morte e a busca por plenitude. Esta disciplina, por sua natureza interdisciplinar, oferece ferramentas conceituais para abordar o fenômeno religioso em sua complexidade, articulando perspectivas psicológicas (como as dinâmicas da crença e da experiência subjetiva), filosóficas (como a análise da linguagem religiosa e da metafísica) e teológicas (como os sistemas doutrinários e suas hermenêuticas internas), sem cair em reducionismos que ignorem a especificidade do religioso.

Do ponto de vista metodológico, a articulação entre Jung, Tillich e Ricoeur orienta-se por dois critérios: afinidade temática (todos tratam do símbolo diante do



incondicionado) e complementaridade funcional (psicologia, teologia e hermenêutica operam em níveis distintos mas comunicáveis). Não se busca uma síntese eclética, mas uma aproximação controlada por esses eixos comuns.

Assim, os objetivos desta pesquisa são: analisar a concepção junguiana da vida após a morte como realidade arquetípica essencial à teleologia da psique; articular o conceito de mito quebrado com a experiência contemporânea da finitude; e propor o alcance de uma segunda ingenuidade hermenêutica perante os símbolos escatológicos. Evidencia-se, portanto, que as imagens de transcendência, quando ressignificadas, são instrumentos simbólicos fundamentais para a consumação do processo de individuação e para a afirmação do sentido da vida diante de seu próprio fim. A hipótese central que orienta nosso trabalho é a de que a crise de sentido diante da morte na contemporaneidade não decorre da obsolescência dos símbolos religiosos, mas sim da incapacidade de interpretá-los adequadamente, e que uma hermenêutica que articule a profundidade psicológica dos arquétipos com a honestidade intelectual da crítica moderna pode restaurar a função vital desses símbolos sem incorrer em ingenuidade ou fundamentalismo.

1. Desenvolvimento

Para estruturar o desenvolvimento com a profundidade e o rigor exigidos, a presente seção foi dividida em cinco eixos temáticos que correspondem diretamente aos objetivos traçados, seguindo uma progressão linear: parte-se da pergunta psicológica sobre a necessidade de mitos (Jung), passa-se pela desliteralização teológica (Tillich) e pela reapropriação hermenêutica (Ricoeur), para então articular as tensões entre os autores e, por fim, extrair implicações práticas. Esta organização garante que a progressão argumentativa flua da constatação psicológica da finitude até a sua resolução hermenêutica, passando pela análise do diagnóstico cultural contemporâneo e pela proposição de uma via interpretativa que reconcilia a necessidade de sentido com as conquistas da racionalidade crítica.

1.1 A teleologia da finitude: por que a psique precisa de mitos sobre a morte?

A compreensão da morte na obra de Carl Gustav Jung afasta-se radicalmente de uma visão estritamente patologizante ou niilista, estabelecendo bases epistemológicas



para compreender o fim da vida não como um dogma teológico ou um evento biológico verificável, mas como uma realidade psíquica objetiva. Na perspectiva da Psicologia Analítica, o inconsciente não compreende a mortalidade de forma absoluta, pois suas estruturas operam em um estrato onde o tempo e o espaço são relativos, manifestando-se como se a vida corporal não fosse o limite final (Jung, 2014, § 813-815). Assim, a finitude impõe à psique a necessidade inata de produzir imagens simbólicas que transcendam o limite material empírico.

Para compreender adequadamente essa posição junguiana, é necessário situá-la no contexto mais amplo de sua teoria da psique. Jung concebe a psique como um sistema autorregulador que tende à totalidade, um processo que ele denominou de Individuação. Esse processo envolve a integração progressiva dos conteúdos inconscientes na consciência, de modo que o ego, que na primeira metade da vida exerce uma função adaptativa predominante, precisa gradualmente ceder espaço a uma instância mais abrangente: o Si-mesmo. Nessa arquitetura teórica, a morte não aparece como uma ameaça externa à integridade psíquica, mas como parte integrante do próprio movimento teleológico da psique em direção à sua completude.

Neste sentido, nosso artigo investiga a morte a partir de uma ótica profundamente teleológica. O amadurecimento psicológico exige que a existência seja compreendida em suas diferentes fases: se a primeira metade da vida se volta para a expansão e estruturação do ego, pelo enraizamento social e adaptação ao mundo exterior, a segunda metade deve orientar-se de volta ao mundo interior, tendo a própria morte como seu objetivo culminante (Jung, 2014, § 787, 800, 803). A negação do limite biológico e a ausência de uma elaboração simbólica para o término da existência geram rigidez defensiva, comprometendo a plenitude do percurso de individuação. A morte, portanto, é analisada como uma meta essencial, exigindo que o ego se prepare para sua dissolução diante da vastidão do Si-mesmo.

Essa concepção tem implicações profundas para a compreensão do desenvolvimento humano ao longo do ciclo vital. Na primeira metade da vida, a psique está voltada para a construção de uma identidade sólida, para a realização profissional, para a constituição de vínculos afetivos e para a adaptação às demandas sociais. Trata-se de um período de expansão, no qual o ego exerce sua função de modo predominante. Contudo, a transição para a segunda metade da vida - frequentemente marcada por crises



existenciais, pela saída dos filhos de casa, pela aposentadoria ou pela perda de figuras significativas - exige uma reorientação radical. A libido, que antes se projetava no mundo externo, precisa ser retirada e redirecionada para o interior. É nesse contexto que a questão da morte emerge como uma questão psicológica central.

Para a Psicologia Analítica, o ciclo vital não se encerra na mera decadência orgânica, mas possui uma intencionalidade própria. Como visto, a transição para a segunda metade da vida exige uma profunda reorientação da libido (Jung, 2014, § 778, 787, 798). Nesse estágio, a psique passa a demandar uma introversão de valores, e a morte, antes vista como um acidente trágico ou um fim abrupto, consolida-se como o objetivo teleológico natural da existência (Jung, 2014, § 778, 798, 800, 803). Negar essa trajetória, apegando-se aos valores da juventude e recusando a construção de um sentido para o fim, resulta em um enrijecimento neurótico que priva o processo de individuação de sua totalidade.

Para lidar com o abismo da mortalidade, a razão estritamente moderna e literalizante revela-se insuficiente, tornando imperativo o resgate da função mítica. O ser humano necessita nutrir um mito da morte, pois os arquétipos fornecem as matrizes imaginativas que permitem à psique suportar o impacto ontológico do fim (Jung, 2016, p. 319). A obra de Jung, especialmente em seus escritos tardios, dedica uma atenção particular à questão da morte como um problema psicológico fundamental. Em *Memórias, Sonhos, Reflexões* (2016), Jung dedica um capítulo inteiro à reflexão sobre a vida após a morte, afirmando que, para além de qualquer crença dogmática, o inconsciente se comporta como se a consciência não terminasse com a morte do corpo. Essa constatação, oriunda de décadas de prática clínica e da análise de fenômenos oníricos, coloca a questão da finitude no centro do processo de individuação, entendido como a realização plena da totalidade psíquica.

Para sustentar a consciência diante do abismo de sua própria dissolução, o inconsciente mobiliza suas estruturas mais profundas. Jung observou que o inconsciente não se comporta como se a morte corporal fosse um limite absoluto. Pelo contrário, em camadas mais profundas, a psique parece ignorar as categorias de tempo e espaço, manifestando imagens que sugerem uma continuidade ontológica (Jung, 2014, § 809, 813-815). Assim, a finitude impõe à psique a necessidade inata de produzir imagens simbólicas que transcendam o limite material empírico. O ser humano é impelido a



formular o que Jung chamou de “mito da morte”, pois os arquétipos fornecem o continente imaginativo necessário para que o ego suporte o terror da finitude biológica sem se desintegrar (Jung, 2016, p. 319).

A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung oferece um arcabouço fecundo para essa investigação, ao postular que o inconsciente parece ignorar o limite absoluto imposto pela mortalidade, comportando-se, em seus estratos mais profundos, como se a vida psíquica não estivesse submetida unicamente ao tempo e ao espaço físicos (Jung, 2014, § 813-815). Nessa perspectiva, a finitude não é um mero acidente biológico, mas um pressuposto teleológico intrínseco ao desenvolvimento humano. A maturação exigida na segunda metade da vida pressupõe que a consciência redirecione sua energia do mundo exterior para o mundo interior, tendo, assim, a própria morte como sua meta culminante (Jung, 2014, § 785, 798-803). Segundo Jung (2016), para suportar a iminência dessa dissolução do ego, a psique necessita vitalmente formular ou reconectar-se a um “mito da morte”, pois os arquétipos fornecem imagens auxiliares indispensáveis para guiar o sujeito diante do desconhecido.

Ora, o problema da morte deveria constituir o “centro de interesse” essencial para o homem que está envelhecendo, como também a oportunidade de familiarizar-se precisamente com essa possibilidade. Uma inelutável interrogação lhe é colocada e é necessário uma resposta de sua parte. Para esse fim ele deveria dispor de um mito da morte, porque a “razão” só lhe oferece o fosso escuro no qual está prestes a entrar; o mito poderia colocar sob seus olhos outras imagens, imagens auxiliares e enriquecedoras da vida no país dos mortos. Quem acredita nisso ou lhe concede algum crédito tem tanta razão como aquele que não crê. Mas aquele que nega avança para o nada; o outro, o que obedece ao arquétipo, segue os traços da vida até a morte. Certamente um e outro estão na incerteza, mas um vai contra o instinto, enquanto o outro caminha com ele, o que constitui uma diferença e uma vantagem para o segundo (Jung, 2016, p. 319).

O foco da análise, enquadrado no rigor da Ciência da Religião, não é comprovar a existência metafísica de um além, mas demonstrar que a formulação de mitos escatológicos atende a uma demanda terapêutica e vital do inconsciente (Jung, 2016, p. 315). Ao tratar o Além como uma projeção arquetípica necessária, buscamos demonstrar como os símbolos de transcendência atuam estruturando o sentido da vida no presente.

Reconhecemos, no entanto, que a afirmação de que a psique “exige” mitos sobre a morte não deve ser tomada como um fato psicológico definitivamente comprovado, pois



o próprio Jung reconhecia o caráter hipotético e especulativo de suas proposições sobre a vida post-mortem. Em suas reflexões tardias, Jung adota uma postura epistemologicamente cautelosa ao afirmar que “não vejo como contestar que ao menos uma parte de nossa existência psíquica se caracteriza por uma relatividade de espaço e tempo” (Jung, 1973, n.p.), qualificando imediatamente essa observação como derivada de material empírico que não permite generalizações definitivas. Mais significativamente, ao discutir a necessidade de um mito da morte, Jung estabelece uma simetria epistemológica fundamental: “Certamente, tanto um quanto o outro estão na incerteza, mas um vai ao encontro de seu instinto, ao passo que o outro caminha com ele, o que constitui uma diferença e uma vantagem importante em favor do segundo” (Jung, 1973). Esta formulação revela que a “exigência” mítica é, na verdade, uma aposta existencial fundamentada na observação clínica de que certas atitudes diante da morte correlacionam-se com melhor adaptação psicológica na velhice, uma necessidade de natureza pragmática e hermenêutica, não uma lei universal da psique.

Cabe ainda destacar que a abordagem junguiana da morte não se confunde com uma mera teoria do consolo ou com uma tentativa de negar a realidade da finitude. Pelo contrário, Jung insiste que o enfrentamento autêntico da morte exige que o indivíduo olhe para o abismo sem ilusões, mas também sem se deixar paralisar pelo terror. O mito, nesse contexto, não funciona como um véu que encobre a realidade, mas como uma lente que permite enxergar para além dos limites da percepção ordinária. A questão não é, portanto, “o que acontece após a morte?”, pergunta que ultrapassa os limites do conhecimento humano, mas sim “como posso viver de modo que a morte seja integrada como parte de minha existência, e não como uma interrupção violenta?”.

1.2 O mito quebrado: como Tillich desliteraliza a escatologia?

Apesar da necessidade psíquica inata de formulação mítica diante da morte, o sujeito moderno encontra-se imerso em uma profunda crise de sentido, diagnosticada a partir do embate entre a racionalidade moderna e a linguagem religiosa. A mentalidade contemporânea, balizada pelo pensamento científico e empírico, tendeu a interpretar os símbolos escatológicos - como o juízo final, o paraíso e a própria continuidade da alma - de maneira estritamente literal e espacial. Quando o escrutínio crítico demonstra a inviabilidade material dessas narrativas - evidenciando que o “céu” não possui



localização física e a “eternidade” não se mede pelo tempo linear -, o mito “morre” para a consciência moderna, deixando o sujeito desamparado na busca por sentido diante do abismo de sua própria mortalidade. Tillich (2003) nos adverte que o símbolo da “Vida eterna” retira seu material da finitude temporal e espacial, mas não significa uma continuação infinita e linear das categorias existenciais. É preciso, portanto, oferecer uma alternativa à imaginação primitiva e supersticiosa do *eschaton*, seja em sentido individual ou universal (Tillich, 2003, p. 8, 120). A insuficiência dessa leitura literal gera uma angústia profunda, pois suprime o único vocabulário historicamente capaz de articular a transcendência diante do fim.

Para superar esse impasse sem regredir a um dogmatismo ingênuo, nossa pesquisa articula o conceito de “mito quebrado”: trata-se de narrativas que tiveram sua literalidade espacial, histórica ou material rompida pela racionalidade crítica, mas que foram compreendidas estritamente como mito; sua pretensão de ser uma verdade científica, objetiva ou histórica foi rompida, mas elas não perderam sua eficácia teológica e psicológica em apontar para a dimensão do incondicionado (Tillich, 1985, p. 37-38). A desconstrução da literalidade imposta pela modernidade não deve resultar no abandono do símbolo, mas na sua transformação. Para que o sujeito moderno possa se apropriar da profundidade integradora dessas imagens, faz-se imperativo adotar uma nova postura interpretativa diante do sagrado. Como adverte Tillich (2003), é vão o intento radical de demitizar a religião; o que se deve fazer é “desliteralizar” as narrativas para aqueles que exigem a aplicação de critérios racionais ao significado dos símbolos religiosos, libertando o símbolo para apontar genuinamente para essa realidade última (Tillich, 2003, p. 156).

No contexto da finitude e da morte, quebrar o mito significa purificá-lo de sua roupagem material limitante, reconhecendo que as imagens do além são projeções simbólicas da preocupação última do ser humano com a eternidade. Ao libertar o símbolo escatológico da exigência de comprovação empírica, liberta-se seu verdadeiro núcleo de sentido, permitindo que a transcendência seja reconhecida não como uma geografia metafísica exata, mas como uma realidade objetiva e atuante na psique.

Um mito que é entendido como mito, sem ser rejeitado ou substituído, pode ser chamado de “mito quebrado”. Em conformidade com a sua essência, o cristianismo precisa rejeitar todo mito não-quebrado; pois isso está baseado no primeiro mandamento, no reconhecimento de Deus



como Deus e na rejeição de todo tipo de idolatria. Todos os elementos mitológicos presentes na Bíblia, na doutrina e na liturgia precisam ser reconhecidos como tais. Mas eles deveriam ser mantidos em sua forma simbólica, e não ser substituídos por fórmulas científicas. Pois não há substitutos para símbolos e mitos, eles são a linguagem da fé (Tillich, 1985, p. 37).

É nesse contexto de tensão entre razão e símbolo que o conceito de mito quebrado elaborado por Paul Tillich demonstra sua potência heurística para a Ciência da Religião. Quebrar um mito não significa descartá-lo ou reduzi-lo a uma falsidade histórica. Pelo contrário, um mito é quebrado quando sua pretensão de ser uma verdade material e empírica é rompida, mas ele é mantido e purificado em sua capacidade de apontar para a dimensão do incondicionado. A aceitação da morte empírica exige mitos quebrados para que o indivíduo não regrida a um dogmatismo insustentável (Tillich, 1985, p. 37-38). Ao aceitar que as imagens religiosas sobre a vida após a morte são representações simbólicas da preocupação última do ser humano com a eternidade - e não descrições espaciais do além -, o sujeito moderno pode reintegrar o mistério do fim da vida sem violentar sua integridade intelectual.

Tillich (1987, p. 40-60), em sua teologia sistemática, desenvolve uma abordagem que ele denomina de “teologia da cultura”, na qual busca mostrar como as dimensões últimas da existência se expressam não apenas nas religiões institucionalizadas, mas também na arte, na filosofia e nas estruturas sociais. Seu conceito de mito quebrado insere-se nesse esforço de reinterpretar as narrativas religiosas de modo a preservar seu conteúdo de verdade existencial sem recair em literalismos incompatíveis com o conhecimento contemporâneo. No que se refere especificamente à escatologia, Tillich argumenta que os símbolos do juízo final, da ressurreição e da vida eterna não devem ser entendidos como descrições de eventos futuros no tempo, mas como expressões simbólicas da dimensão eterna que atravessa toda experiência humana.

Dessa forma, nossa análise procura demonstrar que a experiência contemporânea da finitude exige mitos quebrados para que o indivíduo não caia no ceticismo paralisante de um lado, ou no fundamentalismo alienante do outro (Tillich, 1985, p. 69). Compreender os símbolos escatológicos como linguagens da preocupação última, e não como mapas de um além material, permite ao sujeito contemporâneo acolher o mistério da morte sem trair as exigências da razão crítica. O mito quebrado atua como uma ponte hermenêutica vital: ele resguarda a profundidade simbólica necessária para o



enfrentamento da finitude, libertando a experiência da transcendência das amarras de uma literalidade insustentável.

Cumpre reconhecer, contudo, que o diagnóstico da “mentalidade moderna” aqui apresentado não se aplica uniformemente a todos os estratos da sociedade contemporânea. Se por um lado é correto afirmar que a *intelligentsia* secularizada² e os círculos acadêmicos influenciados pelo paradigma empírico-racional experimentaram a “quebra” da literalidade escatológica, por outro lado o cenário religioso atual é marcado pelo crescimento vigoroso de formas de religiosidade que operam precisamente no registro da literalidade que a modernidade crítica pretensamente teria superado. O fundamentalismo religioso, em suas múltiplas variantes, insiste na interpretação literal das escrituras, incluindo suas descrições escatológicas do paraíso e do inferno (Armstrong, 2001, p. 5-10). Simultaneamente, o espiritualismo alternativo frequentemente recupera narrativas de reencarnação e comunicação com os mortos sem submetê-las ao crivo da suspeita hermenêutica (Hanegraaff, 1998, p. 450). Nosso artigo não ignora essas tensões, mas reconhece que a hermenêutica do mito quebrado descreve menos a situação real de todos os sujeitos contemporâneos do que prescreve um caminho possível para aqueles que, tendo atravessado a crítica moderna, recusam tanto o retrocesso ao literalismo fundamentalista quanto o abandono niilista da dimensão simbólica.

A relevância dessa abordagem para a contemporaneidade não pode ser subestimada. Vivemos em uma época marcada por duas tendências opostas, ambas problemáticas: de um lado, o fundamentalismo religioso que insiste na literalidade das narrativas escatológicas e recusa qualquer diálogo com a crítica moderna; de outro, o ceticismo radical que reduz a religião a mera superstição e despreza sua capacidade de gerar sentido. O conceito de mito quebrado oferece uma terceira via, que reconhece a validade da crítica moderna sem, contudo, abandonar a riqueza simbólica da tradição religiosa. Trata-se de uma posição que exige maturidade intelectual e coragem existencial: a coragem de olhar para o abismo da mortalidade sem ilusões, mas também sem desespero, confiando que os símbolos religiosos, quando devidamente interpretados, ainda podem falar à condição humana.

² O termo *intelligentsia* refere-se ao estrato de intelectuais críticos da ordem estabelecida, historicamente associado ao ateísmo e ao materialismo. A expressão “*intelligentsia* secularizada” designa aqueles que, no processo de modernização, distanciaram-se das cosmovisões religiosas tradicionais, adotando pressupostos racionais e científicos que recusam explicações transcendentais (Manchester, 2008, p. 213-215).



1.3 A segunda ingenuidade: como Ricoeur reapropria o símbolo após a quebra?

O desenvolvimento deste terceiro objetivo culmina na proposta de reapropriação hermenêutica dos símbolos escatológicos por meio do conceito de “segunda ingenuidade” (ou segunda inocência). Após a racionalidade moderna ter exercido sua função desmistificadora, quebrando a compreensão literal e dogmática dos mitos de vida após a morte, o sujeito depara-se com o que se pode chamar de “deserto da crítica”, onde a linguagem religiosa parece ter perdido sua eficácia imediata. No entanto, a hermenêutica filosófica demonstra que essa desconstrução é uma etapa necessária, mas não a morada final do pensamento. É possível ultrapassar o estágio da suspeita metodológica e reencontrar a espessura do sagrado, não mais por meio de uma crença pré-crítica e imediata (a primeira ingenuidade), mas através de uma fé pós-crítica mediada pela interpretação (Ricoeur, 1988, p. 282-292).

Para consolidar esse movimento articulatório, nosso artigo ancora-se na hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, defendendo que a superação do niilismo frente à finitude exige a travessia da suspeita metodológica em direção a uma “segunda ingenuidade” (Ricoeur, 1988, p. 293). É por meio dessa segunda inocência, que não recusa a crítica, mas a ultrapassa pela via da interpretação, que se torna possível escutar novamente o que o símbolo religioso da morte e da ressurreição “dá que pensar” (Ricoeur, 1988, p. 283). A hermenêutica ricoeuriana oferece, assim, um caminho para reconciliar a honestidade intelectual da modernidade com a necessidade existencial de sentido diante da morte.

O símbolo dá que pensar. Esta máxima que me atrai há muito tempo dita duas coisas: o símbolo dá; mas o que ele dá é o que pensar, algo a ser pensado. (...) Em todo caso, é da própria crítica que esperamos o restabelecimento de uma segunda ingenuidade. Não podemos mais viver, com as grandes cosmologias, a crença ingênua do homem primitivo; mas podemos sempre, através da interpretação, ouvir de novo. (Ricoeur, 1992, p. 356).

A passagem da literalidade ingênua para a compreensão do mito quebrado exige uma rigorosa travessia hermenêutica. A desconstrução moderna, marcada pela “escola da suspeita”, que inclui nomes como Marx, Nietzsche e Freud, inaugurou um deserto crítico onde o sentido religioso parece ter evaporado. No entanto, a filosofia hermenêutica aponta que é possível e necessário avançar para o que Paul Ricoeur denomina de segunda



ingenuidade (Ricoeur, 1988, p. 293). Se a primeira inocência era a crença pré-crítica e literal na narrativa, a segunda ingenuidade é uma fé pós-crítica, mediada pela interpretação, que se deixa tocar novamente pela espessura ontológica do símbolo.

Ricoeur desenvolve essa noção em diálogo com a psicanálise e com a fenomenologia da religião. Para ele, o caminho da hermenêutica não consiste em escolher entre a suspeita e a fé, mas em atravessar a suspeita para chegar a uma fé mais madura, capaz de incorporar as conquistas da crítica. No contexto específico da escatologia, isso significa que não podemos simplesmente retornar à crença ingênua no céu literal e na ressurreição carnal, mas também não podemos abandonar os símbolos que por séculos ajudaram os seres humanos a enfrentar a morte. O que se impõe é uma interpretação que preserve o poder de sentido desses símbolos, sem ignorar o que a crítica moderna nos ensinou sobre sua natureza simbólica.

Essa nova atitude interpretativa baseia-se na célebre premissa de que “o símbolo dá que pensar” (Ricoeur, 1988, p. 294). Diante do abismo incontornável da mortalidade, os símbolos de morte, passagem e ressurreição deixam de ser lidos como descrições empíricas ou relatos históricos do devir material. Em vez disso, passam a ser vivenciados intimamente como doadores de sentido existencial. A segunda ingenuidade permite que o indivíduo seja novamente tocado pelo poder transcendente e curativo do mito, acolhendo sua profundidade arquetípica - o que dialoga perfeitamente com a teleologia junguiana - sem precisar violentar as conquistas e o rigor da racionalidade moderna. O símbolo escatológico atua, assim, não como uma promessa ilusória de fuga da finitude, mas como a própria linguagem estruturante através da qual a finitude é assumida, suportada e transfigurada.

Neste estágio hermenêutico, a máxima de que o símbolo dá o que pensar ganha plena força. Os símbolos de vida após a morte, ressurreição e eternidade, uma vez purificados de sua roupagem literal pelo crivo da racionalidade, voltam a falar à psique humana não como ilusões consolatórias, mas como a única linguagem capaz de circunscrever o mistério. A transcendência deixa de ser buscada na extensão infinita do tempo biológico e passa a ser experienciada como uma profundidade psíquica e espiritual. Alcançar essa segunda ingenuidade perante o abismo da finitude permite que os arquétipos junguianos voltem a atuar de forma viva e curativa na consciência. Dessa forma, a morte é ressignificada: o indivíduo não é esmagado pelo fim corpóreo, mas



acolhe a finitude como o horizonte necessário contra o qual a verdadeira individuação e o sentido da existência se delineiam.

Buscamos demonstrar com nossa pesquisa que a Ciência da Religião encontra nesta chave hermenêutica um caminho rigoroso para tratar a transcendência na contemporaneidade. Restaurar a capacidade dos mitos sobre o além de gerar sentido diante da morte não significa retroceder a uma ontologia literal do pós-vida, mas sim reconhecer a realidade objetiva dessa experiência interpretativa, ou seja, reconhecer que ela é real para o sujeito nas dimensões psicológica e espiritual humana. A angústia paralisante diante da mortalidade é apaziguada pela imersão em uma teia simbólica que religa o sujeito ao incondicionado, consolidando a aceitação do fim da vida biológica como um rito de passagem hermenêutico e uma etapa imprescindível para a individuação integral.

É precisamente esse horizonte interpretativo - a segunda ingenuidade - que permite aos arquétipos junguianos voltar a atuar de forma viva e curativa na consciência, sem precisar violentar as conquistas e o rigor da racionalidade moderna. Encontramos nesta interpretação um caminho rigoroso para tratar a transcendência na contemporaneidade. Restaurar a capacidade dos mitos sobre o além de gerar sentido não significa retroceder a uma ontologia literal do pós-vida, mas sim reconhecer a realidade objetiva dessa experiência na dimensão espiritual humana (Ricoeur, 1988, p. 370-384). A transcendência deixa de ser buscada na extensão infinita do tempo biológico e passa a ser experienciada como uma profundidade psíquica. Dessa forma, a morte é ressignificada: o indivíduo acolhe a finitude como o horizonte necessário contra o qual a verdadeira individuação e o sentido da existência se delineiam.

1.4 Articulação entre Jung, Tillich e Ricoeur: convergências e tensões

Na Psicologia Analítica, a “função transcendente” atua como o mecanismo mediador por excelência entre as instâncias consciente e inconsciente, consolidando-se como o motor central do processo de individuação. Ela não se caracteriza como uma função básica elementar, mas como um processo dinâmico e complexo que emerge organicamente da tensão dialética entre atitudes psíquicas opostas (Jung, 2014, § 131, 145, 189). No contexto da finitude e da aproximação da morte, essa dinâmica revela-se crucial: o ego consciente, frequentemente aterrorizado pela iminência do fim biológico e



pelo esvaziamento de sentido, entra em conflito direto com o inconsciente, que, compensatoriamente, produz imagens arquetípicas de eternidade e continuidade. A função transcendente opera exatamente neste hiato doloroso, sintetizando essas correntes antagônicas por meio da produção de um novo símbolo mediador vivo (Jung, 2014, § 181, 189, 796, 809, 815). É este símbolo, capaz de unir a limitação temporal da consciência à profundidade atemporal do inconsciente, que oferece ao sujeito a possibilidade de transcender a paralisia imposta pela racionalidade estrita, integrando o abismo da mortalidade à totalidade de seu percurso existencial.

A função transcendente atua, portanto, criando símbolos escatológicos que atendem a uma demanda terapêutica e vital do inconsciente (Jung, 2016, p. 315). Novamente, o foco de nossa análise não é comprovar a existência metafísica de um além, mas demonstrar que a formulação dessas narrativas não visa atestar empiricamente a eternidade, mas sim garantir a saúde psíquica e a plenitude de sentido no presente. Ao tratar o além como uma projeção arquetípica necessária, revela-se como os símbolos de transcendência preparam o indivíduo para a consumação de sua totalidade.

Convém notar, no entanto, que a articulação teórica entre Jung e Ricoeur não se realiza sem tensões epistemológicas significativas, as quais não podem ser ignoradas. Embora seja possível identificar afinidades temáticas entre a noção junguiana de arquétipo e a hermenêutica ricoeuriana do símbolo, a fenomenologia de Paul Ricoeur mantém reservas em relação à psicologia analítica. Ricoeur situa-se na tradição da “hermenêutica da suspeita”, acolhendo a psicanálise freudiana como uma “arqueologia do sujeito” que desmascara as ilusões da consciência (Ricoeur, 1988, p. 20, 27, 104). Contudo, conforme interpretação de Romanyshyn (2025, p. 35-47), Ricoeur teria apresentado uma crítica radical às ideias de Jung, qualificando-as como problemáticas precisamente porque Jung eliminaria a tensão constitutiva entre consciência e inconsciente, substituindo-a por uma continuidade harmoniosa que a fenomenologia não pode endossar. Enquanto a hermenêutica de Ricoeur opera na tensão entre o símbolo que “dá o que pensar” e a suspeita que desconfia de sua superfície aparente, a psicologia analítica tenderia a uma hermenêutica da “amplificação” que propõe paralelos funcionais entre materiais pessoais e conteúdos transpessoais sem submetê-los ao mesmo crivo radical da suspeita (Fredericksen, 2010, p. 193-208).



Reconhecer estas tensões não invalida o esforço de articulação, apenas exige que se entenda essa interlocução teórica como uma ponte contextual e limitada, e não como um sistema fechado; convida o leitor a compreendê-lo como uma aproximação provisória e situada, não como uma síntese definitiva. Cabe ainda destacar que essa proposta hermenêutica não se limita ao âmbito individual, mas possui também implicações culturais e sociais. Uma cultura que aprendeu a interpretar seus símbolos escatológicos como mitos quebrados e a cultivar uma segunda ingenuidade diante deles é uma cultura capaz de integrar a morte em seu horizonte simbólico sem recorrer ao fundamentalismo ou ao niilismo. Trata-se, em última instância, de uma contribuição para a construção de uma sociedade mais madura, na qual os rituais de passagem e as narrativas de sentido possam continuar a desempenhar seu papel estruturante, mesmo após a dissolução das cosmologias pré-modernas.

1.5 Implicações práticas: da hermenêutica à atitude existencial diante da morte

A travessia hermenêutica proposta até este ponto - da constatação da finitude na psicologia junguiana ao diagnóstico do mito quebrado em Tillich, culminando na segunda ingenuidade de Ricoeur - não se exaure no âmbito especulativo. Cumpre agora indagar: como essa articulação teórica se traduz em atitudes concretas diante da experiência da morte? Se o símbolo escatológico, uma vez purificado de sua literalidade, continua a “dar que pensar”, quais seriam as implicações para o modo como o indivíduo contemporâneo vive, ritualiza e elabora a finitude?

Uma primeira implicação diz respeito à reabilitação do rito fúnebre em sua função simbólica, e não mais como mera convenção social ou mecanismo de negação. A modernidade tardia testemunhou um progressivo esvaziamento dos rituais de despedida: o moribundo é removido para instituições hospitalares, o corpo é rapidamente cremado ou enterrado em cerimônias cada vez mais breves, e o luto é patologizado como “transtorno” a ser superado no menor tempo possível (Bauman, 2008, p. 24-51). A hermenêutica da segunda ingenuidade, ao contrário, convida a uma reintegração do rito como espaço de elaboração simbólica. O rito fúnebre não precisa mais afirmar literalmente a ressurreição do corpo ou a ascensão da alma a um céu geograficamente localizado; sua eficácia simbólica reside na capacidade de marcar uma passagem, de



oferecer um continente coletivo para a dor individual, de permitir que a comunidade testemunhe a perda e se reorganize em torno dela. Trata-se de uma compreensão do rito inspirada na antropologia de Arnold van Gennep (2011, p. 15-26), para quem os ritos de passagem não descrevem uma realidade metafísica, mas performativamente criam a própria transição que celebram.

Uma segunda implicação, de natureza mais existencial, concerne à atitude do indivíduo diante de sua própria morte. O filósofo Martin Heidegger (2005, p. 240-268), em *Ser e Tempo*, formulou a noção de que o ser humano é o único ente que pode se relacionar com sua própria morte como uma possibilidade sempre iminente. O “ser-para-a-morte” (*Sein-zum-Tode*) não é, para Heidegger, uma convocação ao desespero ou ao niilismo, mas justamente o oposto: é a antecipação da morte que torna possível uma existência autêntica, na qual o sujeito não se perde nas ocupações cotidianas e nas distrações do “impessoal” (*das Man*). A hermenêutica da segunda ingenuidade dialoga produtivamente com esta perspectiva heideggeriana. Se a morte é assumida não como um evento futuro a ser temido ou negado, mas como o horizonte teleológico que confere urgência e seriedade à vida, então o símbolo escatológico ressignificado atua como um dispositivo de autenticação existencial. Diferentemente da abordagem heideggeriana, no entanto, nossa proposta não abandona o sujeito a uma luta solitária com a finitude, mas oferece o recurso da tradição simbólica - ainda que interpretada hermeneuticamente - como um repertório de imagens e narrativas que podem sustentar o indivíduo nessa travessia.

Uma terceira implicação, frequentemente negligenciada, é a dimensão ético-social do morrer. A tanatologia contemporânea, especialmente a partir dos trabalhos pioneiros de Elisabeth Kübler-Ross (2005, p. 7), demonstrou que as atitudes diante da morte não são meramente individuais, mas profundamente moldadas por fatores culturais, econômicos e institucionais. A negação moderna da morte, denunciada por Kübler-Ross como um traço patológico da sociedade ocidental, manifesta-se na medicalização excessiva do processo de morrer, no isolamento do paciente terminal e na recusa em discutir abertamente o tema. A hermenêutica do mito quebrado oferece um antídoto a essa negação, não pelo retorno a uma religiosidade literal, mas pela restauração de uma linguagem simbólica compartilhada que permite à sociedade falar da morte sem tabu e sem cinismo. Movimentos contemporâneos como o “*death positive movement*”



(movimento morte positiva) encarnam precisamente essa intuição, ao promoverem conversas abertas sobre a finitude, rituais funerários ecológicos e a presença da criança no processo de luto (Order of the Good Death, s.d, n.p.).

Resta ainda mencionar a contribuição da psicologia existencial, particularmente na formulação de Irvin Yalom (2008, p. 25-40), para quem a consciência da morte, quando integrada em vez de suprimida, atua como um “despertador” que intensifica o apreço pela vida. A segunda ingenuidade, neste contexto, pode ser compreendida como o estágio psicológico no qual o indivíduo não mais precisa negar a morte (atitude da primeira inocência, que simplesmente a ignora) nem sucumbir a ela (atitude niilista), mas pode habitá-la como fonte de significado. O símbolo religioso, reinterpretado hermeneuticamente, funciona como um mediador dessa integração, permitindo que o sujeito diga “sim” à finitude sem que este “sim” seja um mascaramento da realidade.

Neste sentido, a proposta aqui delineada alinha-se com as pesquisas contemporâneas em cuidados paliativos que enfatizam a dimensão espiritual do paciente não como um conjunto de crenças a serem respeitadas, mas como uma capacidade hermenêutica a ser cultivada. Estudos recentes indicam que pacientes que conseguem ressignificar simbolicamente sua experiência de finitude - independentemente de aderirem ou não a doutrinas religiosas específicas - apresentam menores índices de desespero existencial e maior qualidade de vida no período que antecede a morte (Breitbart et al., 2015, p. 395-402). A segunda ingenuidade, compreendida como uma competência interpretativa e não como uma adesão dogmática, pode ser incorporada às práticas de cuidado espiritual em contextos hospitalares e comunitários, oferecendo um caminho que respeita tanto a diversidade de trajetórias religiosas quanto a integridade intelectual dos pacientes. Trata-se, pois, de uma abordagem que reconcilia razão e símbolo sem sacrificar nenhum dos dois, oferecendo sentido diante do fim.

Em suma, a hermenêutica da finitude aqui proposta transcende o âmbito acadêmico e se oferece como um recurso para a clínica, para o cuidado pastoral, para a educação e para a própria arte de viver. Sua contribuição não é a de fornecer respostas definitivas sobre o “além”, mas a de restaurar a possibilidade de fazer as perguntas - e de habitá-las - com honestidade intelectual e profundidade espiritual.



Considerações finais

A travessia argumentativa empreendida em nosso texto evidencia que o confronto com a finitude permanece como a questão central para a estruturação do sentido da existência humana. Desde os primórdios da humanidade, a morte tem sido o horizonte último diante do qual as culturas elaboram suas narrativas de sentido. Na modernidade, contudo, esse horizonte foi obscurecido pela crítica que desconstruiu as literalidades escatológicas, mas nem sempre soube oferecer algo em seu lugar. No contexto da modernidade, o esvaziamento das narrativas escatológicas literais reduziu a morte a um evento puramente biológico e a um absurdo ontológico, privando o sujeito contemporâneo de um vocabulário capaz de articular a experiência da transcendência. Diante desse desamparo, a articulação entre a Psicologia Analítica e a hermenêutica filosófico-teológica revela-se um caminho metodológico fecundo para a Ciência da Religião.

Ao resgatar a visão teleológica de Carl Gustav Jung, compreende-se que a morte não é uma interrupção accidental, mas o objetivo intrínseco e natural da segunda metade da vida (Jung, 2014, § 798, 800, 803). A psique humana, como postulou Jung a partir de sua prática clínica, tende a formular mitos sobre a morte para suportar a iminência de sua própria dissolução, recorrendo aos arquétipos para gerar imagens de eternidade que sustentam o processo de individuação (Jung, 2016, p. 319). Contudo, é preciso reconhecer, com o próprio Jung, que esta “exigência” mítica não possui o estatuto de um fato psicológico definitivamente comprovado, mas constitui antes uma hipótese clínico-hermenêutica fundada na observação de que certas atitudes diante da morte correlacionam-se com melhor adaptação psicológica na velhice. Trata-se de uma aposta existencial, não de uma lei universal da psique.

É nesse ponto que a purificação do símbolo pelo conceito de mito quebrado se faz necessária. Reconhecer que a narrativa do além perdeu sua pretensão de verdade empírica e espacial não destrói a sua força estruturante, mas liberta o símbolo para apontar genuinamente para o incondicionado (Tillich, 1985, p. 37-38). Essa quebra metodológica impede o retrocesso a um dogmatismo ingênuo e prepara o terreno para a adoção de uma segunda ingenuidade interpretativa (Ricoeur, 1988, p. 291-293). Por meio dessa segunda inocência, o sujeito moderno ultrapassa o deserto da crítica racionalista e volta a escutar o sentido profundo que o símbolo escatológico dá que pensar.



Esses descompassos teóricos, longe de anularem a proposta, exigem que se encare essa interlocução como uma construção interpretativa contingente e localizada, e não como um sistema acabado. Da mesma forma, o diagnóstico apresentado sobre a “mentalidade moderna” homogeneiza excessivamente um cenário religioso contemporâneo marcado, paradoxalmente, pelo crescimento vigoroso do fundamentalismo literalista e do espiritualismo alternativo, que não passaram pela “quebra” hermenêutica dos mitos. Nosso artigo, portanto, descreve menos a situação real de todos os sujeitos contemporâneos do que prescreve um caminho possível para aqueles que, tendo atravessado a crítica moderna, recusam tanto o retrocesso ao literalismo quanto o abandono niilista da dimensão simbólica.

Conclui-se, portanto, que a transcendência e o sentido diante da morte não residem na negação da finitude ou na esperança literal de uma sobrevivência material, mas na capacidade hermenêutica de integrar simbolicamente o mistério do fim. A Ciência da Religião, ao operar com mitos quebrados e com a segunda ingenuidade, oferece uma resposta madura à angústia da mortalidade, sem jamais esquecer que esta resposta é uma entre outras possíveis e que carrega consigo as marcas de suas próprias limitações teóricas. Ao abraçar a finitude como horizonte teleológico, a consciência ressignifica a própria vida, transformando o abismo da morte no palco definitivo da individuação e da reintegração com o sagrado.

Espera-se que esta reflexão possa contribuir, ainda que modestamente, para o diálogo entre a psicologia profunda e a hermenêutica filosófica no campo da Ciência da Religião. Reconhecemos, contudo, as limitações deste estudo: trata-se de uma investigação teórica, baseada na análise hermenêutica de fontes textuais, que não incluiu pesquisa empírica com sujeitos contemporâneos. Estudos futuros poderiam investigar como essa abordagem hermenêutica se traduz na experiência concreta de pessoas que enfrentam a terminalidade, ou como comunidades religiosas têm reinterpretado suas tradições escatológicas à luz dos desafios da modernidade, bem como examinar se a “segunda ingenuidade” é um estado hermenêutico que pode ser cultivado ou se depende de disposições prévias do sujeito. Tais investigações poderiam enriquecer ainda mais o diálogo entre a teoria e a prática, entre a reflexão acadêmica e a experiência existencial, sem a pretensão de esgotar um tema que, por sua própria natureza, permanecerá sempre aberto à interrogação.



Referências bibliográficas

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BREITBART, William et al. Meaning-centered psychotherapy for cancer patients. In: *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- FREDERICKSEN, Don. Arguments in favour of a Jungian hermeneutic of suspicion. In: HUSKINSON, Lucy (Org.). *Cultivating the Soul*. London: Routledge, 2010.
- HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- JUNG, Carl Gustav. Jung e o pós-morte. *Revista Planeta*, São Paulo, n. 2, 1973. Disponível em: <https://revistaplaneta.com.br/jung-e-o-pos-morte>. Acesso em: 6 abr. 2026.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MANCHESTER, L. *Holy fathers, secular sons: clergy, intelligentsia, and the modern self in revolutionary Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008.
- ORDER OF THE GOOD DEATH. *Death Positive Movement*. [S. l.], s. d. Disponível em: <https://www.orderofthegooddeath.com/death-positive-movement/>. Acesso em: 23 abr. 2026.
- RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: RÉ-S-Editora, 1988.
- ROMANYSHYN, Robert. In the Gap between Phenomenology and Jungian Psychology: Cultivating a Poetics of Psychological Life. In: BROOKE, Roger; GIAMBONINI, Camilla; STICH, Brianna (ed.). *Jungian psychology and the human sciences*. Abingdon: Routledge, 2025.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.



TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

TILLICH, Paul. *Teologia sistematica III: La vita e lo Spirito*. Torino: Claudiana, 2003.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

YALOM, Irvin. *Olhando o sol*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.



Povo Krenak: entre histórias de morte, vida e resistência

Krenak people: between stories of death, life and resistance

Túlio F. Brum de Toledo¹

Resumo: A presente investigação analisa as concepções de morte entre o povo Krenak/Borum, articulando processos históricos de expropriação territorial, práticas funerárias e uma cosmologia de caráter relacional. A partir de revisão bibliográfica e de uma abordagem teórico-etnográfica, o estudo busca compreender a morte não como evento isolado, mas como reorganização de vínculos entre humanos, não humanos, potências/entidades espirituais e território. O trabalho dialoga com o perspectivismo ameríndio proposto por Eduardo Viveiros de Castro, mobilizado não como modelo explicativo fechado, mas como ferramenta crítica para tensionar categorias ocidentais que separam natureza e cultura, corpo e alma, vida e morte. No horizonte Krenak, o sagrado não se configura como instância transcendente apartada do mundo, mas como dimensão imanente que atravessa a paisagem, os corpos e as múltiplas formas de existência. A noção de pessoa, nesse contexto, não se reduz à unidade individual, sendo composta por dimensões anímicas que permanecem em circulação após a dissolução do corpo. Em contraste com a tradição cristã ocidental, que frequentemente associa a morte a julgamento moral e a um além dissociado da realidade sensível, argumenta-se que, entre os Krenak, morrer implica uma reconfiguração da presença no interior do próprio mundo. A morte, assim, não projeta um “pós-vida” separado, mas opera como continuidade e transformação na malha de vínculos da existência.

Palavras-chave: Krenak; Perspectivismo; Morte; Imanência; Prática funerária.

Abstract: This study analyzes conceptions of death among the Krenak/Borum people, articulating historical processes of territorial dispossession, funerary practices, and a relational cosmology. Based on a bibliographical review and a theoretical-ethnographic approach, the research seeks to understand death not as an isolated event, but as a reorganization of bonds among humans, non-humans, spiritual forces, entities, and territory. The article engages with Amerindian perspectivism, as proposed by Eduardo Viveiros de Castro, mobilizing it not as a closed explanatory model, but as a critical tool for challenging Western categories that separate nature and culture, body and soul, life and death. Within the Krenak horizon, the sacred is not configured as a transcendent instance detached from the world, but as an immanent dimension that permeates landscapes, bodies, and multiple forms of existence. In this context, the notion of personhood is not reduced to individual unity, but is composed of animic dimensions that remain in circulation after bodily death. In contrast to the Western Christian tradition, which frequently associates death with moral judgment and an afterlife dissociated from sensible reality, this study argues that, among the Krenak, dying implies a reconfiguration of presence within the world itself. Death, therefore, does not project existence into a

¹ Mestre e Doutorando em Ciência da Religião PPCIR/UFJF. Membro dos grupos de pesquisa: Renatura e Múltiplos PPCIR/UFJF. E-mail: tulio.toledo@hotmail.com. Bolsista Capes.



separate “afterlife,” but operates as continuity and transformation within the web of relations that sustains existence.

Keywords: Krenak; Perspectivism; Death; Immanence; Funerary practices.

Introdução

Grande parte do pensamento ocidental moderno consolidou sua compreensão da morte e do mundo vinculada a um horizonte epistemológico específico, fundado em separações estruturantes entre a Natureza e a humanidade, entre natural e sobrenatural. Essas distinções organizaram não apenas sistemas religiosos, mas também formas de conhecimento que passaram a interpretar outras cosmologias e ontologias a partir de categorias previamente estabilizadas. Noções como “alma”², “salvação”, “pecado” ou “julgamento” frequentemente operam como filtros conceituais aplicados sobre experiências indígenas sem a devida problematização histórica e filosófica. A provocação desse procedimento consiste em evitar converter formas distintas de habitar o mundo em variações imperfeitas de um modelo hegemônico de conhecimento, marcado por uma herança cristã repleta de pressupostos. Nesse sentido, o desafio desta investigação não se limita à descrição de práticas funerárias Krenak, mas envolve a necessidade de tensionar os próprios instrumentos analíticos mobilizados para interpretá-las.

Metodologicamente, a pesquisa se desenvolve a partir de revisão bibliográfica interdisciplinar e de uma abordagem teórico-etnográfica, articulando contribuições da antropologia ameríndia, das discussões contemporâneas sobre animismo e ontologias relacionais, além de produções vinculadas ao próprio pensamento indígena. Autores como Eduardo Viveiros de Castro, Isabelle Stengers e Nurit Bird-David oferecem ferramentas importantes para questionar modelos naturalistas e antropocêntricos que historicamente estruturaram parte significativa das ciências humanas. Ao mesmo tempo, o trabalho se aproxima das reflexões de Ailton Krenak, sobretudo nas obras *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), *A vida não é útil* (2020) e *Futuro ancestral* (2022), nas quais a crítica à separação ilusória entre humanidade e Terra aparece associada à denúncia dos regimes modernos de produção e consumo desenfreados, de devastação territorial, esgotamento ambiental e empobrecimento da sensibilidade.

² Não há, na língua Borum, um termo que corresponda diretamente à noção ocidental de “alma” como entidade única e separável do corpo. Em vez disso, a pessoa parece ser concebida como composta por múltiplas dimensões/potências vitais, que se distribuem e se transformam no interior de uma rede relacional mais ampla, permanecendo ativas mesmo após a morte.



Essa aproximação exige cautela metodológica. A escassez de registros sistemáticos sobre determinados aspectos da cosmologia Krenak não deve ser confundida com ausência de complexidade conceitual, mas compreendida à luz da centralidade da oralidade, da memória ritual e da transmissão incorporada dos saberes. Grande parte da experiência cosmológica indígena não se organiza sob a forma de sistemas doutrinários rigidamente codificados, mas através de narrativas, práticas coletivas, relações territoriais e dinâmicas rituais continuamente atualizadas. Desse modo, a proposta deste artigo não consiste em enquadrar o pensamento Krenak em categorias universais previamente estabelecidas, mas em construir uma leitura capaz de reconhecer sua singularidade histórica e cosmológica sem convertê-la em exotização ou abstração romântica.

Nesse horizonte, a noção de território assume importância decisiva. Para os Krenak, a terra não constitui apenas espaço físico de sobrevivência material, mas dimensão constitutiva da própria existência coletiva. A violência colonial e os sucessivos processos de espolição de terras atingiram, portanto, não somente recursos naturais ou formas econômicas de subsistência, mas as próprias condições cosmológicas de continuidade da vida Krenak. Segundo Misságia de Mattos (1996, apud Pascoal, 2017, p. 92) entre os Krenak, a terra onde repousam os ancestrais funciona como “âncora da resistência” cultural e identitária. O território, portanto, não aparece apenas como espaço político de reivindicação, mas como continuidade.

É nesse contexto que a cosmologia Krenak permite deslocar certas compreensões reducionistas sobre identidade e finitude. A pessoa não aparece como unidade autônoma e fechada em si mesma, mas como composição dinâmica de múltiplas dimensões vitais. A morte, nesse sentido, não instaura um desaparecimento absoluto, mas reorganiza modos de presença e circulação dessas potências no interior do mundo. Tal compreensão aproxima-se daquilo que Eduardo Viveiros de Castro apresenta: “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2002, p. 347). O perspectivismo ameríndio, dessa forma, formulado a partir de cosmologias indígenas sul-americanas, constitui uma proposta ontológica segundo a qual diferentes seres, humanos, animais, espíritos e outros existentes, são potencialmente sujeitos dotados de perspectiva. Essa reflexão não corresponde simplesmente a uma interpretação subjetiva de uma realidade



única, mas está vinculada às condições corporais, relacionais e existenciais de cada ser, fazendo emergir diferentes modos de habitar e constituir mundos.

A morte, portanto, deixa de operar como oposição absoluta à vida para integrar um movimento mais amplo de transformação e continuidade. O morrer não projeta necessariamente a existência para uma transcendência separada, mas reinscreve a presença em outra condição relacional dentro do próprio cosmos. Ao deslocar essas fronteiras, a experiência Krenak oferece contribuições relevantes para o campo das Ciências da Religião, especialmente no que diz respeito à ampliação das noções de sagrado, pessoa, ancestralidade e existência para além dos referenciais exclusivamente antropocêntricos que historicamente marcaram o desenrolar de grande parte das ciências e do pensamento religioso.

O problema central que orienta esta investigação pode ser formulado da seguinte maneira: o que acontece com a própria noção de morte quando ela é interrogada a partir da experiência histórica e cosmológica Krenak? Mais especificamente, como os modos de relação com os mortos, os rituais funerários, o território e as presenças não humanas desestabilizam a compreensão da morte como acontecimento circunscrito ao indivíduo e encerrado em seu corpo? A questão, portanto, não consiste apenas em identificar aquilo que os Krenak “pensam” sobre a morte, mas em permitir que essa experiência interrogue as categorias pelas quais o próprio pesquisador reconhece algo como vida, morte, presença ou ausência. Para Viveiros de Castro (2018, p. 179), “a humanidade permanece imanente, reabsorvendo a grande maioria dos focos de transcendência que se acendem sem cessar na vasta floresta densa, diversa e abundante”. Nesse deslocamento, a morte deixa de constituir um objeto isolável de investigação para revelar-se como um ponto de condensação entre corpos, memórias, território e potências.

A aproximação com a experiência Krenak exige, antes de tudo, uma desconfiança em relação ao próprio desejo de tornar o mundo plenamente disponível à investigação. A escassez de registros sistemáticos sobre determinados aspectos de sua cosmologia e de suas práticas mortuárias não constitui simplesmente uma lacuna a ser preenchida pelo pesquisador, mas delimita um campo de opacidade que precisa ser metodologicamente preservado. Nem tudo o que existe em um mundo precisa converter-se em documento para adquirir consistência. Há saberes que persistem naquilo que se faz, nos modos de habitar, nos vínculos que se mantêm e também nos silêncios que não se oferecem à



captura. A tarefa interpretativa, nesse caso, não é substituir aquilo que não foi registrado por uma explicação totalizante, mas aprender a pensar a partir dos rastros, das relações e das próprias zonas de indeterminação que a experiência histórica Krenak apresenta. É nesse terreno que o perspectivismo ameríndio e as reflexões de Ailton Krenak são mobilizadas: não como uma grade conceitual destinada a traduzir o mundo Krenak para uma linguagem teórica previamente conhecida, mas como operadores de deslocamento capazes de comprometer as próprias categorias do intérprete. Mais do que aplicar uma teoria a um mundo, importa deixar que o encontro com esse mundo coloque a teoria em risco

É desse deslocamento que emerge a necessidade de uma outra atitude diante do real: uma hermenêutica que não parta da certeza de que interpretar significa ordenar, classificar e traduzir o mundo a partir de um único horizonte de inteligibilidade. O primeiro movimento deste trabalho, desenvolvido em “Hermenêutica selvagem: perspectivismo e abertura relacional”, parte justamente dessa fratura. Em diálogo com Eduardo Viveiros de Castro e Ailton Krenak, busca-se experimentar uma interpretação que não se coloque diante do mundo como quem o observa de fora, mas que se deixe afetar pelas relações que o constituem. Não se trata, portanto, de levar uma teoria até os Krenak, mas de colocá-la em risco no encontro com uma experiência de mundo na qual território, morte, ancestralidade e presença não aparecem como domínios separados. Chama-se aqui de selvagem essa hermenêutica que renuncia à domesticação prévia do real e aceita que compreender pode significar, antes de explicar, deslocar o próprio lugar a partir do qual se pergunta. O que está em jogo não é apenas interpretar outro mundo, mas permitir que esse encontro desestabilize a ideia de que existe apenas um modo legítimo de existir, perceber e fazer mundo.

1. Hermenêutica selvagem: perspectivismo e abertura relacional

A elaboração de uma chave teórica para pensar a morte em contextos indígenas requer abandonar a expectativa de que o conceito venha antes da experiência. No caso de Eduardo Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio não opera como uma teoria descritiva entre outras, mas como um deslocamento radical do ponto de observação. Para o autor “o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano para o interior de cada existente” (Viveiros de Castro, 2018, p. 61).



Sua proposta interessa porque desmonta a soberania epistemológica do sujeito observador isolado e recusa a distribuição hierárquica que reserva ao humano a interioridade, a agência exclusiva e a interpretação do mundo. O que emerge dessa formulação é a percepção de que os seres não compartilham apenas um ambiente, mas disputam e produzem regimes distintos, porém entrelaçados, de existência.

A materialidade da existência, nesse quadro, não é um cenário neutro/passivo, mas a condição que define o acesso ao real, a forma de percepção e a posição relacional de cada ente. Assim, a realidade deixa de aparecer como superfície una, disponível a um olhar universal, e passa a se revelar como composição de perspectivas heterogêneas, em permanente troca. Essa inflexão teórica se torna particularmente relevante para a presente investigação porque impede que a morte Krenak seja reduzida a categorias previamente estabilizadas, abrindo espaço para compreendê-la a partir de sua própria lógica de múltiplas conexões.

O perspectivismo introduz a variação como condição constitutiva dos encontros e das próprias formas de existência. Para Viveiros de Castro, “o real surge como multiplicidade dinâmica e imanente, em estado de variação contínua, como um metassistema longe do equilíbrio” (2018, p. 111). A diferença, nesse horizonte, não aparece como desvio diante de uma realidade previamente estabilizada, mas como força que continuamente a produz e transforma. É nesse ponto que o multinaturalismo desloca radicalmente o paradigma multiculturalista: em vez de uma natureza única sobre a qual diferentes culturas projetariam interpretações diversas, encontram-se diferentes modos de constituição do mundo, inseparáveis das posições corporais e relacionais daqueles que o habitam. A natureza deixa, assim, de figurar como pano de fundo universal da experiência para tornar-se efeito e expressão das relações que a atravessam. Sob essa perspectiva, a morte também perde o estatuto de interrupção absoluta de uma individualidade encerrada em si mesma; ela passa a compor o próprio movimento de transformação pelo qual os seres mudam de posição, presença e relação no interior de uma realidade que jamais permanece inteiramente a mesma.

É precisamente nessa fricção que o presente trabalho encontra sua orientação. O perspectivismo, aqui, não será mobilizado como um esquema totalizante, mas como uma estratégia de deslocamento constante: ele permite reconhecer que a realidade é sempre coabitada por múltiplas vozes e modos de presença. Esse movimento ganha espessura



quando articulado às formulações de Ailton Krenak³, nas quais a crítica à civilização utilitária se converte em defesa de uma existência enraizada na interdependência, na memória e no parentesco com a terra. O autor desloca o pensamento da abstração para a experiência vivida, da separação para o vínculo, da ideia de humanidade como centro para uma noção de vida em comum com outras formas de estar no mundo; “Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (Krenak, 2020, p. 83).

Essa inflexão permite deslocar a própria pergunta sobre o que significa morrer. Mais do que perguntar onde o morto “vai” ou o que resta de sua existência após a dissolução corporal, interessa compreender que tipo de presença emerge quando a forma anterior de existência se desfaz. No horizonte perspectivista, a morte pode ser pensada como uma alteração do modo de relação: o corpo deixa de ocupar a posição que sustentava sua presença entre os vivos, mas aquilo que o constituía como pessoa não se reduz ao desaparecimento dessa forma corporal. O morto permanece como uma alteridade que atravessa memórias, territórios, afetos e obrigações rituais, exigindo dos vivos não apenas lembrança, mas novas formas de relação. A morte, assim, não encerra simplesmente uma trajetória; ela redistribui presenças e responsabilidades, fazendo do próprio ato de morrer uma transformação nas relações que compõem o mundo.

Essa formulação ganha espessura quando posta em diálogo com Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), com a crítica à fantasia de separação que sustenta a civilização moderna. O autor aponta para a falência de uma humanidade que se imagina acima da terra e apartada de suas demais formas de vida. Em *A vida não é útil* (2020) essa mesma crítica se adensa na recusa de um futuro convertido em mercadoria, revelando que a temporalidade linear mecanicista, ao absolutizar progresso e utilidade, empobrece a experiência do existir. Já em *Futuro ancestral* (2022), o tempo deixa de ser linha de ruptura e passa a ser espessura de vínculos: o passado não é pura ausência, o amanhã não é promessa abstrata, e a terra não é suporte passivo, mas uma potência de possibilidades que continua a ensinar.

A questão, então, deixa de ser como representar adequadamente a experiência Krenak e passa a ser como permanecer diante dela sem reduzir sua diferença àquilo que

³ Ailton Alves Lacerda Krenak. Krenak é a família indígena, o povo, que vive na divisa de Espírito Santo e Minas Gerais. Ele nasceu em 1953, perto de um córrego que chamava Itabirinha, na bacia do Rio Doce. Líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta, escritor. É o primeiro indígena eleito para a Academia Brasileira de Letras.



nossas categorias já sabem nomear. Toda interpretação é também uma forma de relação e, por isso, carrega consigo o risco de transformar alteridade em objeto. Assumir esse risco exige uma escuta menos interessada em encerrar sentidos do que em acompanhar as forças que os mantêm em movimento. É nesse intervalo — entre o que pode ser dito e aquilo que insiste em escapar à palavra — que a experiência Krenak provoca a própria linguagem da pesquisa. A morte deixa, então, de ser apenas aquilo que se procura explicar e passa a atuar como uma questão que desorganiza nossas fronteiras entre corpo e presença, ausência e continuidade, vida e mundo.

É nesse contexto que a noção de “anímico” se torna teoricamente fecunda. O termo não é empregado aqui como referência a um estágio “primitivo” tyloriano da consciência ou a uma crença residual, mas como expressão de uma virada ontológica na qual o mundo se constitui por meio de vínculos, agenciamentos e reciprocidades entre humanos e não humanos. Para Isabelle Stengers (2017), “reativar o animismo” significa deslocar a racionalidade moderna de sua posição soberana, recusando a autoridade exclusiva de definir o que possui legitimidade ontológica. Para a autora belga, “reativar significa recuperar e, neste caso, recuperar a capacidade de honrar a experiência” (2017, p. 11). Já para a professora israelense Nurit Bird-David (2019), o animismo aparece como uma epistemologia relacional, em que o conhecimento emerge do próprio entrelaçamento entre os seres e o ambiente que compartilham (2019, p. 99). Sob essa perspectiva, o animismo não opera como sistema explicativo fechado, mas como abertura crítica diante das categorias que reduzem a morte a um acontecimento meramente biológico ou a uma resolução estritamente teológica.

A afirmação de que “a vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia utilitária” (Krenak, 2020, p. 108), permite pensar a existência como um movimento que inclui, em sua própria cadência, nascimento, respiração, desgaste, cessação e reconfiguração. A dança, aqui, não é apenas ornamento da vida: é sua forma elementar de acontecimento. O corpo que respira já participa dessa coreografia, e o instante em que o fôlego se interrompe não representa apenas um acidente exterior ao viver, mas uma alteração de ritmo no interior da própria sinfonia cósmica. Para Viveiros de Castro, “o objeto de toda transformação é necessariamente uma outra transformação, e não alguma substância originária” (Viveiros de Castro, 2018, p. 84).



Pensar a morte, nesse horizonte, exige abandonar a ideia de que ela interrompe um processo predestinado e reconhecer que ela pertence à oscilação mesma do existir.

Essa reflexão se aprofunda na afirmação do pensador indígena: “a consciência de estar vivo deveria nos atravessar de modo que fôssemos capazes de sentir que o rio, a floresta, o vento, as nuvens são nosso espelho na vida” (Krenak, 2020, p. 100). A provocação aqui é mais radical do que uma simples ampliação do campo sensível: trata-se de admitir que a recusa em sentir-se atravessado pelo mundo já é, em si mesma, uma forma de morte em vida. Viveiros de Castro defende que “toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio” (Viveiros de Castro, 2018, p. 96). O humano que insiste em se colocar à parte da paisagem, blindado na ilusão de autonomia, tornar-se-ia uma espécie de morto-vivo ontológico, porque extremou a ruptura entre si e o tecido de que depende. Nessa chave, a morte não é apenas o momento em que o organismo cessa; ela começa muito antes, toda vez que a consciência se impermeabiliza ao vínculo e se fecha à circulação da vida fora de si. O espelho de que fala Krenak expõe o quanto a existência só se sustenta na reciprocidade com aquilo que a excede. Essa compreensão relacional da existência não se manifesta apenas em formulações filosóficas abstratas, mas perpassa a experiência cotidiana, a organização do parentesco e os modos de habitar coletivamente o território.

Quando Aílton Krenak reflete: “não consigo nos imaginar separados da natureza. A gente pode até se distinguir dela na cabeça, mas não como organismo” (Krenak, 2020, p. 58), ele desmonta a pretensão de que a separação entre humanidade e mundo seja um fato real, quando ela é, na verdade, uma operação mental/racional do antropocentrismo. Essa distinção imaginada sustenta também a fantasia de que a morte poderia ser apartada da natureza, tratada como evento apenas doméstico ou metafísico. Mas a morte atravessa o organismo e a matéria em escalas contínuas: pulsa na flora intestinal, na morte de milhares de células e neurônios, na decomposição, nas trocas atmosféricas, nas cadeias alimentares, no ciclo das águas, no fundo do mar e na mata densa. Por isso, quando ele afirma que “quando falo de humanidade não estou falando só do *homo sapiens*, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluímos desde sempre” (Krenak, 2020, p. 09), o que se abre é uma ontologia ampliada das múltiplas manifestações de vida e finitude.

O que o perspectivismo torna possível perceber, então, não é simplesmente uma outra maneira de compreender a morte, mas a insuficiência de tratá-la como um



acontecimento restrito ao indivíduo. Quando a existência se constitui por vínculos, aquilo que chamamos de morte pode produzir deslocamentos que atravessam corpos, memórias, lugares e gerações. Mas essas relações não existem no vazio: ganham forma em uma história, em uma língua, em um território e nas presenças que o povo reconhece como parte de seu mundo. É nesse ponto que o pensamento precisa descer do plano das categorias para encontrar o chão Borum — onde a vida não apenas acontece, mas se aprende, se recorda e se sustenta.

2. *Borum/Krenak*

As primeiras referências a este povo datam do século XVI, quando eram referidos por colonizadores, jesuítas ou mesmo pelo povo Tupi pela denominação de Aimorés ou Tapuia⁴. Krenak foi o nome que se consolidou nas fontes e nos registros do Estado; Já na autodenominação identitária coletiva figura o nome *Borum*. “O nome Krenak deriva de um líder que conduziu a cisão de um grupo Gutkrák no início do século XX, na região do rio Pancas”⁵. Essa divisão não pode ser compreendida como um conflito interno isolado, mas como resultado das tensões geradas pelo contato com o Serviço de Proteção aos Índios, “provocando a divisão entre estes e ocasionando a formação de um novo grupo que se retiram para as cabeceiras do Córrego do Eme e ali se organizam construindo aldeias” (Soares, 1992, p. 85), evidenciando processos de reorganização indígena sob pressão colonial ou estatal. Com o tempo, o grupo liderado por essa liderança passou a ser identificado como “os Krenak”. A designação acabou se expandindo para a nomenclatura do povo.

Borum, esse etnônimo remete a agrupamentos que se identificaram historicamente no vale do Rio Doce. Em muitos contextos indígenas, a denominação da língua se entrelaça à autodenominação do próprio povo, de modo que idioma e etnia aparecem como dimensões de uma mesma continuidade histórica e cosmológica. A língua *Borum* pertence ao tronco linguístico Macro-Jê e está associada aos povos historicamente

⁴ Nome dado pelos Tupi aos povos que não viviam no litoral e não eram do seu grupo. Inicialmente eram chamados de Tapuia (povos que moravam no interior), de Aimoré - termo que pode variar: Aim-Poré: habitante das brenhas. Aim-Boré: malfeitor. Aim-Buré: os que usam botoques de embaré - árvore barriguda. (Soares, 1992, p. 40).

⁵ Cinco narrativas dos índios Krenak, “os últimos Botocudos do Leste”. Elástica. 2020. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/5-narrativas-dos-indios-krenak-os-ultimos-botocudos-do-leste/>. Acesso em: 09/04/2026.



chamados de “botocudos”⁶. Hoje essa língua está extremamente ameaçada, com poucos falantes fluentes. Muitos Krenak falam principalmente português. O povo Krenak até 2017 se dividia em sete aldeias: a aldeia Krenak (antigo Eme), Atorã, Nakrehé, Naknenuk, Watu, Takruk e BorumErerré. Em um novo levantamento realizado em 2020 as aldeias já chegavam ao número de oito no total, com o acréscimo da aldeia Bakân (Brasil, 2023).

O termo *Borum* significa aproximadamente: “gente”, “ser humano”, “os humanos verdadeiros”. Essa forma de autodenominação aparece em muitos povos indígenas. O grupo se define primeiro pela condição de ser humano completo dentro de uma rede de parentesco e território. Assim: *Borum*, “pessoa”, não é apenas um nome étnico, é uma afirmação ontológica. Na cosmologia indígena a língua é: memória, território, relação com a natureza e forma de existir no mundo. Quando alguém fala *Borum*, não está apenas se comunicando ou passando informação, está experienciando uma forma de mundo. Cada palavra Krenak é impregnada de história e espiritualidade, sendo uma expressão da relação do povo com a natureza e seus ancestrais. Assim, a revitalização da língua não é apenas uma questão linguística, mas um ato de resistência cultural. A expressão “*Borum, tokón, yãm, krak nã yõk*” (humanos, espíritos, animais e árvores, todos são parentes – tradução nossa) e, “*Tokón yãm Borum nã wã*” (os *Tokón* caminham junto das pessoas – tradução nossa), ilustram a percepção interconectada que atravessa a cosmologia Krenak, refletindo e dissolvendo fronteiras rígidas entre identidade, sagrado e paisagem mutável.

Até o contato prolongado e às pressões de aldeamento, os Krenak praticavam uma economia de caça, coleta e pesca seminômade, com unidades domésticas que se fracionavam e reuniam conforme as necessidades de cada estação. A divisão de trabalho seguia sexo e idade: homens em trilhas e caças, mulheres na coleta, no processamento e nas responsabilidades reprodutivas e educativas, uma divisão que, longe de ser mera especialização técnica, era também um arranjo social. Nesse contexto a materialidade interconectada do cotidiano aparece diretamente envolvida na reprodução simbólica do mundo.

As etnografias contemporâneas e as histórias orais destacam que as mulheres Krenak são vetores privilegiados de preservação linguística, ritual e narrativa. A transmissão da língua *Borum*, a socialização inicial das crianças, as práticas de cuidado e

⁶ Quando se pensa em botocudos lembramos também do grande Raoni Kayapó (das terras do rio Xingu) lá para os lados do Mato Grosso. Observa-se como tentaram encaixar uma diversidade de povos e sabedorias dentro de uma categoria botoque/botocudos.



os saberes sobre plantas e práticas de subsistência costumam residir nas mulheres mais velhas. Em processos de revitalização cultural as lideranças femininas (xamãs mulheres, guardiãs de cantos e contadoras de histórias) têm papel central: reativam o repertório ritual, reintroduzem cantos, participam de processos de recuperação da língua e asseguram que os conhecimentos sobre rituais funerários e de cura persistam. Por essa razão, qualquer projeto de reparação ou apoio ao povo Krenak deve colocar a reconstrução do papel simbólico e material das mulheres como eixo estratégico⁷.

Uma personagem incontornável na história recente do povo Krenak é Laurita Félix, (do grupo Nakre-ehé e Miñajirum, oriundos do aldeamento do Pancas), cuja liderança e atuação atravessa dimensões: política e cosmológica, memória e linguagem. Laurita emerge como guardiã dos saberes coletivos, não apenas por preservar narrativas do passado, mas por reativá-las no presente como forma de resistência. Em um cenário marcado por deslocamentos forçados, fragmentações internas e perda territorial, sua liderança opera como força de recomposição, articulando vínculos entre gerações e reinscrevendo o povo Krenak em sua própria história. Sua autoridade se fundamenta na capacidade de sustentar e transmitir conhecimentos essenciais: a língua *Borum*, os cantos, os rituais e as formas de organização da vida. Nesse sentido, Laurita não apenas lidera: ela reencanta a continuidade, fazendo da tradição um campo ativo de reconstrução.

Essa força se desdobra e se intensifica na figura de sua filha, Marilza Félix, reconhecida como xamã, cuja atuação aprofunda a dimensão espiritual desse processo de revitalização. Marilza não ocupa apenas um lugar ritual, mas encarna uma mediação viva entre mundos, entre os ancestrais e os vivos, entre o visível e o invisível, entre aquilo que foi interrompido e aquilo que insiste em retornar. Ela reinscreve a prática xamânica como eixo organizador da vida coletiva, orientando ações que vão desde a cura até a retomada de práticas culturais esquecidas ou silenciadas. Sua presença evidencia, com clareza, o papel central das mulheres na engrenagem da vida Krenak: não como figuras secundárias, mas como núcleos de decisão, transmissão e criação.

A ocupação tradicional dos Krenak abrange a mata atlântica⁸ e os vales do leste brasileiro; expulsões, massacres e políticas coloniais de “guerra justa” forçaram

⁷ Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo%3AKrenak>. Acesso em: 14/03/2026.

⁸ O território original dos Botocudos era a Mata Atlântica no Baixo Recôncavo Baiano, tendo sido expulsos do litoral pelos Tupi, quando passaram a ocupar a faixa de floresta paralela, conhecida por Floresta Latifoliada Tropical Úmida da Encosta ou Mata Pluvial Tropical, localizada entre a Mata Atlântica e o



deslocamentos sérios desde o século XIX, reduzindo dramaticamente a população e a extensão territorial originais. A reocupação judicial de áreas no final do século XX permitiu, após lutas longas, a restituição parcial de um território que permanece central para as práticas rituais e para o desenrolar do convívio em comunidade. Essas dinâmicas históricas explicam a fragilidade linguística atual (*Borum* reduzida a poucos falantes) e a precariedade de registros específicos.

As Cartas Régias do início do século XIX institucionalizaram a guerra ofensiva contra os chamados Botocudos, autorizando a formação de tropas especializadas, o confisco territorial e a utilização compulsória da mão de obra indígena. Sob o discurso da catequese e da civilização, consolidou-se juridicamente um regime de violência que articulava expansão territorial, exploração econômica e destruição das formas indígenas de vida.⁹

A violência territorial imposta ao povo Krenak excedeu em muito a mera retirada da posse da terra. Ela se desdobrou em um regime persistente de extração de madeira e minério, instaurando uma economia predatória que, geração após geração, corroeu as bases materiais e simbólicas da vida coletiva. O dano não incidiu apenas sobre a paisagem visível, mas sobre o próprio tecido de relação que fazia do território uma morada de memória, ancestralidade e pertencimento. O povo Krenak esteve submetido a “diversos processos de repressão, apagamento cultural e a relações de poder assimétricas oriundas do estado brasileiro (monárquico e republicano) e de grupos de elites agrárias que os levaram bem perto de uma aniquilação” (Genovez; Santana, 2025, p. 210). À medida que o espaço era devastado, não se perdia apenas um suporte físico de sobrevivência, mas também as condições de continuidade de um mundo compartilhado, em que terra, história e existência não se separavam.

Na sociedade contemporânea extremamente mecanicista e voraz, “tratam os rios de maneira tão desrespeitosa que dá a impressão de que sofreram um colapso afetivo em relação às preciosidades que a vida nos proporciona aqui na Terra” (Krenak, 2022, p. 13). A imagem não descreve apenas uma crise ecológica, mas revela uma falha mais profunda: a incapacidade de reconhecer o mundo como relação. Quando o rio deixa de ser

rebordo do Planalto. Depois do século XIX deslocaram-se para o sul, atingindo o rio Doce em Minas Gerais e Espírito Santo. (Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 11/04/2026).

⁹ Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em 11/04/2026.



interlocutor e passa a ser recurso, algo se rompe antes mesmo da água secar. Para os Krenak, o Watu não é objeto de contemplação nem simples meio de subsistência; ele participa da constituição do próprio existir. Sua presença não se limita ao curso visível, mas atravessa tempos e espaços, orienta os gestos, inscreve no corpo uma forma de estar no mundo. A dimensão relacional do território aparece também nas memórias autobiográficas de Ailton Krenak, nas quais a experiência comunitária não se organiza pela lógica da propriedade individual, mas pela circulação compartilhada da vida cotidiana.

Minha vida de menino foi cheia de aventura porque eu estava no meio dos meus seis irmãos, 50 primos e um monte de tias. Esses camaradas todos eram como nossos parentes mais íntimos. A gente estava tudo perto um do outro e se anoitecesse podia dormir na casa da tia Preta, da tia Maria, de qualquer um, na casa dos seus primos, da sua mãe, da sua avó, dos seus tios. Se você tivesse em trânsito, no lugar que tivesse, não era estranho comer na casa dos seus parentes, era sua casa também. O dia nem bem amanhecia, a gente já estava aproveitando a primeira luz pra sair plantando, pegar boi, cabrito, cavalo, ir para os currais, onde pessoas estavam tirando leite das vacas pra beber na hora (Krenak, 2007).¹⁰

Nesse sentido, o território não se reduz a um espaço ocupado, mas se apresenta como uma trama viva em que matéria e experiência se entrelaçam. Não se trata apenas do lugar onde se vive, mas daquilo com que se vive e por meio do qual se aprende a existir. A pedra, a árvore, o relevo e o curso das águas não funcionam como simples sinais de uma realidade ausente; eles participam ativamente da formação da pertença e do vínculo. Conhecer, nesse horizonte, não é contemplar à distância, mas estar implicado, afetado e enredado. A devastação, portanto, não compromete apenas o ambiente físico, mas atinge também uma forma de sensibilidade que sabe ouvir o mundo como parente e não como recurso.

É precisamente nesse ponto que a análise precisa avançar: da história de estrutura e resistência para uma cosmologia que a reorganiza por dentro. Se o território é corpo ampliado e a língua é uma forma de mundo, a cosmologia torna-se o lugar em que essa relação ganha espessura, pois é nela que humanos, *anima*, animais, árvores e mortos deixam de ocupar posições isoladas e passam a compor sinfonias entre múltiplas

¹⁰ Rio de memórias. Museu da Pessoa. 2007. Disponível em: <https://museudapessoa.org/historia-de-vida/rio-de-mem-rias/>. Acesso em: 13/04/2026.



paisagens. É a essa arquitetura sagrada, feita de diversificadas potências em circulação, que o próximo movimento deste texto se dedica.

3. Identidade múltipla e cosmologia Krenak

Uma peça conceitual indispensável é a noção de pessoa como multiplicidade. Nas descrições etnográficas sobre os grupos botocudos do Leste (entre os quais os Krenak se situam) a identidade humana não é uma essência unitária: trata-se de um arranjo composto por um princípio central de identidade (o que muitas vezes observadores traduziram por “alma/potência principal”) e por múltiplos princípios ou potências vinculadas ao corpo, frequentemente interpretados por etnógrafos como “almas secundárias”. Essas categorias são aproximações analíticas; os termos nativos nem sempre correspondem ao léxico ocidental cristão de “alma”. O que, do ponto de vista prático e cosmológico, importa é que a pessoa só se torna plena pela incorporação e articulação dessas potências. Quando se fala em “sete almas” (uma principal + seis secundárias), está se traduzindo um modelo observacional que descreve essa multiplicidade, não fixando nomes etnográficos precisos.

Figura 1 - Gravura do século XIX retratando um membro do povo Botocudo (Krenak) adornado com botoque labial. A imagem de August Biard (1862) ilustra a tradição botocuda de modificações corporais.



Fonte: Um Botocudo, 1862, Auguste François Biard. *Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin* (inv. bbm/4983). Licença: Domínio público. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3192>. Acesso em: 10/04/2026.



Para Maria Paraíso (1992, p. 425), “a religião dos Botocudos acreditava na existência de quatro tipos de espíritos: os que viviam na esfera superior, os da esfera da natureza, os que viviam sob a forma de almas no interior dos corpos dos vivos e, finalmente, os do mundo subterrâneo”. Assim, a cosmologia Krenak articula distintas categorias interligadas de presenças: os *Marét* são potências das esferas superiores. Já o *Marét-khamaknian* é visto como uma figura emblemática e heroica, narrativamente personificada como “civilizador”; ontologicamente representa a condensação intensiva da potência criativa dos *Marét*, como uma singularidade dentro de um campo imanente de potências.

O ordenamento dos espíritos fazia-se a partir do mais velho, o herói civilizador *Marét-Khamaknian*. Ele viveria no céu e jamais viria à terra. Ele viveria nas estrelas, era muito alto, cabelos ruivos, cabeça branca. O *Marét-Khamaknian* era considerado uma entidade benevolente, que atendia aos pedidos da comunidade, mas que também castigava com chuvas, tempestades ou matando com o toque de sua flecha invisível. Era responsável pelo ensino de todo o conhecimento detido pelos Botocudos (Paraíso, 1992, p. 425).

Já os *Tokón* são definidos como potências da paisagem, moradores locais, presentes na chuva, nos animais, nas montanhas e matas, que escolhem interlocutores humanos (especialistas rituais, xamãs/pajés) para regular, em comunhão, o nível cotidiano das relações de reciprocidade entre a aldeia e a paisagem. Sua figura é funcionalmente análoga (mas não idêntica) aos *xapiri* Yanomami, que aparecem também como mediadores locais da vitalidade do mundo natural.

A separação entre os *Tokón* e os humanos constitui, na cosmologia Krenak/Botocudo, menos uma fratura definitiva do cosmos do que a condição mesma de sua inteligibilidade e de sua recomposição contínua. É precisamente porque as esferas, natural/sobrenatural, aparecem como dimensões da mesma trama, que o xamanismo adquire sua densidade: o xamã aparece como mediador de passagens, tradutor entre domínios, aquele que restitui comunicação ao que a experiência ordinária percebe como disperso. Por seu intermédio, os desejos dos *Marét* são conhecidos e atualizados, visto que, tanto os mitos quanto as demandas do cotidiano estão sempre em transformação. Na organização da floresta, os *tokón* passeiam pela aldeia, participam dos banquetes rituais e ajudam a reinscrever o convívio comunitário. Nessa arquitetura simbólica, o sagrado



não repousa em um além imóvel, mas circula como força de relação, e o xamã é o artífice dessa circulação.

Essa mesma lógica ajuda a compreender o lugar dos mortos. No universo Krenak, a morte não encerra a presença; ao contrário, ela a desloca para outro regime de atuação, no qual os *Nanitiong* permanecem implicados na vida dos vivos, exigindo cuidado, alimento e escuta. O trabalho ritual, então, não se limita a separar o morto da comunidade, mas a reorganizar os vínculos que a morte tensiona. Se os *Tokón* manifestam a pluralidade e a sacralidade da paisagem, o xamanismo surge para traduzir essa linguagem; se os mortos ameaçam se converter em força desordenadora quando esquecidos, o rito os reinsere numa economia de transformação. Assim, a cosmologia Krenak não pensa a unidade do universo como uma totalidade pronta, mas como uma tessitura sempre recomposta entre natureza, ancestralidade, potências e comunidade. Morrer, nesse horizonte, não é sair do real, mas entrar mais profundamente em seu jogo de imanência.

Já os *Nanitiong*: presenças derivadas dos mortos, são manifestações que atuam entre os vivos, podendo ser: portadores de aviso, poder reprodutivo e potencial perigo quando a ordem funerária é interrompida. Essas categorias operam como nós de um mesmo sistema de relações: os *Marét* instituem ordens macrossociais, os *Tokón* mantêm a vitalidade sagrada do mundo e os *Nanitiong* constroem a continuidade/ruptura entre gerações vivas e mortas. No relato de Paraíso (1992, p. 425), de acordo com a cosmologia Krenak, “quem visse um *Nanitiong* sem estar dormindo estava condenado à morte. Para evitar a gravidez espiritual, as mulheres deveriam dormir próximo à luz das fogueiras. Os filhos dessas relações chamavam-se *Nanitiong-krouk*”.

Em parte das narrativas contemporâneas, nota-se uma transformação na relação do povo Krenak com as entidades sagradas: os *Marét* perderam um pouco de espaço nas narrativas e no cotidiano, mas permanece o temor em relação aos *Nanitiong* e às presenças dos mortos que não foram devidamente alimentados ou cuidados ritualmente. Ao tempo que, os *Tokón* passam a assumir posição de maior proeminência na organização “cosmológica”, articulando-se de modo estreito com as tensões e dinâmicas políticas/sociais que atravessam esse povo.

Se a morte altera a posição da pessoa no tecido das relações, o acontecimento não se encerra no instante em que o corpo deixa de respirar. A passagem exige gestos, tempos, objetos, palavras e presenças/ausências; exige, sobretudo, que os vivos saibam



acompanhar aquilo que se transforma. É nesse fazer, e não apenas em uma concepção abstrata sobre a morte, que a cosmologia Krenak ganha corpo. O rito torna-se, assim, uma forma de cuidado diante do limiar, uma prática pela qual a comunidade responde à morte e, ao mesmo tempo, reorganiza sua própria relação com quem partiu. É dessa dimensão concreta, onde o luto se faz gesto, mito, realidade e memória, que tratamos a seguir.

4. Práticas rituais: do botoque ao ato de morrer

A prática dos botoques, implantes labiais e/ou auriculares que deram o rótulo “botocudo” às populações do leste, funciona muito além da estética: é rito de incorporação social/identitária e cosmológica. Etapas típicas registradas em fontes etnográficas e em relatos orais descrevem perfuração, inserção do adorno, cânticos, a presença de anciãos e especialistas, e rituais alimentares e de vigilância que acompanham a operação. O rito costuma ocorrer na primeira infância (durante os primeiros anos de vida, frequentemente a partir dos 4 anos), e seu efeito simbólico é duplo: legaliza a pessoa como membro social e a “costura” a um conjunto de potências que a tornam capaz de participar da vida ritual (sonhos, mediações, trocas matrimoniais futuras). Em termos ontológicos, o botoque é um expediente de incorporação e proteção: marca a criança como pessoa-parente na rede do mundo. A continuidade da prática na sua forma tradicional foi interrompida por processos de contato e assimilação cultural.

O rito funerário opera, nesse sentido, como uma tecnologia relacional precisa: não se limita a marcar a passagem, mas atua no encaminhamento diferencial dessas dimensões, conduzindo aquelas¹¹ que mantêm capacidade de continuidade, associadas ao domínio ancestral, e estabilizando outras que permanecem vinculadas ao corpo, ao território e ao túmulo. Elementos como alimentos, fogo, objetos e cânticos não possuem função meramente simbólica, mas constituem dispositivos de regulação desse processo, assegurando que as potências não entrem em desordem. Quando esse sistema ritual é interrompido, seja por ausência de especialistas, repressão histórica ou erosão das práticas, certas dimensões podem não ser devidamente conduzidas, condensando-se como *Nanitiong*, presenças que continuam a agir no mundo. Essas presenças não são unívocas: podem proteger, fecundar ou, em determinadas circunstâncias, anunciar desequilíbrios e

¹¹ “No ritual fúnebre, essas seis almas secundárias acompanham o cadáver invisivelmente até o túmulo, sobre o qual voavam, chorando”. (Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 10/04/2026.



riscos. Nesse quadro, aquilo que, de fora, poderia ser interpretado como doença ou conflito, inscreve-se, do ponto de vista interno, como efeito de falhas na condução ritual da morte.

As poucas descrições disponíveis (etnografia, relatórios oficiais) permitem uma singela aproximação diante de aspectos-chave dos ritos fúnebres Krenak. Em geral, o corpo do falecido não é imediatamente enterrado no solo, mas disposto sobre um jirau – uma estrutura elevada feita de galhos e plantas. Em volta do corpo, os parentes próximos mantêm um velório ritual contínuo. Uma fogueira é acesa junto ao jirau para manter calor e purificar; pode levar dias e noites. Os Krenak, mantendo o fogo aceso, rezam e conversam com o morto. Essa prática ritual expressa a proximidade e a materialidade da morte na ordem social e na relação com a própria identidade e com a paisagem. Após o “velório” os mortos são enterrados em covas rasas. Sobre o túmulo é construído uma espécie de pátio, feito com troncos de palmeira fincados nas quatro extremidades e recobertos com galhos de palmeira. “Enfeitavam o pátio com penas de aves e peles de animais. Era necessário alimentar os espíritos para que não se transformassem em onças (*kuparak*) e atacassem a aldeia” (Paraíso, 1992, p. 424).

Figura 2 - ilustrativa da descrição do túmulo e da prática funerária Krenak



Fonte: Imagem de I.A gerada pelo autor através do ChatGPT.

Para ajudar ilustrar essa prática funerária, segue um depoimento de Ailton Krenak, para Eduardo Ribeiro:



A Morte do Capitão

- Eu vou morrer, mas não quero que vocês me enterrem. Façam¹² um jirau e me coloquem em cima dele. E acendam uma fogueira para mim. Quero que vocês continuem gostando de mim. Se lembrando de mim. Passando a mão pelo meu cabelo. Que eu sempre vou olhar por vocês. Veio outra lua e a alma principal do velho Krenak deixou seu corpo. Todos se juntaram no seu *kieme* e acompanham suas seis esposas no choro ritual. As mulheres cortaram o cabelo em sinal de luto. Seu corpo foi colocado sobre um jirau, conforme seu desejo, sentado olhando para a frente, para a pedra do Krenak. Acenderam a fogueira e fizeram roças. E dias e noites os Krenak rezavam, mantendo o fogo aceso, acariciando-o eternamente, conversando com ele. Sua carne foi secando, secando e seu rosto murchou. Na face, apenas os bonitos olhos continuavam vivos. Seu corpo não se desfez. Para o povo Krenak, ele continua vivo, mantendo sua promessa de olhar por eles. Daí sua força e resistência.

Dos ossos dos cadáveres podem surgir espíritos que passariam a morar no mundo subterrâneo, no qual o sol brilhava durante a noite terrestre. Eram espíritos grandes, maus e negros¹³ que vagavam pela aldeia atacando os vivos, principalmente as mulheres, desenterravam os mortos, batiam no chão, assustando a todos, matando animais por espancamento. As vítimas se defendiam tentando surrá-los e evitando saírem de seus abrigos durante a noite. Nas descrições consultadas, o fogo aparece como elemento cerimonial, associado ao velório, e não como dispositivo de cremação. O “velório” no jirau e a vigilância mantêm o defunto em comunhão prolongada com a comunidade. Ao fim desse luto intenso, o corpo pode ser deixado no jirau por mais um longo período para finalmente ser enterrado. Fontes não detalham um rito único definitivo de sepultamento, o que sugere flexibilidade segundo o contexto.

Paralelamente ao tratamento do corpo, ofertas e rituais verbais também estão presentes. A comunidade canta, conversa e faz perguntas ao falecido como se estivesse presente. Embora não haja textos detalhados do conteúdo dos cânticos, o discurso ritual costuma comunicar aos mortos (e às suas potências) respeito e desejo de correta continuidade do processo natural de morrer, que almeja homenagem, mas também afastamento. O uso do *kieme* (maloca comunal) como espaço ritual reflete que o luto é social, pois reforça que o funeral ocorre no espaço coletivo.

¹² Cinco narrativas dos índios Krenak, “os últimos Botocudos do Leste”. Elástica. 2020. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/5-narrativas-dos-indios-krenak-os-ultimos-botocudos-do-leste/>. Acesso em: 10/04/2026.

¹³ Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 23/03/2026.



Do botoque ao luto, os rituais Krenak revelam uma mesma preocupação: impedir que a existência se desagregue em isolamentos. O nascimento social da criança e a condução ritual dos mortos pertencem a uma lógica comum de vinculação, cuidado e circulação entre corpos, memória, território e ancestralidade. A morte, assim, não instaura um vazio absoluto, mas exige um trabalho contínuo de manutenção das relações para que a passagem não se converta em desordem. Essa compreensão torna ainda mais decisivo compreender o impacto produzido quando o próprio território é violentado, pois a devastação do Watu não atingiu apenas um rio, mas comprometeu os modos pelos quais os Krenak sustentam a continuidade entre vivos, mortos e paisagem. É nesse horizonte que o próximo tópico se insere.

5. Violência institucional e cosmológica

Desde o século XVI foram acusados de serem selvagens – justificativa usada nas Cartas Régias de 1808 para declarar “Guerra Justa” contra os botocudos¹⁴ – “e muitos grupos foram aldeados por militares, leigos e missionários em vários pontos dos atuais estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, em parte do litoral do Sudeste”¹⁵. Para os autores, “esse processo, estabelecido ao longo do século XIX, é denominado na história como ‘pacificação’, que incluiu não só o confinamento em aldeamentos com a intenção de controlar os Krenak, mas buscava integrá-los a lógica econômica” (Genovez; Santana, 2025, p. 214). A construção da Estrada de Ferro Vitória-Minas e a exploração de recursos naturais tornaram-se marcos da imposição de uma modernidade devastadora.

Em 1920, o governo mineiro lhes doou cerca de 4.000 hectares às margens do rio. Porém, disputas de terras e invasões (por colonos, SPI, fazendeiros) provocaram evasões sucessivas: em 1953 parte do povo foi transferido forçosamente para conviver com os Maxakalí em Minas, só retornando em 1959 para encontrar sua terra ocupada¹⁶. A objetificação dos corpos indígenas operou como extensão da própria guerra colonial. Para Pascoal (2017, p. 89). A coleta de crânios, a exposição pública de indígenas e a

¹⁴ “Já em 1800, construiu-se o primeiro quartel do rio Doce, o do Porto do Souza, na fronteira entre Espírito Santo e Minas Gerais, e iniciou-se a criação das Companhias de Pedestres, que visavam manter mobilizados homens treinados para combater os Botocudos.” (Paraíso, 1992, p. 416).

¹⁵ Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 09/04/2026.

¹⁶ Luta pela demarcação do território indígena Krenak. Observatório dos conflitos ambientais de MG. 2013. Disponível em: <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/conflito/?id=184>. Acesso em: 10/04/2026.



transformação dos corpos Botocudos em “espécimes científicos” evidenciam uma racionalidade que reduzia pessoas, ancestrais e memórias a objetos de classificação.

A história recente guarda uma ferida institucional: o Reformatório¹⁷ Agrícola Indígena Krenak, criado no contexto da ditadura militar (1964-1985)¹⁸, funcionou como espaço de confinamento, trabalho forçado e violência contra indígenas considerados “rebeldes” ou “desajustados”. O reformatório expressou uma estratégia de controle e assimilação, com efeitos profundos sobre saberes, ritos e transmissão geracional, isto é, nega-se sobre as capacidades comunitárias de realizar práticas funerárias tradicionais e de “nascimento” para o mundo social como o rito de marcar as crianças. As memórias de tortura, deslocamento e humilhação contribuíram para a interrupção das práticas rituais e para a vulnerabilidade da ordem cosmológica local. Ao reconhecer essa violência histórica política/institucional, reconhece-se também o reflexo de tal processo de domesticação e opressão, que historicamente vai enfraquecendo outros modos de viver a condição humana.

Construído dentro da terra indígena entre os anos de 1969 e 1973, o Reformatório foi um centro de detenção direcionado exclusivamente para os indígenas em confronto com a lei. Ao longo de quatro anos de funcionamento, recebeu indígenas de mais de 15 etnias e vindos de mais de 11 estados. Após o episódio do reformatório, surgiu outra grande violência contemporânea: o *Watu* ferido (Mariana, MG). Em 5 de novembro de 2015 o rompimento da barragem de Fundão¹⁹ (Samarco) despejou 45 milhões de metros cúbicos de rejeitos da mineração de ferro ao longo da bacia do Rio Doce. Aílton Krenak (2022, p. 13) reforça que, “aquele material que desce na calha não é rio, mas detrito de uma civilização abusiva”. Dessa forma, o mundo que está organizado em torno do *Watu*

¹⁷ O Reformatório foi implantando sob a administração do Capitão Manoel Pinheiro, da Polícia Militar do Estado de Minas Gerais. (Povos indígenas no Brasil: Krenak. Instituto socioambiental. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 09/04/2026).

¹⁸ A União, através da instituída Lei nº 12.528/2011, reconheceu e demonstrou que a omissão e a violência direta do Estado brasileiro provocaram irreparáveis danos aos povos indígenas durante a ditadura militar. (As estruturas do Estado e as graves violações de direitos humanos. Comissão nacional da verdade. 2014. Disponível em: <https://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>. Acesso em 09/04/2026).

¹⁹ Foram 35 municípios afetados pelo desastre no estado de Minas Gerais e 03 no estado do Espírito Santo. A lama de rejeitos matou mais de 11 toneladas de peixes por asfixia. Impactou flora e fauna de uma das principais bacias hidrográficas do país, contaminou águas subterrâneas, inviabilizou o serviço de abastecimento de água em diversos municípios por dias, impactou vidas de milhares de pessoas. (Direito das populações afetadas pelo rompimento da barragem de fundão: povo Krenak. Relatório de atividades: Clínica de Direitos Humanos UFMG. 2017. Disponível em: https://www.greenpeace.org.br/hubfs/Campanhas/Agua_Para_Quem/documentos/relatorio_greenpeace-cdh_krenak.pdf. Acesso em: 10/04/2026).



(o rio como ancestral e parente) sofre um grande abalo. O desastre não foi apenas dano ecológico: foi morte cosmológica, perda de memória, alimento e interlocutor espiritual.

O rio Doce para nós, ele já morreu. Para o povo Krenak, ele está morto. Aquela manifestação que nós fizemos na linha férrea foi um ritual de ..., foi um funeral. Nós estávamos velando o nosso rio Doce. Para muita gente, simplesmente era água que corria no Vale, mas para nós não. Para nós, era um irmão, um parente que estava do nosso lado 24 horas por dia. Então, ele morreu²⁰. (Félix, Laurita)

As vitórias jurídicas e os acordos de reparação não resolvem automaticamente a dimensão profunda da ferida: reparar juridicamente um dano não é o mesmo que restaurar a reciprocidade entre pessoas e rios. Em 2022, outro trágico ocorrido, o assassinato do indigenista Bruno Pereira e o jornalista Dom Phillips no Vale do Javari – associado à lutas territoriais devido a expansão do garimpo. Para Aílton Krenak (2019, p. 49), “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista”. A violência, então, não incide apenas sobre a paisagem, ela alcança a própria faculdade de perceber o vivo.

Essa crítica aproxima-se da reflexão de Isabelle Stengers (2015), para quem a catástrofe contemporânea não deve ser compreendida apenas como uma sucessão de crises ambientais, políticas ou econômicas isoladas, mas como expressão de uma racionalidade civilizatória incapaz de reconhecer os limites de sua própria lógica de exploração. Ao discutir a “barbárie que se aproxima”, Stengers evidencia que o colapso ecológico não decorre de acidentes externos ao sistema moderno, mas de um modelo de mundo fundado na separação entre humanidade e Terra, progresso e reciprocidade, técnica e responsabilidade. Dessa forma, invoca-se uma inadiável reorientação das relações, antes *do tempo das catástrofes* como diria Stengers, isso se a humanidade já não estiver nele.

WATU
Corre hoje Rio Doce
Como se o tempo fosse,
Corre pra longe dos homens
Que de tesouros têm fome.
Corre no rumo do ontem

²⁰ Os Krenak e a morte do Watu. Narrativas do vale. Entrevista concedida na Terra Indígena Krenak. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWub-QrjRkc>. Acesso em: 10/04/2026.



Sob barragens que escondem
Pedras mais que preciosas
Em corredeiras vistas.
Corre ao tempo de glória
Como vive na memória,
Corre do amargo pranto
De noites sem acalanto.
Corre de volta do mar
E faz o tempo voltar.
(Nacif, 2023)

Se são toleráveis governos que praticam, confessam e incitam esse tipo de violência contra a vida, “a questão agora não é julgar a escolha que um ou outro desses tecnocratas faz do seu vocabulário ou da sua práxis, mas seria perguntar que paradigma civilizatório produz esses tipos de monstros” (Krenak, 2020)²¹. Nesse horizonte, a violência não aparece como exceção, mas como consequência de uma racionalidade que já operou, previamente, uma ruptura com o tecido vivo da existência. Ao tensionar esse paradigma, a reflexão aqui desenvolvida não se limita a denunciar seus efeitos, mas aponta para a necessidade de reconfigurar as bases a partir das quais se pensa a vida, a morte e a própria possibilidade de coexistência.

Considerações finais

Ao chegar ao final deste percurso, a morte entre os Krenak já não pode ser tomada como uma fronteira que simplesmente separa um antes de um depois. Ela aparece como um acontecimento que desloca relações, redistribui presenças e exige dos vivos novas formas de cuidado, memória e convivência. O que emerge dessa experiência é uma compreensão da existência na qual rios, montanhas, animais, árvores, ancestrais e humanos não ocupam compartimentos distintos do real, mas participam de uma mesma tessitura, continuamente refeita. Talvez seja justamente aí que resida a força provocadora do pensamento Krenak: não em oferecer outra explicação para a morte, mas em obrigarnos a perguntar se a própria ideia de uma existência individual, autônoma e separada não é uma construção demasiado estreita para dar conta daquilo que chamamos vida

O diálogo com o perspectivismo ameríndio aliado às formulações de Ailton Krenak permitiu refletir sobre um alargamento da percepção que se abre para uma noção

²¹ Envenenam a Terra por não acreditar que ela é um organismo vital. Elástica. 2020. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/ailton-krenak-entrevista-politica-natureza/>. Acesso em: 10/04/2026.



de identidade múltipla e dinâmica. Também mergulhamos nas práticas rituais funerárias, na presença dos *Tokón*, dos *Marét* e dos *Nanitiong*, bem como na centralidade do Watu, revelando uma ontologia em que a paisagem não constitui um cenário passivo da experiência humana, mas participa ativamente da produção da vida coletiva e espiritual. O ritual, nesse contexto, não opera como simples representação simbólica, mas como prática concreta de reorganização das relações entre vivos, mortos e território.

Ao mesmo tempo, a análise evidenciou que a violência sofrida pelo povo Krenak ultrapassa a dimensão política ou econômica. A expropriação territorial, os aldeamentos forçados, o Reformatório Krenak e a devastação do Rio Doce atingiram diretamente as condições de continuidade de seu mundo relacional. Quando o Watu é contaminado, não se destrói apenas um recurso hídrico; rompe-se um vínculo ancestral que sustenta modos de memória, cuidado, alimentação, ritual e pertencimento. A violência ambiental revela, assim, uma dimensão cosmológica mais profunda: ela interrompe circuitos de reciprocidade que organizam a própria inteligibilidade da existência.

É nesse ponto que a experiência Krenak provoca a Ciência da Religião para além da ampliação de seus objetos. Ela tensiona os próprios contornos com que a disciplina reconhece o religioso, ao mostrar que o sagrado pode não estar diante da vida, como uma dimensão separada, mas entranhado nela: no rio que guarda memória, no morto que ainda exige cuidado, no território que ensina e no ritual que recompõe aquilo que a morte deslocou. O desafio, talvez, seja menos encontrar novas definições para essas experiências do que aprender a escutá-las sem dissolver sua diferença.

Por isso, o que permanece ao final não é uma resposta acabada sobre a morte, mas uma mudança na pergunta. Talvez seja preciso reaprender a pensar a vida não como aquilo que se possui, mas como aquilo de que se participa. E talvez, então, a morte deixe de ser somente o nome de uma ausência para revelar uma verdade mais antiga e mais incômoda: nenhuma existência se sustenta sozinha. O que chamamos de mundo pode ser, afinal, apenas o nome que damos à trama de relações que ainda somos capazes de reconhecer.

Referências bibliográficas

BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” revisitado: pessoa, meio ambiente e epistemologia relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, jan./jul. 2019.



BRASIL. FUNAI. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Krenak de Sete Salões*. 2023. Documento interno. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas/rcid-pdf/arquivos-pdf/14-krenak_sete_saloes_final-17-04-23.pdf. Acesso em: 10 abr. 2026.

GENOVEZ, Patrícia F.; SANTANA, Girley B. *Memória, Território e Ancestralidade Krenak: a defesa dos direitos dos povos indígenas e os esforços da Organização dos Estados Americanos (OEA)*. *Revista de História de América*, 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Krenak – Povos Indígenas no Brasil*. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 5 abr. 2026.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NACIF, Rodrigo Thurler. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da T.I Krenak de Sete Salões*. Portaria nº 786/FUNAI/PRES, Guarapuava, 2023.

PARÁISO, Maria Hilda Baqueiro. Os botocudos e sua trajetória histórica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 413-430.

PASCOAL, Walison Vasconcelos. Os sentidos de luta e a “ressurgência cultural” entre os Krenak. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, 2017.

SOARES, Geralda Chaves. *Os Borum do Watu: os índios do Rio Doce*. Contagem: Cedefes, 1992.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, Belo Horizonte, n. 62, p. 1-16, jul. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.



Punição, controle e religião: uma análise junguiana do violento *post-mortem* de Ana Rodrigues pela Inquisição

Punishment, control and religion: a Jungian analysis of the violent *post-mortem* of Ana Rodrigues by the Inquisition

Maria Júlia Franco Botto¹

Resumo: O presente artigo analisa a especificidade da punição *post-mortem* de Ana Rodrigues, condenada pela Inquisição, sob a ótica da Psicologia Analítica de Carl Jung. O problema de pesquisa reside na compreensão de como mecanismos de controle institucional e violência simbólica operam além da morte física, de forma que mais de uma morte foi atribuída à cristã-nova. O objetivo é investigar a atuação do Tribunal do Santo Ofício como ferramenta de regulação social e repressão de dissidências religiosas, utilizando o caso de Ana Rodrigues como eixo central. A metodologia consiste em uma pesquisa bibliográfica, empregando a teoria junguiana como chave hermenêutica para a análise da sombra e das projeções arquetípicas institucionais. Os resultados demonstram que a punição de Ana Rodrigues visou não apenas o castigo individual, mas a aniquilação da memória e a consolidação de um mecanismo de exclusão contra o feminino e o judaísmo, revelando assim a dimensão psicológica profunda das estruturas de poder colonial empregadas pela Inquisição.

Palavras-chave: Morte; Inquisição; Psicologia Analítica Junguiana; Religião.

Abstract: This article aims to analyze the specificity of the *post-mortem* punishment of Ana Rodrigues, convicted by the Inquisition, from the perspective of Carl Jung's Analytical Psychology. The research problem lies in understanding how mechanisms of institutional control and symbolic violence operate beyond physical death, such that more than one death was attributed to the new-christian. The objective is to investigate the performance of the Tribunal of the Holy Office as a tool for social regulation and repression of religious dissidence, using the case of Ana Rodrigues as a central axis. The methodology consists of bibliographic research, employing Jungian theory as a hermeneutic key for the analysis of the shadow and institutional archetypal projections. The results demonstrate that the punishment of Ana Rodrigues aimed not only at individual chastisement but also at the annihilation of memory and the consolidation of a mechanism of exclusion against the feminine and Judaism, thus revealing the deep psychological dimension of the colonial power structures employed by the Inquisition.

Keywords: Death; Inquisition; Jungian Analytical Psychology; Religion.

¹ Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), na linha de pesquisa Teorias e Linguagens da Religião. Especialista em Psicologia Junguiana pelo Centro Universitário de Viçosa (UNIVÍÇOSA). Bacharela em Psicologia pelo Centro Universitário de Viçosa (UNIVÍÇOSA) e Licenciada em História pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). E-mail: mariajuliabotto@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1725-6131>.



Introdução

O Tribunal de Santo Ofício remete a um período da história em que os Estados europeus se associaram à Igreja católica, de forma que o catolicismo passou a ser a religião oficial dos impérios. Nesse sentido, qualquer manifestação de fé que fosse contrária à imposta era denominada de “heresia”, com perseguição aos manifestantes. A partir do momento em que a Igreja ocupa esse espaço de destaque na estrutura política, aumenta-se o poder de controle e a legitimação dessa atuação, de forma que a Igreja foi tendo cada vez mais permissão para intervir na vida popular, até culminar na criação da instituição jurídica do Tribunal de Santo Ofício – que posteriormente veio a atuar nas colônias americanas.

A consolidação do catolicismo como força político-religiosa na Europa resultou na legitimação institucional da perseguição às dissidências. Antes disso, no período de surgimento do catolicismo na antiguidade, a religião não ocupou um lugar de destaque, pelo contrário,

o cristianismo foi por muito tempo rechaçado como uma crença inferior àquela professada pela sociedade então praticante do paganismo e intensamente ligada às forças da natureza e a um imaginário amplificado acerca do poder de diversos deuses e deusas controladores dos fenômenos cotidianos comuns, uma crença baseada, sobretudo, na força do sobrenatural. Em seu âmago e desde o princípio, o cristianismo professava uma fé pautada na existência de um único Deus que, aos poucos, se transformou em um oponente severo às práticas pagãs (Portela, 2017, p.198).

Após a queda do Império Romano, a Igreja Católica foi a única instituição restante que simbolizava um poder universal (Silva *et al.*, 2011, p. 62), e, num momento de grande crise social e identitária, as ideias católicas de unidade, força, resiliência e fé saíam meramente do âmbito religioso e tocavam em pontos mais profundos da alma humana, de forma a conseguir fazer com que homens com a mesma fé se unissem em busca do mesmo ideal (Silva *et al.*, 2011, p. 62). Com o fortalecimento dos católicos e da Igreja, o emaranhamento da política com a religião era tanto na Europa que não havia limites claros entre eles, pois

na sociedade européia marcada pela mentalidade católica, os soberanos consideravam a religião católica como o maior bem da sociedade e a aliança entre a Igreja e o Estado não era apenas uma questão de direito (de jure), mas de facto. Qualquer desobediência à religião já era por si punível segundo as leis civis. A ordem religiosa e a política estavam tão



unidas que se confundiam. Um violador da lei religiosa, que era uma lei orgânica do Estado, tornava-se ao mesmo tempo um violador da ordem pública e passível de severa punição (Silva *et al.*, 2011, p. 67).

Ainda, “o Estado via nos movimentos heréticos um berço de revolucionários e traidores em potencial, que poderiam minar a fé da Cristandade e, conseqüentemente, a ordem social” (Silva *et al.*, 2011, p. 69). Sendo assim, a Inquisição aparece como um pacto entre o poder eclesiástico e as monarquias, com os reis a todo tempo cobrando atitudes dos papas em relação às ameaças hereges e vice-versa, onde os membros do clero cobravam posturas punitivas. Essa parceria foi essencial para a manutenção da Idade Média, porque garantia a estabilidade do poder para ambos, ressaltando assim o grande emaranhamento da relação entre política e religião desse período.

Nesse sentido, os principais perseguidos da época eram os chamados cristãos-novos, que se configuravam como a parcela de judeus que foram “obrigados a abraçar o catolicismo para permanecerem e serem aceitos na sociedade que renegava sua crença e tradições” (Assis, 2002, p. 48). A perseguição não parava somente nos judeus convertidos diretamente, mas também em seus descendentes, que também eram considerados portadores de sangue impuro e todos eram “herdeiros diretos dos preconceitos e perseguições outrora destinados aos livres seguidores da fé de Israel” (Assis, 2002, p. 48). Segundo Assis (2002, p. 49):

[...] certa parcela dos agora neoconvertos encontraria formas de burlar as ordenações reais para, ocultamente, prosseguir comungando a fé do coração, sendo por isto denominados criptojudeus — subgrupo envolvendo aqueles que, por não concordarem em abandonar as tradições de seus antepassados, continuavam a praticá-las em segredo, embora procurando disfarçar publicamente a permanência na antiga fé ao demonstrar, na prática do cotidiano, bom comportamento e sincera devoção cristã perante a sociedade (Assis, 2002, p. 49).

Diferentemente de como ocorreu em outros lugares da América, no Brasil colônia não houve a instalação de um tribunal físico, mas a Inquisição fazia-se presente no cotidiano por meio das visitas (Batista, 2023, p. 3), de forma que vinha um inquisidor diretamente de Portugal para colher denúncias e depoimentos, reportando as heresias da colônia diretamente para o tribunal de Lisboa. Considera-se na historiografia brasileira três momentos de visita oficial do tribunal de Santo Ofício ao Brasil colonial: a primeira, entre 1591-1595, ocorrendo na Bahia (1591-1593) e em Pernambuco (1593-



1595); a segunda, entre 1618-1621, ocorrendo na Bahia; e a terceira, entre 1763-1769, ocorrendo no Pará.

Dentre essas visitas, é na primeira que o caso de Ana Rodrigues se desenrola. A primeira visita, como foi anteriormente citado, ocorreu entre 1591-1595, com maior incidência de casos na Bahia. De acordo com Assis (2022, p.228-236), o inquisidor da época, entre 1591-1593, ouviu um total de 212 denúncias, em sua maioria contra os cristãos-novos, e 121 confissões. A família Antunes, cuja matriarca era Ana Rodrigues, reuniria um dos maiores números de acusações e de denúncias dessa primeira visita: ao todo, foram 36 acusações contra os membros do clã e 23 contra Ana. É curioso ressaltar também que dessas denúncias contra a família, ao menos 32 foram feitas por cristãos-velhos, o que indica um incômodo dos mesmos para com os cristãos-novos.

Diante do exposto, este artigo tem como objetivo geral analisar o processo inquisitorial de Ana Rodrigues, focando na especificidade de sua punição *post-mortem* sob a ótica da Psicologia Analítica, a fim de compreender as dinâmicas de controle e violência simbólica exercidas pelo Tribunal do Santo Ofício. Para tanto, busca-se contextualizar a atuação da Inquisição em território colonial e o impacto da perseguição aos cristãos-novos no imaginário social, investigando os elementos simbólicos e arquetípicos presentes nos ritos de punição aplicados ao caso em tela. Por fim, propõe-se uma reflexão sobre como a aniquilação da memória e do corpo, operada através do fogo, funciona como um mecanismo de projeção da sombra institucional.

As bases para essa compreensão conceitual deram-se por meio de uma pesquisa bibliográfica. Este estudo fundamenta-se na historiografia documental do Santo Ofício em interlocução com a hermenêutica da Psicologia Analítica. A teoria de Carl Jung é empregada aqui como uma chave interpretativa para compreender as dinâmicas simbólicas e as projeções da sombra coletiva, sem prejuízo da precisão histórica dos fatos, pois este recurso metodológico visa compreender como a punição institucional se desdobra em mecanismos de controle psicossocial e tentativa de apagamento do feminino e do judaísmo da colônia.

1. Jung e a psicologia da religião

Carl Gustav Jung, médico e psicólogo suíço, é mundialmente conhecido por suas contribuições à psicologia, criando sua própria abordagem teórica, que é denominada



Psicologia Analítica ou Psicologia Junguiana. O grande diferencial da teoria junguiana para as outras linhas da psicologia é a ideia de que dentro do inconsciente há uma divisão, que Jung (2013b, § 97-120) chamou de Inconsciente Pessoal e Inconsciente Suprapessoal ou Coletivo. A grande diferença dessa teoria é a noção de que uma parcela do inconsciente é compartilhada com toda a humanidade, de uma forma atemporal. Para ele, essa descoberta mudou a forma de lidar com as teorias humanas e com a clínica, pois

essa descoberta significa mais um passo à frente na interpretação, a saber: a caracterização de duas camadas no inconsciente. Temos que distinguir o inconsciente pessoal do inconsciente impessoal ou suprapessoal. Chamamos este último de inconsciente coletivo, porque é desligado do inconsciente pessoal e por ser totalmente universal; e também porque seus conteúdos podem ser encontrados em toda parte, o que obviamente não é o caso dos conteúdos pessoais. O inconsciente pessoal contém lembranças perdidas, reprimidas (propositalmente esquecidas), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassaram o limiar da consciência (subliminais), isto é, percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que ainda não amadureceram para a consciência. Corresponde à figura da sombra, que frequentemente aparece nos sonhos (Jung, 2013b, § 103).

É perceptível que Jung não nega a presença da parcela pessoal do inconsciente, mas a diferença é que representa “uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos inconsciente pessoal. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata” (Jung, 2016, § 3). Sendo assim, com a presença de uma camada mais profunda na mente que não é individual, o Inconsciente Coletivo fornece uma nova forma de compreensão das atitudes humanas, principalmente quando há elementos que se repetem dentro da psique.

Os elementos que compõem o inconsciente coletivo foram denominados por Jung (2016, § 1-86) como arquétipos: estruturas ancestrais e universais que remetem a imagens primordiais partilhadas pela humanidade. Para a compreensão da natureza arquetípica, utiliza-se comumente a analogia do sistema axial de um cristal, que representa uma estrutura formal e “vazia”. Nesse sentido, o arquétipo atua como uma forma a priori; embora o conteúdo que a preencha varie conforme a experiência individual e cultural, a condição de estrutura permanece invariável. Assim, conforme aponta Jung (2016, § 6), “o arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica



através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta”.

É imperativo destacar que a psique humana se estrutura e se comunica por meio de imagens, que funcionam como mediadoras entre os conteúdos inconscientes e a consciência. Na Psicologia Analítica, as imagens são expressões que emergem em momentos específicos da dinâmica psíquica, possuindo, como define Jung (2013b, § 104), uma “vida própria”, que conjuga sentimento e pensamento. No entanto, é fundamental distinguir o arquétipo em si – que é irrepresentável e puramente formal – da imagem arquetípica, que é a manifestação desse conteúdo na consciência. Exemplos clássicos dessas manifestações são os mitos e os contos de fadas, que atravessam temporalidades e culturas, ressonando na coletividade independentemente de fatores geográficos ou sociais.

Para os conteúdos pessoais que preenchem a “forma” do arquétipo, Jung (2016) os denominará de complexos. Os complexos são aglutinados de forte carga emocional, que derivam das experiências vividas, que por serem fortemente dotados de energia psíquica possuem certa autonomia de invadir a consciência e tomarem rédeas do comportamento. Quando um complexo é constelado, “está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, comporta-se, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* (corpo estranho), animado de vida própria” (Jung, 2014, § 201), sendo assim impossível negar a existência de um complexo pois ele está à margem da consciência e também deriva das experiências individuais – inclusive, o próprio eu é um complexo, que perde lugar quando outro de carga afetiva mais predominante entra em cena. Ainda, quando um complexo se constela, algumas vezes “nos coloca por algum tempo num estado de não liberdade, de pensamentos obsessivos e ações compulsivas para os quais, sob certas circunstâncias, o conceito jurídico de imputabilidade limitada seria o único válido” (Jung, 2014, § 200).

Agora, já é possível traçar um pequeno panorama de como é o funcionamento psíquico para a Psicologia Analítica: tem-se a Consciência e o Inconsciente, este que se divide em Pessoal (com predominância dos complexos afetivos, que são formados a partir das experiências individuais de cada um) e Coletivo (com predominância dos arquétipos, que são estruturas ancestrais que moldam a vivência humana). No entanto, um outro conceito importante nas teorias de Jung é o de sombra, que se refere a um componente do



inconsciente que é facilmente identificado por ser essencialmente projetado ao outro, sendo estes os aspectos considerados negativos que a pessoa não reconhece e não integra em si mesmo. A questão da sombra é mais profunda, porque vai além dos aspectos que a pessoa evita tocar sobre si mesmo, uma vez que “a sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispendir energias morais” (Jung, 2015, § 14).

O tema da religião é muito presente dentro das obras da Psicologia Junguiana, de forma que por várias vezes Jung perpassa por questões relacionadas à fé, Deus e dogmas; para o psicólogo suíço a espiritualidade deveria ser considerada como manifestação da psique, tanto como influência do contexto social como experiência individual, sendo essencial para o acolhimento do paciente. Para ele, independente de qual seja a religião professada, as bases são as mesmas: buscam responder mistérios e se comunicar com os arquétipos originários, no entanto, ele alerta que é necessário tomar cuidado com as manifestações religiosas, pois

o ensinamento tribal é sagrado e perigoso. Todos os ensinamentos secretos procuram captar os acontecimentos invisíveis da alma, e todos se arrogam a autoridade suprema. O que é verdadeiro em relação ao ensinamento primitivo é, em maior grau, no tocante às religiões dominantes do mundo. Elas contêm uma sabedora revelada, originalmente oculta, e exprimem os segredos da alma em imagens magníficas. Seus templos e suas escrituras sagradas anunciam em imagens e palavras a doutrina santificada desde eras remotas, acessível a todo coração devoto, toda visão sensível, todo pensamento que atinge a profundidade. Sim, somos obrigados mesmo a dizer que quanto mais bela, mais sublime e abrangente se tornou a imagem transmitida pela tradição, tanto mais afastada está da experiência individual. Só nos resta intuí-la e senti-la, mas a experiência originária se perdeu (Jung, 2016, § 10).

Em consequente, os dogmas religiosos possuem bases arquetípicas, e dessa forma têm a capacidade de se comunicar com as camadas mais profundas da emoção humana, de maneira a permear as funções cognitivas básicas, como sonhos, sentimentos, pensamentos. Jung (2013c, § 38-40) cita na obra “Psicologia e Religião” o caso de um paciente que sempre tinha sonhos religiosos, mesmo que fosse cientista e não professasse religião nenhuma, e o psicólogo analisa isso como o fato de que as bases inconscientes da psique se comunicam diretamente com as de cognição, gerando as imagens que emergem para a consciência. Ainda, ele diz que em sua opinião, uma teoria científica tem menos valor que um dogma religioso do ponto de vista da psicologia, porque a teoria dá-



se de forma racional, enquanto o dogma conversa com as profundidades da psique humana por meio de imagens arquetípicas, representando assim uma totalidade irracional, mas que ao mesmo tempo é racionalmente compreensível, tal qual a existência psíquica (Jung, 2013c, § 81).

No cenário católico da valorização da trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), compreende-se que há elementos colocados à mercê da consciência, e que estes são elementos de ordem feminina. Logo, considerando que na simbologia adotada por Jung é o número quatro² que indica totalidade, numa trindade há algo sendo deixado para trás, e esse elemento que deve ficar nas sombras Jung afirmará que é feminino, principalmente porque “é indiscutível que a doutrina trinitária corresponde originariamente a uma ordem social de tipo patriarcal” (Jung, 2013a, § 223). Não é possível negar a sombra para sempre, já que “a sombra, porém, é uma parte viva da personalidade e por isso quer comparecer de alguma forma. Não é possível anulá-la argumentando, ou torná-la inofensiva através da racionalização” (Jung, 2016, § 44). Então, da mesma forma que não é possível anular a sombra, também não é possível anular o feminino, seja na vida, seja na historiografia, as mulheres seguem representando uma resistência que vai além do gênero: representam a obrigatoriedade de lidar com os aspectos negados do inconsciente.

À luz da Psicologia Analítica, é possível fazer uma interpretação da Inquisição: a religião conversa com a parte mais profunda do inconsciente, tocando nos mistérios de criação humana e nos arquétipos simbólicos, fazendo com que as pessoas da época sentissem uma enorme conexão ancestral com os ritos e dogmas, entranhando-se na religião e perdendo assim sua individualidade com a coerção e a falta de liberdade para professar a natureza do espírito (no caso, a fé), o que, paradoxalmente, traz para a religião das massas, que na época era o catolicismo. Ainda, ao atuar como um agente opressor, o Tribunal de Santo Ofício toca justamente na camada mais superficial do inconsciente: na experiência, de modo que os complexos gerados eram sempre balizados pelo medo e pela ansiedade, o que garantia que as pessoas denunciassem uns aos outros ao inquisidor e perpetuassem a legitimidade da atuação da Inquisição.

Para compreender como as estruturas de poder da Inquisição se materializam em punições tão severas quanto o rito *post-mortem*, é fundamental articular a análise

² Na obra “Interpretação psicológica do Dogma da Trindade”, Jung afirma que o quatro é um número quase pré-histórico, e que é associado com a ideia da divindade criadora do mundo, já que o quatro simboliza as partes, as qualidades, sombras e os aspectos da totalidade.



psicológica ao conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu. Segundo o sociólogo, esse tipo de violência caracteriza-se por ser exercido de forma invisível e sutil, fundamentando-se no reconhecimento da legitimidade das instituições por parte daqueles que sofrem a dominação (Bourdieu, 1989, p. 11). No contexto colonial, o Tribunal do Santo Ofício utilizava-se dessa prerrogativa para impor significados e verdades absolutas, transformando dogmas religiosos em ferramentas de controle social. Ao cruzar essa perspectiva com a Psicologia Analítica, a noção de violência simbólica, conforme formulada por Bourdieu, encontra eco na manipulação de imagens arquetípicas: a instituição não apenas pune o corpo, mas impõe um “arbitrário cultural” que busca colonizar o imaginário e o inconsciente, rotulando o divergente como sombra a ser extirpada para a manutenção da ordem estabelecida.

Por fim, a figura do feminino que já era relegada às sombras vai ao encontro do patriarcalismo da época, colocando cada vez mais as mulheres na mira da perseguição religiosa (que também não deixava de ser de gênero), fazendo casos como o de Ana Rodrigues serem tratados com uma violência simbólica extrema e perigosa. Sendo assim, a instituição inquisitorial, ao identificar o “mal” na figura da cristã-nova, possivelmente opera uma projeção da sombra coletiva, de forma que ela não é apenas uma ré, mas também pode ser interpretada como receptáculo simbólico dos conteúdos rejeitados pela consciência religiosa da época.

2. A violência simbólica na(s) morte(s) de Ana Rodrigues

O caso de Ana Rodrigues (ou Ana Roitz, como pode ser também encontrado em algumas bibliografias) é um momento emblemático da atuação de poder e de dominação psíquica da Inquisição, onde pode-se notar um paralelo entre a ideia junguiana do feminino renegado à sombra com a punição que a matriarca do clã Antunes recebeu. Assis (2021), intitula seu artigo como “morrer mil vezes”, para falar sobre como foi tratada a questão de Ana. Essa ideia de mais de uma morte vai ao encontro do conteúdo abordado no presente artigo, onde a discussão de uma morte para além da corpórea foi atribuída a ela, como forma de punição.

Para o contexto da última década de 1590, a concepção amplamente difundida era de que os cristãos-novos representavam um perigo para o Estado e consequentemente para a população, sendo vistos como inimigos. Grande parte dessa mentalidade baseava-



se no fato dos judeus serem um povo considerado deicida (Vainfas, 2007)³, então o ódio dos católicos era de certa forma justificado, pois na mentalidade da época se os judeus são o povo que matou Jesus, então eles são impuros e indignos, merecendo a punição que for aplicada a si pelo povo de fé superior, que adoram a Jesus.

Havia também a ideia de que os cristãos-novos, após serem batizados e receberem a luz de Deus, poderiam retornar aos seus comportamentos judaizantes, e isso seria uma heresia (Gorenstein, 2021, p. 333), já que ao receber a verdade e a salvação do deus católico eles não poderiam mais voltar a viver no pecado de sua antiga crença, e ao fazer isso estavam traindo os dogmas da Igreja. O fato de haver relutância da parte de antigos judeus em aceitar o catolicismo foi um dos principais motivos para a criação, após quatro décadas, do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição portuguesa (Assis, 2021, p. 320).

Desse modo, amparados pelo tribunal de Lisboa, os Inquisidores que visitavam o Brasil possuíam a liberdade para colher provas, depoimentos, investigar e punir os acusados de heresia, da forma que melhor acreditassem ser o castigo, mesmo que fosse por meio da morte, já que

a autoridade pública tinha o direito de punir com a pena capital aqueles que prejudicam gravemente o bem geral, seja para amputar do corpo social um membro que o contaminava, seja para desviar os outros de imitarem seu exemplo. Era, portanto, considerado justíssimo que a pena de morte fosse aplicada aos que, propagando a heresia com obstinação, comprometiam a fé (Silva *et al.*, 2011, p. 70).

Ao longo da historiografia, observa-se que grande parte dos denunciados para o inquisidor foram mulheres. Um fator da época colonial que serviu como forma de identificar mulheres criptojudias era observar as que eram letradas, pois Assis (2002, p. 55) explica que na religião judaica clássica as mulheres eram limitadas a posições sempre inferiores aos homens, estes que possuíam papéis mais importantes e maior contato com as palavras das escrituras e dos cultos; no entanto, com a proibição da fé judaica, nesse momento em que a educação em casa ganhava mais destaque, coube as mulheres a função que antes era predominantemente masculina: a de ensinar os ritos hebraicos aos descendentes, tornando a religião numa espécie de “religião doméstica” – o que atua tanto como forma de identificar as famílias criptojudias quanto como forma de resistência feminina, se olhado de uma ótica diferente.

³ A fala de Vainfas foi feita no documentário “A Santa Visitação”, dirigido por Elza Cataldo em 2007.



O clã Antunes, nesse cenário, representava uma grande ameaça: todos cristãos-novos e vindo diretamente da perseguição em Portugal. Esse clã surge no século XVI, com destaque para Heitor Antunes, um comerciante, e Ana Rodrigues, sua esposa, que deixaram o império português e estabeleceram-se no Brasil, tornando-se um dos clãs mais importantes da região de Matoim. A família fez seu poder por meio de engenhos de açúcar, comércio de expansão de seus negócios e casamentos de descendentes, tanto os masculinos quanto às mulheres, com cristãos-velhos (Assis, 2012, p. 73-74). Essa trajetória de sucesso do clã Antunes trouxe destaque para a família, de modo que tornou o patriarca Heitor um “destaque econômico e social: inicialmente mercador, tornou-se exemplo de comerciante a enriquecer no trópico em formação e do avanço dos neoconversos sobre a propriedade fundiária, ameaçando os interesses e o poder da camada cristã-velha” (Assis, 2012, p. 129).

Esse sucesso ia aumentando conforme os negócios iam crescendo e o poder do clã se espalhava pelo Recôncavo Baiano. O patriarca se gabava “ao dizer possuir um alvará que comprovava sua descendência direta dos Macabeus – antiga e heroica família de sacerdotes e militares hebreus, fundadores de uma dinastia, no século II a. C., que permitiu aos judeus a liberdade de viver segundo seus costumes” (Assis, 2012, p. 131). O prestígio não vinha somente de ser descendente dos Macabeus, mas Heitor também era bem quisto entre os criptojudeus da província por ser apontado como *rabi* clandestino ao se apresentar como “proprietário e responsável pelo funcionamento de uma sinagoga improvisada” (Assis, 2012, p. 139). Foi narrado que a família construiu, em uma “casinha separada” dentro de seu engenho, um espaço que era frequentado secretamente por figuras importantes e outros criptojudeus, e ali em certos dias faziam a *esnoga*⁴ (Assis, 2012, p. 139).

Essa fama de conduzir uma *esnoga* secreta e a fala de ser descendente direto de Macabeus inegavelmente atraiu atenção para a família, principalmente num momento em que as relações entre judeus e cristãos estava estremecida, tornando-os alvos quando o inquisidor Heitor Furtado de Mendonça chega para a primeira visita. Depoimentos de vários cristãos-velhos da época, como Luísa Fernandes e Margarida Pacheca, afirmavam que Heitor Antunes se vangloriava de guardar os sábados e de possuir obras judaicas em

⁴ O termo “esnoga” é utilizado por Assis para se referir à realização do culto judaico, do momento de orar e também o ato dos criptojudeus de proferir sua fé. As *esnogas* são momentos essenciais para o povo judeu, porque atuam como centros educacionais sobre a cultura religiosa, de forma a resistir à imposição católica.



sua casa, mas possuir tais objetos ou expressar tais falas era um grande perigo, porque “além de desrespeito às leis de proibição vigentes, significava uma espécie de confissão de culpa, de revelação da manutenção da antiga lei pelo seu portador, ficando este sujeito aos rigores legais” (Assis, 2012, p. 140). Heitor Antunes falece e a condução do engenho e dos costumes fica aos cuidados do filho homem mais velho, todavia, é Ana que desempenha o papel crucial na manutenção do judaísmo do clã, mesmo que dentro de casa, sendo uma “mulher-*rabi*” (Assis, 2012, p. 166).

Nesse sentido, toda família acumulou diversas denúncias perante o inquisidor, pois todos os filhos, filhas, netos e netas frequentavam a *esnoga* doméstica conduzida pela matriarca. Quanto às acusações feitas contra Ana, algumas delas consistiram em: jogar a água fora dos potes em caso de falecimento, celebração de práticas jejunais, juramentos e bênçãos ao modo dos judeus, orações com guias e sem referência ao nome de Cristo, costumes funerários específicos, negação do batismo cristão, enterrar o sangue após matar galinhas, entre outros (Assis, 2012, p. 233-245). Todos esses costumes estavam arrolados no monitório inquisitorial como sinal evidente de judaísmo e eram passíveis a serem julgadas como heresias frente ao inquisidor.

Um aspecto relevante entre a ascensão de Ana como condutora da fé judaica após a morte do marido é que, diferente dele (que recebeu prestígio e ascensão social dentro do círculo criptojudeu da Bahia), a matriarca e as mulheres descendentes de si receberam críticas, indicando que maior que o problema do desvio religioso era a questão com o feminino. Porém, a reação das mulheres Antunes frente às críticas era na verdade de muita resiliência e de autossuficiência, especialmente para a época, pois

o epíteto com que outrora se vangloriava Heitor Antunes de sua ascendência bíblica, a dar-lhe prestígio entre os cristãos-novos, transformar-se-ia, no comentário geral das ruas, em ofensa contra Ana Rodrigues, suas filhas e netas, chamadas pejorativamente de Macabeias pela suspeita pública de que judaizavam. Mas o que as bocas acusadoras diziam com tom de ofensa, era recebido como música pelos ouvidos das Macabeias, a reafirmar o sinal da forte ligação com a memória dos antepassados... (Assis, 2012, p. 153).

Todas as acusações contra Ana, todavia, nem sempre eram verdades indubitáveis, visto que a maioria das denúncias da época eram pautadas no “ouvi dizer” ou em “fama pública”. Grande parte dessas acusações se deve ao conflito entre cristãos velhos e novos, porque havia entre eles uma rivalidade pautada no “*status* cristão” de cada grupo, que



causava diferenciação entre eles, uma vez que os cristãos-novos tinham consigo o estigma de serem “segunda categoria” (Assis, 2012, p.54) e também eram vítimas do mesmo preconceito destinado aos judeus, mesmo que apenas uma pequena parcela dos cristãos-novos fosse de fato criptojudeu. Essa rivalidade piorava quando do outro lado da corda estava uma mulher, porque as próprias mulheres eram ensinadas a ser contra si mesmas, principalmente porque “na sociedade colonial, alicerçada sob a moral cristã e patriarcal, na qual o papel da mulher não deveria, em muito, ultrapassar a função reprodutiva e a criação da prole, os desregramentos das Macabeias reuniriam crítica veemente, mesmo dentre a parcela feminina da população” (Assis, 2012, p. 231).

A primeira morte de Ana ocorreu em cárcere. Após ser presa pelo visitador e enviada a Lisboa para ser processada, a matriarca Antunes faleceu em um dos lugares mais tenebrosos narrados na historiografia da modernidade, onde Francisco Dias Calado, de Beja, dizia ao frade franciscano Antônio de S. Nicolau que “se podia dizer que haverá neste mundo inferno, o eram os ditos cárceres” (Coelho, 1987, p. 33 *apud* Calainho, 2021, p. 349). Ainda, há registros de que os cárceres eram praticamente uma sentença de morte, mesmo que o acusado não tivesse recebido essa condenação, já que

os cárceres eram foco de doenças várias, fosse do corpo ou da mente. As condições insalubres das celas, a deficiência alimentar que assolava os presos mais pobres, as pressões psicológicas das inquirições intermináveis, os rumores dos temidos autos de fé, a perspectiva de permanecer por anos a fio nas prisões, sem qualquer previsão ou ciência de seu processo, tudo conspirava para o sem número de doenças que assolaram os réus inquisitoriais (Calainho, 2021, p. 351).

A morte nos cárceres já é um possível indicativo de que em vida uma das intenções da Inquisição era deixar o condenado sentir, conscientemente, o “gosto” do inferno. Uma senhora idosa como Ana, separada de sua família, a qual ofereceu dedicação integral, e levada para os buracos mais escuros da tortura católica já é um grande indicativo do tipo de punição que era guardado aos processados. Essa técnica de prender por um longo período não era por acaso, já que o objetivo era enfraquecer a pessoa em todos os âmbitos da saúde orgânica, para que a pessoa desejasse a morte. A crueldade era um fato proposital, pois a Inquisição, “mesmo quando não matava, prendia por longos anos, isolava os réus nos cárceres, mantendo-os longe da família e de toda forma de convívio, torturando-os e, não raro, enlouquecendo-os” (Souza, 1986, p. 327).



No entanto, é necessário ressaltar aqui a importância da parceria entre Igreja e Estado. A Igreja, enquanto instituição dogmática e cheia de normas, não poderia matar ninguém diretamente, mesmo a pessoa sendo condenada por Heresia. Logo, ao dizer que a morte aconteceu pela Inquisição, não é de maneira literal, pois o Tribunal de Santo Ofício julgava o réu e então ocorria “a entrega do condenado à justiça civil que aplicava a pena de morte na fogueira, uma vez que a Igreja não matava. [...] A Igreja, como instituição, não podia verter qualquer gota de sangue, inclusive de hereges condenados” (Gorenstein, 2021, p. 334). O que mudava, no entanto, era o método aplicado à pena de morte: “se o condenado confessasse ser cristão, era antes garroteado; caso reafirmasse sua fé na Lei de Moisés, era queimado vivo” (Gorenstein, 2021, p. 334), pois assim o católico tinha uma morte mais “rápida”, enquanto o herege era condenado a uma morte mais penosa.

Já a segunda morte foi de extrema violência e simbolismo: mesmo quase uma década após sua morte, ela teve o corpo desenterrado e seus ossos queimados juntamente com uma estátua sua de estopa, como forma de amaldiçoar sua memória e puni-la mais uma vez, além de servir como cena didática para as outras pessoas da sociedade colonial. O uso do fogo não é exclusivo da Inquisição moderna, pois a narrativa histórica da caça às bruxas e a queima na fogueira acontecem desde o medievo, ainda que Vainfas (2021, p. 306) explicita que este método apesar de muito utilizado não era o único. Porém, o fogo é muito simbólico, e grande parte da utilização desse recurso possivelmente era para chocar e passar uma mensagem clara para os demais, principalmente ao analisar

as descrições das cerimônias dos autos de fé, que representavam o auge do poder inquisitorial e de sua estratégia de controle sobre os comportamentos, com as fogueiras que reuniam multidões embevecidas em acompanhar as execuções ou horrorizadas com o sofrimento alheio dão conta do espetáculo e de seu discurso didático, que servia de temerário exemplo do que poderia ocorrer aos que questionavam ou ameaçavam a pureza católica (Assis, 2021, p. 321).

Ainda, o fogo é um elemento milenar, cuja representação imagética simbólica na psique humana passa por diversas narrativas, onde o fogo é comumente associado a ideais de iluminação, inteligência e liberdade. Como o inconsciente humano se comunica por imagens e também é formado por elas, a mitologia assume um papel importante para colocar em imagens alguns arquétipos que habitam no inconsciente coletivo, onde por muito tempo o fogo teve mais consonância com a ideia de sabedoria, porque é uma



imagem arquetípica ancestral. No mito de Prometeu, o fogo foi responsável por mudar a vida do homem, já que com o presente do titã os homens passaram a ter vantagens sobre os bichos, que possuíam as melhores características, permitindo assim serem domados por seres considerados inferiores e arrogantes. O castigo dado a Prometeu por Zeus foi de uma angústia eterna, devido a sua soberba e vontade de ajudar os homens; esse castigo também remete à ideia católica de que no juízo final os justos serão separados dos ímpios, “então, estes irão para o castigo eterno, mas os justos, para a vida eterna” (Mateus, 25.46).

Sob a ótica da Psicologia Analítica, a insistência do Tribunal no suplício pelo fogo revela uma dinâmica paradoxal. Se, por um lado, o ato de queimar os ossos de Ana Rodrigues representava a tentativa institucional de exercer um domínio derradeiro e forçar uma rendição simbólica àquilo que o corpo físico, em vida, não cedeu; por outro, a escolha desse elemento evoca a ambivalência inerente ao símbolo. Para Jung, o fogo é uma imagem arquetípica de transformação e iluminação. Assim, ao utilizar o fogo como instrumento de punição e “limpeza” da memória, a Inquisição acaba, involuntariamente, por conferir numinosidade à trajetória dela: ao invés de condená-la ao esquecimento ou à maldição, o rito inquisitorial desloca a história de Ana da obscuridade do cárcere para a luz do espaço público. Nesse sentido, o fogo, que poderia ser interpretado como castigo, passa a poder ser compreendido como um elemento de libertação das amarras doutrinárias, aproximando o destino de Ana da sabedoria prometeica: aquela que, embora punida pelos deuses – ou instituições, permanece como um legado de consciência para a humanidade.

Por fim, a terceira e perpétua morte de Ana Rodrigues assumiu um caráter mais imagético e punitivo socialmente, que conversa diretamente com a forma como as pessoas acusavam umas às outras e apontavam o dedo para denunciar quem quer que realizasse comportamentos que julgassem fora da norma católica pregada pelos manuais inquisitoriais. A última morte de Ana foi imagética: um quadro dela no Inferno, rodeada por demônios, foi pintado em Portugal e enviado à colônia para ser pendurado no engenho da família, especificamente na igreja que possuía no local. Ao fazer esse tipo de exposição, é como se a última coisa que restava de Ana, que era a sua imagem, ficasse manchada perante os olhares de quem convivia consigo, e assim ela seria impedida de descansar para sempre.



Essa terceira morte possivelmente tinha o objetivo de conversar com a camada do inconsciente pessoal, porque comunica diretamente com a forma como cada pessoa veria a imagem: uns provavelmente poderiam ver “uma pobre senhora sofrendo”, já outros talvez interpretassem como “uma mulher arrogante que cavou o próprio destino” – mas o fato é, que esse tipo de imagem vai muito além das camadas inconscientes da percepção individual, já que esse tipo de violência comunica com o inconsciente coletivo e com os arquétipos ali presentes, principalmente o do medo. Como era muito disseminado a ideia de que a vida verdadeira era a *post-mortem*, a imagem de Ana passando a eternidade em sofrimento e cercada de entidades malignas evoca em quem vê esse tipo de imagem uma conexão mais íntima com as crenças católicas, e com isso emerge o medo, principalmente o de ter um destino parecido, o que alimenta ainda mais o poder de controle da religião na psique colonial.

Segundo Fiorillo (2013), “o medo é o guia, seja para justificar [...] seja para confortar, negociando a punição. É no medo que repousa o inabalável poder das religiões” (p. 102). É exatamente nesse cenário que a Inquisição fez sua perpetuação por vários séculos, através da coerção psíquica pelo medo e angústia do pós-vida, inserindo aos poucos suas doutrinas como possível forma de controlar e garantir o poder clérigo e estatal durante o medievo e a modernidade: pessoas como Ana Rodrigues, que não abriram mão da própria fé pagaram com a vida, mas morreram proferindo a religião que acreditavam.

Sendo assim, em última análise, o violento rito *post-mortem* imposto a Ana Rodrigues permite compreender uma dimensão simbólica da atuação institucional que a aplicou três mortes como punição. Ao condenar o corpo, queimar os ossos e, por fim, a queima de sua efígie em pintura, a Inquisição tentou apagar não apenas a existência física, mas a própria identidade visual e simbólica de Ana. Sob a ótica junguiana, essa tentativa de destruir a imagem pintada representa o esforço institucional de controlar o registro psíquico da dissidência, projetando na figura representada os conteúdos da sombra coletiva que precisavam ser extirpados. Todavia, esse esforço produziu o efeito oposto: ao utilizar o fogo – imagem arquetípica de transformação e luz – a instituição retirou a história de Ana da marginalidade e a projetou na numinosidade da memória. Assim, o que pretendia ser o selo final de um apagamento tornou-se, paradoxalmente, o veículo de uma libertação simbólica, onde a pintura consumida pelas chamas cede lugar à



permanência de uma consciência que, à semelhança do fogo, não pôde ser contida pelas formas rígidas do dogma.

Considerações finais

O Tribunal de Santo Ofício marca a história ocidental de maneira significativa, representando o momento em que a fé ocupa lugar político na modernidade, estendendo sua atuação até as colônias. Compreender o que acontece quando doutrinas religiosas se unem ao poder estatal é um dos indicativos de que o Estado deve ser laico, preceito que os iluministas já defendiam em seu tempo. A Inquisição marca um momento de imposição do catolicismo como religião única nos Estados Ibéricos e nas colônias, reforçando a criação de um inimigo comum: os cristãos-novos. Como não houve setor da vida social que a Inquisição não interviu, verifica-se como o tema é plural, sendo necessário várias análises dos ditos, não ditos, ritos, dogmas e símbolos para chegar a qualquer consideração. Logo, compreender os processos históricos e as camadas inconscientes de processos religiosos na sociedade são de extrema importância, principalmente quando há um apagamento tão intenso de mulheres e seu sofrimento. Por essa razão, fazem-se necessária mais pesquisas na área.

A história de Ana Rodrigues deve ser vista como um exemplo para muitas coisas: uma mulher, que não deixou sua fé de lado, mesmo que soubesse que pagaria com a vida. Ana representou uma resistência feminina no Brasil colonial, que garantiu a continuação da fé hebraica sob sua orientação, ocupando o espaço de “mulher-*rabi*”, tomando para si um lugar que era tipicamente masculino, e educando seus descendentes conforme os dogmas que achava corretos. Há na historiografia uma tentativa de apagamento do feminino ou de redução a estas figuras como vítimas, mas Ana é a prova de que muito da manutenção da fé judaica no Brasil seiscentista se deu por causa de figuras femininas, que não sucumbiram ao medo e à coerção política-religiosa.

As mortes atribuídas a Ana Rodrigues buscaram passar uma mensagem clara e objetiva para a sociedade da época: se for contra os dogmas da Igreja, nunca haverá descanso. No caso da Macabeia, primeiro passou a penúria da morte orgânica do corpo, com todo o sofrimento e violência do cárcere inquisitorial; depois, procuraram queimar e amaldiçoar sua memória, de forma que nem os ossos foram poupados, e num momento em que os velórios tinham a importância de ser a chance de dar um último adeus ao ente



querido essa segunda morte torna-se ainda mais significativa; e, por fim, a mancha social, onde Ana, que já não tinha vida, não tinha corpo, não tinha memória, agora não teria também a chance de ser lembrada com bons olhos, pois a última imagem da mulher judia religiosa foi substituída pela imagem de uma pecadora queimando no inferno. A violência contra a mulher não fica restrita a um único âmbito, e analisar o caso de Ana Rodrigues é uma das formas de não apenas evidenciar um protagonismo feminino, mas também tentar encontrar possibilidades hermenêuticas das raízes da violência simbólica contra o feminino e contra a comunidade judia da época colonial.

Referências bibliográficas

A SANTA VISITAÇÃO. Direção: Elza Cataldo. Produção: Persona Filmes. Belo Horizonte: 2007.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial - Nordeste, séculos XVI-XVII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 47-66, 2002.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *MACABEIAS DA COLÔNIA: Criptojudaísmo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda. 2012. 410p.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Morrer mil vezes! As várias mortes de Ana Rodrigues, moradora na Bahia, condenada pela Inquisição. *REVISTA M*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 318-330, jul./dez. 2021. ISSN 2525-3050

BATISTA, Nilo. Andanças da Inquisição no Brasil. Artigos inéditos • *Rev. Direito Práx.* 15 (01), 1-46 • 2023.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Versão Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CALAINHO, Daniela. Morrer nos cárceres de Santo Ofício. *REVISTA M*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 346-361, jul./dez. 2021. ISSN 2525-3050

FIORILLO, Marília Pacheco. Aquele que diz sim, aquele que diz não: religiosidade e heresia. *Estudos de Sociologia*. Araraquara, v. 18, n. 34, p. 101–116, 2013.

GORENSTEIN, Lina. Judaizantes queimados: Rio de Janeiro setecentista. *REVISTA M*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 331-345, jul./dez. 2021. ISSN 2525-3050



JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. – Petrópolis, Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. *Aion – estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. Tradução de Dom Mateus Ramalho Rocha. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JUNG, Carl Gustav. *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. Tradução de Maria Luiza Appy. – Petrópolis, Vozes, 2013b.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. Tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha; revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. – Petrópolis: Vozes, 2013c.

PORTELA, Ludimila Noeme Santos. “Os pilares da fogueira”: a construção do discurso cristão contra a bruxaria na Idade Média (séc. XIV). *Dimensões*, v. 39, jul.-dez. 2017, p. 197-219. ISSN: 2179-8869.

SILVA, Antonio Wardison C.; *et al.* Aspectos da Inquisição Medieval. *Revista de Cultura Teológica* - v. 19 - n. 73 - jan/mar 2011. p. 59-88.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 396p.

VAINFAS, Ronaldo. A Inquisição e a morte: o caso português. *REVISTA M.* Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 301-317, jul./dez. 2021. ISSN 2525-3050



Hierarquias da morte: espaço funerário, distinção social e memória no Cemitério da Consolação (São Paulo, século XIX)¹

Hierarchies of death: funerary space, social distinction, and memory in the Consolação Cemetery (São Paulo, 19th Century)

Gustavo Sanches da Silva Morales²

Resumo: O presente artigo analisa as transformações das práticas funerárias e da organização do espaço funerário na cidade de São Paulo durante o século XIX, com foco na criação e consolidação do Cemitério da Consolação. O objetivo é compreender como a implantação desse cemitério público refletiu mudanças urbanas, sanitárias e sociais, contribuindo para a formação de hierarquias no universo da morte. A pesquisa baseia-se na análise de fontes primárias, incluindo atas da Câmara Municipal de São Paulo, legislações sanitárias, periódicos da época e registros relacionados à administração funerária, em diálogo com a historiografia sobre morte, memória e espaço urbano. Os resultados demonstram que a criação do Cemitério da Consolação, inaugurado em 1858, integrou o processo de modernização urbana impulsionado pelos discursos higienistas, mas também reproduziu desigualdades sociais por meio da diferenciação espacial das sepulturas e da preservação seletiva da memória. Conclui-se que o cemitério não constituiu apenas um local de sepultamento, mas um espaço de disputa simbólica, no qual se expressavam relações de poder, distinções sociais e mecanismos de construção e exclusão da memória coletiva.

Palavras-chave: Cemitério da Consolação; Espaço funerário; Memória social

Abstract: This article analyzes the transformations of funerary practices and the organization of funerary space in the city of São Paulo during the nineteenth century, focusing on the creation and consolidation of the Consolação Cemetery. The objective is to understand how the establishment of this public cemetery reflected urban, sanitary, and social changes, contributing to the formation of hierarchies within the realm of death. The research is based on the analysis of primary sources, including minutes of the São Paulo City Council, sanitary legislation, contemporary newspapers, and records related to funerary administration, in dialogue with the historiography of death, memory, and urban space. The findings demonstrate that the creation of the Consolação Cemetery, inaugurated in 1858, was part of the urban modernization process driven by hygienist discourses, but also reproduced social inequalities through the spatial differentiation of graves and the selective preservation of memory. It is concluded that the cemetery was not merely a burial site, but a symbolic arena in which relations of power, social

¹ O presente artigo deriva de pesquisa realizada no âmbito do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), posteriormente ampliada e revisada para publicação, tendo como objeto as transformações das práticas funerárias e a hierarquização social no Cemitério da Consolação, em São Paulo, ao longo do século XIX.

² Mestrando em História pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Bacharel e licenciado em História. Desenvolve pesquisas na área de História Social da Morte, com ênfase nas práticas funerárias, nos espaços cemiteriais e nos processos de distinção social e construção da memória na cidade de São Paulo durante o século XIX. E-mail: g.morales@unifesp.br. ORCID: 0009-0000-1785-8909.



distinctions, and mechanisms of construction and exclusion of collective memory were expressed.

Keywords: Consolação Cemetery; Funerary space; Social memory

Introdução

A cidade de São Paulo passou, ao longo do século XIX, por profundas transformações urbanas, sociais e sanitárias que impactaram diretamente as formas de lidar com a morte e com os espaços destinados ao sepultamento. Essas mudanças estiveram relacionadas não apenas ao crescimento demográfico e à expansão da malha urbana, mas também à consolidação de novos saberes médicos e administrativos que passaram a interpretar a cidade como um organismo que precisava ser regulado, higienizado e reorganizado. Nesse sentido, a morte deixou de ser compreendida exclusivamente como um evento religioso e passou a ser tratada também como um problema de ordem pública e sanitária.

Entre essas mudanças, destaca-se a progressiva substituição dos enterramentos realizados no interior das igrejas pela criação de cemitérios públicos localizados fora dos limites urbanos tradicionais (Rodrigues, 1997, p. 45; Camargo, 2007, p. 63). Esse processo esteve inserido em um movimento mais amplo de reorganização das cidades ocidentais, intensificado a partir do século XVIII e aprofundado no século XIX, no qual as preocupações com a higiene, a circulação do ar e o controle dos espaços urbanos passaram a orientar intervenções cada vez mais sistemáticas por parte do poder público. A chamada medicina social e as teorias miasmáticas tiveram papel importante nesse processo, ao associarem a insalubridade urbana à presença de matéria orgânica em decomposição no interior das cidades.

Nesse contexto, a inauguração do Cemitério da Consolação, em 1858, representou um marco importante na reorganização das práticas funerárias na cidade, refletindo tanto as preocupações sanitárias da época quanto as transformações nas formas de organização social e espacial (Fuchs, 2019, p. 99). A criação desse novo espaço não apenas deslocou os mortos para fora do núcleo urbano tradicional, mas também instituiu novas formas de controle, regulação e ordenamento da morte, inserindo-a em uma lógica administrativa e territorial mais ampla. Esse deslocamento não pode ser entendido apenas como uma mudança técnica ou sanitária, mas como parte de um processo mais profundo de redefinição das sensibilidades sociais em relação à morte e ao corpo morto.



Este artigo tem como objetivo analisar as transformações ocorridas nas práticas funerárias e na organização espacial dos sepultamentos na cidade de São Paulo durante a segunda metade do século XIX, buscando compreender como esses processos refletiram as dinâmicas sociais, urbanas e culturais do período. A partir da implantação do Cemitério da Consolação, observa-se a emergência de uma nova configuração espacial no espaço funerário, marcada pela valorização de determinados setores do cemitério, pela construção de mausoléus monumentais e pela progressiva diferenciação entre áreas destinadas às elites e aos setores populares (Motta, 2023, p. 12; Fuchs, 2019, p. 120). Essa diferenciação espacial evidencia como o cemitério passou a funcionar como extensão das hierarquias sociais existentes em vida.

Essa nova configuração não deve ser compreendida apenas como resultado de fatores econômicos, mas também como expressão de práticas simbólicas e culturais que atribuíam significados distintos aos espaços de sepultamento. A escolha da localização das sepulturas, a construção de monumentos funerários e a própria materialidade dos túmulos estavam profundamente relacionadas à busca por distinção social e à construção de uma memória duradoura, evidenciando a articulação entre espaço, poder e representação social (Rodrigues, 1997, p. 88). Nesse sentido, o cemitério se torna um espaço privilegiado para observar como a memória social é construída de forma seletiva e hierarquizada.

A problemática central da pesquisa consiste em compreender de que maneira essas transformações nas práticas funerárias contribuíram para a construção e a consolidação de uma hierarquia social também no âmbito da morte. Nesse sentido, busca-se investigar como a organização espacial do cemitério, a valorização de determinados túmulos e a possibilidade de aquisição permanente de sepulturas contribuíram para a produção de distinções sociais no espaço funerário, reforçando relações de prestígio, propriedade e poder (Rodrigues, 1997, p. 95; Motta, 2023, p. 15). Trata-se, portanto, de compreender a morte não como niveladora das diferenças sociais, mas como um campo no qual essas diferenças são reorganizadas e, em muitos casos, aprofundadas.

Além disso, o estudo procura analisar o papel desempenhado pelas ideias higienistas e pelas novas legislações sanitárias do período, que defendiam o afastamento dos sepultamentos nas igrejas e das áreas centrais da cidade. Essas medidas não apenas transformaram a localização dos enterramentos, mas também contribuíram para redefinir



as práticas culturais relacionadas à morte e para estabelecer novas formas de organização do espaço funerário (Bertolli Filho, 1999, p. 34; Camargo, 2007, p. 72). Ao deslocar os mortos para espaços específicos e regulamentados, o poder público passou a exercer maior controle sobre práticas anteriormente vinculadas ao domínio religioso e comunitário, evidenciando um processo mais amplo de secularização e burocratização da morte.

Para alcançar esses objetivos, a pesquisa baseia-se em uma metodologia qualitativa, fundamentada na análise de fontes primárias diversas, como atas de sessões da Câmara Municipal de São Paulo, legislações sanitárias, periódicos da época e relatos visuais. Esses documentos permitem compreender tanto as decisões institucionais relacionadas à implantação dos cemitérios públicos quanto às reações e debates presentes na sociedade paulistana diante dessas mudanças. A análise dessas fontes é realizada em diálogo com a historiografia sobre morte, espaço funerário e hierarquização social, especialmente com base nos estudos de Rodrigues (1997), Fuchs (2019) e Camargo (2007), que ajudam a situar o caso paulistano dentro de um debate mais amplo sobre cultura da morte no século XIX.

Cabe destacar que o recurso a fontes como periódicos e documentos administrativos permite não apenas identificar medidas institucionais, mas também captar conflitos, resistências e negociações em torno das mudanças nas práticas funerárias. Esses registros evidenciam que a implementação dos cemitérios públicos não ocorreu de forma linear, sendo marcada por disputas entre diferentes grupos sociais, autoridades religiosas e agentes do poder público. Tais disputas revelam que a reorganização do espaço funerário também foi um campo de conflito simbólico, no qual estavam em jogo diferentes concepções de morte, corpo e memória.

Por fim, o artigo busca contribuir para a compreensão das relações sociais e culturais que envolvem os espaços funerários na cidade de São Paulo no século XIX. Parte-se da hipótese de que o cemitério não deve ser entendido apenas como um local de sepultamento, mas também como um espaço de afirmação de status, de disputa simbólica e de construção da memória social, no qual se refletem as hierarquias, as exclusões e as relações de poder presentes na sociedade paulistana daquele período (Rodrigues, 1997, p. 100; Fuchs, 2019, p. 155). Nesse sentido, o estudo dos espaços funerários permite lançar



luz sobre aspectos mais amplos da organização social, evidenciando como as desigualdades se inscrevem de maneira duradoura na paisagem urbana.

1. Historiografia da morte e dos espaços funerários

A historiografia dedicada à história da morte e aos espaços funerários no Brasil tem destacado o papel dos cemitérios como elementos fundamentais para a compreensão das relações sociais, culturais e urbanas nas cidades do século XIX. Longe de constituírem apenas locais destinados ao sepultamento, esses espaços passaram a ser interpretados como ambientes de produção de memória, afirmação de identidades sociais e reprodução de hierarquias (Rodrigues, 1997, p. 67; Fuchs, 2019, p. 106). A partir dessa perspectiva, diversos estudos têm buscado compreender como a organização dos espaços funerários refletiu e reforçou distinções sociais, além de evidenciar os impactos das transformações urbanas e das políticas higienistas na reorganização das práticas funerárias. Essa abordagem também se insere em um movimento mais amplo da historiografia contemporânea, que passou a valorizar os espaços urbanos como fontes privilegiadas para a análise das estruturas sociais.

Essa abordagem insere-se em um campo historiográfico mais amplo que compreende a morte como um fenômeno social e cultural, e não apenas biológico. Nesse sentido, os espaços funerários tornam-se particularmente relevantes por materializarem práticas, valores e disputas simbólicas, permitindo ao historiador observar como diferentes grupos sociais se relacionam com a memória, o corpo e o espaço urbano. Assim, o cemitério deixa de ser visto como um espaço marginal e passa a ocupar posição central na análise das dinâmicas sociais do período. Essa mudança de perspectiva acompanha também uma renovação metodológica da história social e cultural, que passou a considerar os rituais, os objetos e os espaços como formas de linguagem social.

Entre os autores que analisam essa relação entre morte e hierarquia social, destaca-se Cláudia Rodrigues, que argumenta que os espaços funerários devem ser compreendidos como ambientes profundamente vinculados às relações de poder e à construção da memória social. Segundo a autora, a localização das sepulturas, sua ornamentação e a própria configuração espacial dos cemitérios funcionavam como mecanismos de distinção social (Rodrigues, 1997, p. 80). No contexto brasileiro do século XIX, as elites buscavam ocupar áreas privilegiadas, frequentemente marcadas por



túmulos monumentais e mausoléus elaborados, enquanto os setores populares eram destinados a espaços menos valorizados e frequentemente precários. Essa lógica revela que o espaço funerário reproduz, de forma duradoura, desigualdades que estruturam a própria vida social.

Essa diferenciação espacial refletia não apenas desigualdades econômicas, mas também uma tentativa de perpetuar distinções sociais após a morte. A organização do espaço funerário estabelecia, assim, fronteiras simbólicas entre diferentes grupos sociais, reforçando a posição das elites na memória coletiva e contribuindo para a invisibilização de setores populares (Motta, 2023, p. 18). Em termos historiográficos, essa leitura aproxima o cemitério da ideia de “arquivo social”, no qual a memória não é neutra, mas seletiva, hierarquizada e constantemente disputada.

A relação entre espaço funerário e distinção social também é analisada por Felipe Fuchs, que destaca como a configuração espacial dos cemitérios passou a expressar uma lógica hierárquica presente na própria estrutura social das cidades. Para o autor, os cemitérios transformaram-se em espaços de afirmação simbólica de status, nos quais a construção de mausoléus, esculturas e monumentos funerários funcionava como forma de perpetuar a memória e o prestígio das famílias (Fuchs, 2019, p. 142). Ao enfatizar a dimensão urbana desses espaços, Fuchs contribui para compreender o cemitério como parte integrante da cidade, e não como um espaço isolado, evidenciando suas conexões com processos mais amplos de organização territorial e social. Essa interpretação reforça a ideia de que a cidade dos mortos é também uma extensão da cidade dos vivos, compartilhando suas hierarquias e contradições.

Outro elemento fundamental para compreender as transformações nos espaços funerários do século XIX é a influência das políticas higienistas e das reformas urbanas. Como observa Camargo, as preocupações sanitárias associadas ao crescimento das cidades levaram à progressiva substituição dos sepultamentos realizados no interior das igrejas pela criação de cemitérios públicos localizados fora das áreas centrais (Camargo, 2007, p. 65). Esse processo refletia uma nova concepção de cidade baseada em princípios de higiene, racionalização do espaço e controle institucional das práticas funerárias, indicando o fortalecimento da atuação do Estado na regulação da vida — e da morte — nas cidades. Nesse sentido, o higienismo não deve ser entendido apenas como discurso



médico, mas como um projeto de reorganização social mais amplo, que atingia diretamente as formas de convivência e os rituais coletivos.

Essa transformação pode ser melhor compreendida à luz das reflexões de Philippe Ariès, que identifica uma mudança nas atitudes diante da morte ao longo do tempo. Segundo o autor, a passagem de uma “morte domesticada”, vivida de forma coletiva e integrada ao cotidiano, para uma “morte interdita”, marcada pelo afastamento e pela crescente medicalização, revela alterações profundas nas sensibilidades sociais (Ariès, 2003, p. 45–52). No contexto brasileiro, essas mudanças assumiram características próprias, mantendo tensões entre práticas tradicionais e novas formas de organização social. Em vez de uma substituição imediata, observa-se um processo de convivência entre modelos distintos de lidar com a morte.

Nesse sentido, os estudos de João José Reis demonstram que a morte no Brasil oitocentista constituía um momento de intensa mobilização social, no qual rituais e práticas coletivas desempenhavam papel central na construção de vínculos comunitários (Reis, 1991, p. 89). A intervenção crescente do Estado e das autoridades sanitárias sobre esses rituais não apenas reorganizou o espaço urbano, mas também introduziu tensões entre tradição e modernização, evidenciando disputas e negociações entre diferentes agentes sociais. Essas disputas revelam que a morte era também um campo de conflito simbólico, no qual se confrontavam diferentes visões de mundo.

A implantação de cemitérios públicos, portanto, não representou apenas uma mudança sanitária, mas também contribuiu para a redefinição das relações sociais no espaço funerário. A organização interna desses espaços passou a reproduzir distinções sociais existentes na sociedade, estabelecendo áreas diferenciadas para distintos grupos sociais e reforçando processos de exclusão e hierarquização (Rodrigues, 1997, p. 98; Fuchs, 2019, p. 135). Esse processo reforça a ideia de que a modernização urbana não eliminou desigualdades, mas frequentemente as reorganizou sob novas formas espaciais.

A análise desses espaços permite compreender como as desigualdades sociais se projetam sobre o universo da morte, contribuindo para a construção de uma topografia social que organiza, de maneira simbólica e material, as relações entre diferentes grupos na sociedade. Ao mesmo tempo, essa perspectiva reforça a importância de considerar os cemitérios como fontes privilegiadas para compreender a produção da memória coletiva e as formas pelas quais a sociedade seleciona aquilo que deve ser lembrado ou esquecido.



2. Transformações urbanas e funerárias em São Paulo no século XIX

A organização dos espaços de sepultamento na cidade de São Paulo passou por profundas transformações ao longo do século XIX, acompanhando as mudanças urbanas, demográficas e sanitárias que marcaram o período. Essas transformações não podem ser entendidas isoladamente, pois estiveram diretamente vinculadas ao processo mais amplo de crescimento da cidade, à intensificação das atividades econômicas e à progressiva complexificação das relações sociais urbanas. Até as primeiras décadas deste século, os enterramentos eram majoritariamente realizados no interior das igrejas ou em seus arredores, prática que estava profundamente associada às concepções religiosas sobre a morte e à importância simbólica de permanecer próximo aos templos (Rodrigues, 1997, p. 48; Reis, 1991, p. 70). As igrejas funcionavam, assim, não apenas como locais de culto, mas também como espaços de distinção social, uma vez que a localização das sepulturas no interior dos templos refletia diferenças de status entre os indivíduos.

Essa prática não era exclusiva do contexto paulistano, mas fazia parte de uma tradição mais ampla do mundo católico, na qual a proximidade com o espaço sagrado era interpretada como um privilégio espiritual e social. Nesse sentido, o espaço da igreja articulava simultaneamente dimensões religiosas, sociais e políticas, funcionando como um dos principais marcadores de hierarquia na sociedade colonial e imperial. Dessa forma, o local de sepultamento não apenas expressava a posição do indivíduo na sociedade, mas também se articulava a concepções de salvação, intercessão e memória, reforçando vínculos entre os vivos e os mortos e garantindo a permanência simbólica das famílias no interior da comunidade.

A partir da primeira metade do século XIX, essas práticas passaram a ser progressivamente questionadas em razão do crescimento urbano e das novas preocupações com a saúde pública. O aumento da densidade populacional, aliado à precariedade das condições sanitárias, fez com que o espaço urbano passasse a ser percebido como um ambiente de risco, especialmente em momentos de surtos epidêmicos. Influenciadas pelas teorias higienistas, autoridades médicas e administrativas passaram a associar os sepultamentos em igrejas e áreas densamente povoadas à disseminação de doenças e à insalubridade das cidades (Bertolli Filho, 1999, p. 38; Camargo, 2007, p. 66). Nesse contexto, a legislação imperial buscou reorganizar as práticas funerárias, destacando-se a lei de 1º de outubro de 1828, que atribuía às câmaras



municipais a responsabilidade pela criação de cemitérios públicos fora dos templos religiosos (Brasil, 1828).

Mais do que uma simples medida administrativa, essa legislação representou uma mudança significativa na forma como a morte era gerida socialmente, ao transferir ao poder público a responsabilidade sobre os espaços de sepultamento e redefinir as relações entre religião, sociedade e administração urbana. Trata-se, nesse sentido, de um momento de inflexão no qual o Estado passa a assumir progressivamente funções que antes estavam vinculadas às instituições religiosas, revelando um processo mais amplo de secularização das práticas sociais relacionadas à morte.

A implementação dessas medidas, entretanto, não ocorreu de forma imediata nem consensual. Parte significativa da população manifestou resistência à transferência dos sepultamentos para áreas afastadas, uma vez que os rituais funerários estavam profundamente ligados às tradições religiosas e às práticas culturais estabelecidas. Enterrar os mortos próximos às igrejas era entendido como uma forma de garantir proteção espiritual e de manter vínculos simbólicos entre os vivos e os mortos (Reis, 1991, p. 95). Além disso, a própria presença do corpo no espaço religioso reforçava a ideia de continuidade entre comunidade dos vivos e comunidade dos mortos, o que tornava a ruptura particularmente sensível do ponto de vista cultural. Ainda assim, a recorrência de epidemias e o fortalecimento do discurso médico-sanitário contribuíram para consolidar gradualmente a aceitação das propostas higienistas.

Esse processo evidencia que as transformações nas práticas funerárias não ocorreram de forma linear, mas foram marcadas por tensões, negociações e adaptações entre autoridades públicas, médicos, religiosos e população. Em vez de uma substituição abrupta de modelos, observa-se um processo gradual de convivência entre diferentes formas de compreender e organizar a morte, no qual práticas tradicionais e novos paradigmas sanitários coexistiram por décadas.

Nesse cenário, a criação do Cemitério da Consolação, inaugurado em 1858, representou um marco na reorganização das práticas funerárias paulistanas, simbolizando a transição entre os enterramentos realizados em espaços religiosos e a implantação de um modelo de sepultamento associado às políticas de urbanização e de saúde pública (Fuchs, 2019, p. 105; Camargo, 2007, p. 78). A escolha de sua localização seguiu critérios técnicos vinculados às concepções higienistas da época, privilegiando áreas elevadas,



arejadas e afastadas do núcleo urbano consolidado (Garcia, 2006, p. 55). Esses critérios revelam a crescente importância do saber técnico e científico na organização do espaço urbano, que passa a ser planejado segundo princípios considerados racionais e preventivos.

Inicialmente concebido como um espaço destinado ao sepultamento de diferentes grupos sociais, o cemitério rapidamente passou a refletir as desigualdades existentes na sociedade paulistana. Ao longo do tempo, setores mais valorizados passaram a ser ocupados pelas elites urbanas, que construíram mausoléus, capelas funerárias e monumentos de grande valor artístico, funcionando como marcadores de prestígio social e poder econômico (Motta, 2023, p. 22; Rodrigues, 1997, p. 88). Esse processo evidencia que o espaço funerário não era neutro, mas profundamente atravessado por disputas simbólicas e materiais.

A possibilidade de aquisição de sepulturas perpétuas desempenhou papel central nesse processo, ao introduzir uma dimensão patrimonial no espaço funerário e transformar o local de sepultamento em um bem simbólico transmissível entre gerações (Fuchs, 2019, p. 133). O cemitério, assim, passou a estruturar relações sociais duradouras entre os vivos, funcionando como extensão da lógica de propriedade e herança também no campo da morte.

As camadas populares, por sua vez, enfrentavam maiores dificuldades de acesso aos espaços mais valorizados, devido às taxas elevadas para aquisição e manutenção de sepulturas permanentes, sendo frequentemente destinadas a áreas menos prestigiadas ou a sepultamentos temporários (Motta, 2023, p. 24). Esse processo contribuiu para o apagamento simbólico de parte dessas memórias, uma vez que a ausência de estruturas duradouras implicava maior vulnerabilidade ao desaparecimento físico e histórico das sepulturas.

A monumentalidade dessas construções contrastava com a simplicidade dos sepultamentos populares, reforçando visualmente as diferenças sociais e consolidando uma hierarquização espacial da morte (Rodrigues, 1997, p. 95; Fuchs, 2019, p. 140). Essa distinção não era apenas material, mas também simbólica, na medida em que definia quais vidas seriam lembradas e quais seriam progressivamente esquecidas.

Além da hierarquização espacial, o cemitério também se tornou um espaço de construção de memória pública. Com o tempo, iniciativas de preservação passaram a



reconhecer o Cemitério da Consolação como importante local de memória da cidade, valorizando esculturas, monumentos e personagens históricos ali sepultados (Martins, 2020, p. 25). Ainda assim, essa valorização privilegiou figuras de maior projeção social, mantendo invisibilizadas as camadas populares e reforçando uma memória urbana seletiva.

Dessa forma, a organização espacial e simbólica do cemitério revela aspectos centrais das transformações sociais, urbanas e culturais que marcaram São Paulo no século XIX. Nesse sentido, ele pode ser compreendido como uma verdadeira “cartografia social da morte”, onde a cidade dos vivos encontra continuidade e espelhamento na cidade dos mortos.

3. A criação do Cemitério da Consolação

A implementação do Cemitério da Consolação, na cidade de São Paulo, ao longo da segunda metade do século XIX, esteve diretamente associada às transformações urbanas, às preocupações sanitárias e às mudanças nas concepções culturais sobre a morte. Esse processo deve ser entendido no interior de uma conjuntura mais ampla de modernização das cidades brasileiras, marcada pela crescente intervenção do Estado na organização do espaço urbano e pela difusão de novos saberes médicos e administrativos. O crescimento demográfico da cidade e a recorrência de epidemias, como a varíola na década de 1850, evidenciaram os limites das práticas funerárias tradicionais, especialmente os sepultamentos realizados no interior das igrejas ou em seus arredores, que passaram a ser percebidos como potenciais focos de contaminação (Bertolli Filho, 1999, p. 40; Camargo, 2007, p. 68). Nesse contexto, a morte passa a ser progressivamente enquadrada como questão de saúde pública e de gestão urbana.

Até então, os enterramentos em igrejas constituíam prática dominante na sociedade paulistana, estando profundamente vinculados a concepções religiosas. A proximidade com o espaço sagrado não apenas garantia prestígio simbólico, mas também reforçava vínculos espirituais e comunitários (Rodrigues, 1997, p. 42; Reis, 1991, p. 72).

A Igreja Católica exerceu papel central na organização das práticas funerárias na sociedade brasileira do século XIX. Além de orientar espiritualmente os fiéis, era responsável por grande parte dos rituais relacionados à morte, desde a administração dos sacramentos aos enfermos até a realização das cerimônias fúnebres e das missas em



sufrágio das almas. O enterramento em igrejas ou em seus arredores constituía uma prática amplamente difundida, pois a proximidade com os espaços sagrados era compreendida como uma forma de proteção espiritual e de fortalecimento dos vínculos entre os vivos e os mortos. Nesse contexto, a morte não era concebida apenas como um evento biológico, mas como uma passagem que exigia acompanhamento religioso e ritual adequado (Camargo, 2007 p.75).

A importância da Igreja também se manifestava por meio das irmandades religiosas, instituições que desempenhavam funções assistenciais e funerárias. Essas associações organizavam procissões, acompanhavam enterros, promoviam missas pelos falecidos e garantiam sepultamento digno aos seus membros. A participação nessas irmandades fortalecia laços de pertencimento social e religioso, tornando os ritos funerários momentos de expressão da fé e da identidade coletiva. Assim, a experiência da morte encontrava-se profundamente integrada à vida religiosa cotidiana da população paulistana.

Por essa razão, as medidas que determinaram a transferência dos enterramentos para cemitérios públicos extramuros foram recebidas com desconfiança por diversos setores da sociedade. Embora justificadas pelas autoridades com base em argumentos sanitários, essas mudanças foram interpretadas por parte da população como uma limitação da influência da Igreja sobre práticas tradicionalmente associadas ao universo religioso. A criação do Cemitério da Consolação representou, portanto, não apenas uma transformação urbana e administrativa, mas também uma redefinição das relações entre religião, morte e espaço na cidade de São Paulo. Além disso, a escolha de sua localização esteve alinhada aos princípios higienistas que defendiam a implantação de cemitérios em áreas elevadas, ventiladas e afastadas das zonas mais densamente ocupadas da cidade (Garcia, 2006 p.93).

Com o avanço das ideias higienistas, essas práticas passaram a ser criticadas por médicos e autoridades públicas, que as associavam à insalubridade e à propagação de doenças. O discurso médico-sanitário defendia a reorganização do espaço urbano com base em critérios considerados racionais e científicos, deslocando atividades vistas como nocivas para áreas periféricas da cidade. Esse movimento não se restringia ao campo da saúde, mas fazia parte de um projeto mais amplo de disciplinamento da vida urbana, no



qual o Estado buscava intervir tanto nos espaços físicos quanto nas práticas sociais. (Montragolo, 2013, p. 97).

Esse deslocamento evidencia o fortalecimento do Estado na gestão da vida urbana e na regulação das práticas sociais ligadas à morte, ao mesmo tempo em que redefine as fronteiras entre autoridade religiosa e autoridade civil.

A escolha do terreno destinado ao novo cemitério seguiu critérios técnicos alinhados às concepções sanitárias da época. Áreas elevadas, ventiladas e afastadas dos centros urbanos eram consideradas ideais para evitar a concentração de gases provenientes da decomposição orgânica, conforme defendiam as teorias miasmáticas então vigentes (Garcia, 2006, p. 60). Esse conjunto de ideias revela como o conhecimento médico e científico passou a exercer forte influência sobre decisões urbanísticas, redefinindo a relação entre natureza, cidade e corpo humano. Nesse processo, pareceres técnicos, como os elaborados por Carlos Rath³, contribuíram para legitimar a escolha da região da Consolação, evidenciando a crescente autoridade do saber especializado na organização do espaço urbano.

A inauguração do cemitério, em 1858, não representou apenas a criação de um novo espaço de sepultamento, mas simbolizou a institucionalização de uma nova forma de gestão da morte. O ritual de bênção religiosa realizado na ocasião evidencia a permanência de elementos tradicionais, revelando que a transição entre o modelo eclesiástico e o modelo público não ocorreu de forma abrupta, mas por meio de acomodações e continuidades (Rodrigues, 1997, p. 75). Essa convivência entre práticas antigas e novas formas de organização demonstra a complexidade das transformações culturais em curso, nas quais ruptura e permanência coexistem de maneira simultânea.

A consolidação do cemitério como principal espaço de enterramento da cidade esteve associada à implementação de medidas restritivas aos sepultamentos em igrejas e à crescente intervenção do poder público na regulamentação das práticas funerárias. Esse processo, entretanto, não se deu sem resistências. Irmandades religiosas e setores da população manifestaram oposição à transferência dos enterramentos para um espaço controlado pela administração municipal, evidenciando tensões entre tradição religiosa,

³ Carlos Rath foi um técnico/engenheiro que atuou em São Paulo no século XIX, ligado a estudos e pareceres sobre obras urbanas. No contexto da criação do Cemitério da Consolação, participou da avaliação do terreno destinado ao cemitério. Suas recomendações seguiam critérios higienistas da época, como ventilação, altitude e afastamento do centro urbano.



práticas comunitárias e racionalidade administrativa (Reis, 1991, p. 110). Essas resistências mostram que a mudança não foi apenas técnica ou sanitária, mas também cultural e simbólica.

Em contraste, as camadas populares foram progressivamente relegadas a áreas menos valorizadas ou a sepultamentos temporários, evidenciando as limitações impostas por fatores econômicos. A organização do espaço funerário, nesse sentido, não apenas refletia desigualdades sociais, mas também contribuía para sua reprodução, ao estabelecer distinções duradouras entre diferentes grupos sociais no próprio espaço da morte (Motta, 2023, p. 21). A ausência de condições materiais para preservação das sepulturas reforçava ainda mais essa desigualdade, tornando a memória dos setores populares mais vulnerável ao desaparecimento.

A presença de figuras de destaque social entre os primeiros sepultamentos, como Domitila de Castro Canto e Melo, reforçou o caráter simbólico do cemitério como espaço de prestígio e projeção social. A monumentalização dessas sepulturas não apenas preservava a memória individual, mas também contribuía para consolidar uma memória seletiva, na qual determinados grupos sociais adquiriam maior visibilidade na paisagem urbana da morte (Martins, 2020, p. 28). Dessa forma, o cemitério também funcionava como espaço de construção de narrativas históricas privilegiadas.

4. Hierarquização social no espaço funerário

A organização espacial do Cemitério da Consolação, ao longo do século XIX, revela de maneira evidente como as estruturas de poder e as desigualdades sociais da sociedade paulistana se manifestavam também no espaço funerário. Esse tipo de leitura parte da compreensão de que o espaço urbano não é neutro, mas produzido socialmente, incorporando e reproduzindo relações de hierarquia. Longe de constituir apenas um local destinado ao sepultamento, o cemitério passou a funcionar como um espaço simbólico de afirmação de status social, no qual a localização das sepulturas, a monumentalidade dos túmulos e os materiais utilizados refletiam as distinções econômicas e sociais existentes na cidade (Rodrigues, 1997, p. 95; Fuchs, 2019, p. 128). Nesse sentido, a morte não suspende as hierarquias sociais, mas frequentemente as reorganiza sob novas formas de visibilidade.



Nos primeiros anos de funcionamento, o cemitério foi concebido como um espaço destinado ao sepultamento de diferentes grupos sociais, sem uma divisão espacial rigidamente estabelecida. Contudo, à medida que a cidade se expandia e que as elites urbanas buscavam afirmar sua posição social, o espaço funerário passou a apresentar uma organização cada vez mais hierarquizada. Esse processo acompanha a própria consolidação da sociedade urbana paulistana, marcada pelo crescimento econômico, pela diversificação das elites e pelo aumento das disputas por prestígio simbólico. Determinadas áreas tornaram-se associadas às famílias de maior prestígio econômico e político, enquanto setores menos valorizados passaram a concentrar os sepultamentos das camadas populares (Motta, 2023, p. 17).

Entre os espaços mais valorizados destacavam-se as áreas voltadas para a atual Rua da Consolação, cuja localização proporcionava maior visibilidade e prestígio. A escolha desses locais revela uma lógica de ocupação que não era apenas funcional, mas também profundamente simbólica: a proximidade do acesso principal implicava maior exposição pública e, conseqüentemente, maior reconhecimento social. Em uma sociedade fortemente marcada por códigos de visibilidade e distinção, estar “à vista” equivalia a permanecer socialmente presente. Nessas regiões foram construídos mausoléus monumentais e túmulos elaborados, frequentemente produzidos com materiais importados e adornados com esculturas, inscrições e elementos arquitetônicos sofisticados. Muitas dessas obras eram encomendadas a escultores e arquitetos de renome, transformando parte do cemitério em um espaço de expressão artística e afirmação simbólica de poder (Martins, 2020, p. 35).

Essas construções não tinham apenas função funerária. Ao erguer túmulos monumentais, as famílias mais influentes buscavam perpetuar sua memória e afirmar sua posição social de forma visível e permanente, projetando sua identidade para além da morte. A monumentalidade dessas estruturas funcionava como forma de distinção que ultrapassava a morte, tornando visível no espaço urbano o prestígio acumulado em vida. Nesse sentido, o cemitério operava como extensão da cidade dos vivos, onde a lógica da visibilidade social permanecia central, reforçando a continuidade entre poder em vida e memória após a morte (Rodrigues, 1997, p. 96).

Em contraste, as áreas destinadas às camadas populares apresentavam características bastante distintas. Localizadas em setores menos visíveis e menos



valorizados, eram ocupadas por sepulturas simples, muitas vezes marcadas apenas por cruzes de madeira ou estruturas rudimentares de pedra. Essa simplicidade material não deve ser interpretada apenas como ausência de recursos, mas também como resultado de uma estrutura desigual de acesso ao próprio espaço da memória. A ausência de ornamentação refletia não apenas limitações econômicas, mas também um processo de marginalização simbólica, no qual determinados grupos sociais tinham sua presença progressivamente diluída (Fuchs, 2019, p. 136).

A manutenção desses setores também era mais precária, contribuindo para o desaparecimento gradual de muitos desses sepultamentos ao longo do tempo. Túmulos simples eram frequentemente removidos ou substituídos, seja por falta de recursos, seja por reorganizações internas do espaço cemiterial. Esse processo reforça a ideia de que a memória não é apenas um dado cultural, mas depende diretamente de condições materiais de preservação, sendo também objeto de seleção social e institucional (Motta, 2023, p. 23). Em outras palavras, aquilo que permanece visível no espaço funerário é também aquilo que foi socialmente mais protegido.

Os mausoléus eram concebidos como estruturas permanentes, construídas com materiais duráveis e decorados com esculturas, relevos e inscrições que celebravam a trajetória dos indivíduos ali enterrados. Essas construções não se limitavam ao registro da morte, mas funcionavam como dispositivos de produção de memória social, projetando narrativas familiares e consolidando identidades coletivas. Assim, o túmulo monumental se torna também um discurso sobre poder, continuidade e legitimidade social (Martins, 2020, p. 30).

Esse processo contribuiu para transformar o espaço funerário em um ambiente profundamente marcado por distinções sociais, no qual a morte não suspendia as hierarquias, mas as reorganizava sob outras formas. A disposição das sepulturas, a qualidade dos materiais e o grau de monumentalidade tornaram-se indicadores visíveis da posição social dos indivíduos, reproduzindo no espaço da morte as hierarquias da sociedade dos vivos (Rodrigues, 1997, p. 101; Fuchs, 2019, p. 142). O cemitério, nesse sentido, pode ser entendido como uma espécie de “espelho social”, no qual as estruturas da vida urbana se tornam permanentemente inscritas na paisagem.

Além disso, essa organização não apenas refletia desigualdades existentes, mas também contribuía para sua naturalização. Ao transformar diferenças sociais em



diferenças espaciais duradouras, o cemitério reforçava a percepção de que tais hierarquias faziam parte da ordem social. A repetição dessas distinções no espaço público da morte acabava por conferir a elas uma aparência de inevitabilidade histórica. O espaço funerário, assim, participava ativamente da produção e legitimação dessas distinções, operando como mecanismo de fixação simbólica das desigualdades.

5. Conflitos e resistências

A análise das transformações nas práticas funerárias e da organização espacial do Cemitério da Consolação ao longo do século XIX evidencia que o espaço da morte esteve profundamente articulado às dinâmicas sociais, urbanas e culturais da cidade de São Paulo. Nesse sentido, o controle sobre os mortos acompanhava um movimento maior de controle sobre a cidade viva, suas práticas e seus corpos.

A transferência dos sepultamentos das igrejas para um espaço público e regulamentado não implicou ruptura completa com práticas tradicionais, mas sua reconfiguração. Elementos religiosos e simbólicos permaneceram presentes, ao mesmo tempo em que novas formas de controle administrativo e organização espacial passaram a estruturar o espaço funerário (Rodrigues, 1997, p. 69). Esse processo evidencia a convivência entre permanências e transformações, marcada por tensões constantes entre modernização e tradição, ciência e religiosidade, autoridade civil e poder eclesiástico.

É importante notar que essas mudanças não ocorreram de forma pacífica ou consensual. Em muitas situações, a própria população interpretava a nova legislação funerária como uma ruptura indevida com costumes consolidados há séculos. O enterro próximo às igrejas não era apenas uma prática utilitária, mas um elemento central da religiosidade cotidiana, associado à proteção da alma, ao vínculo comunitário e à continuidade entre vivos e mortos (Reis, 1991, p. 95). A retirada desses rituais do espaço sagrado, portanto, não significava apenas mudança física, mas uma alteração profunda nas formas de experimentar a morte.

O próprio funcionamento do cemitério contribuiu para a construção de silêncios históricos, limitando a preservação das trajetórias de indivíduos pertencentes às camadas subalternas (Motta, 2023, p. 21). Essa desigualdade não se expressava apenas na forma dos túmulos, mas também na capacidade de permanência da memória no espaço urbano.



Dessa forma, o estudo do Cemitério da Consolação permite compreender como o espaço funerário operou como instrumento de reprodução das desigualdades sociais, articulando dimensões materiais e simbólicas na construção de hierarquias duradouras. A morte, longe de representar nivelamento entre indivíduos, configurou-se também como campo de disputas por prestígio, memória e reconhecimento social, no qual visibilidade e permanência dependem da posição ocupada em vida. Em outras palavras, morrer não eliminava a hierarquia — apenas a reorganizava em novas formas de inscrição espacial.

Por fim, ao articular práticas funerárias, organização espacial e hierarquização social, este artigo contribui para o debate historiográfico sobre a morte no Brasil, reforçando a necessidade de compreender os cemitérios como espaços ativos na produção das relações sociais. Mais do que cenários passivos, esses espaços participam da construção da ordem social, materializando diferenças e naturalizando hierarquias. Nesse sentido, a análise do Cemitério da Consolação evidencia como as estruturas de poder ultrapassam a vida e se projetam de forma duradoura no espaço da morte, consolidando distinções inscritas na paisagem urbana e na memória coletiva da cidade.

Considerações finais

A evolução do espaço funerário na cidade de São Paulo ao longo do século XIX revela um processo complexo marcado por profundas transformações sociais, urbanísticas e culturais. O estudo dessas mudanças permite compreender não apenas a reorganização das práticas funerárias, mas também as dinâmicas de hierarquização social, territorialização do espaço urbano, exclusão das camadas populares e progressiva secularização da morte (Rodrigues, 1997, p. 67; Fuchs, 2019, p. 102). Esses processos evidenciam tensões sociais persistentes, disputas por espaço e poder, bem como a construção de uma memória coletiva atravessada por mecanismos simultâneos de inclusão e marginalização, nos quais a cidade moderna vai se estruturando também a partir daquilo que decide lembrar e esquecer.

Um dos marcos centrais dessas transformações foi a criação do Cemitério da Consolação, em um contexto de expansão demográfica e crescente influência dos discursos médico-higienistas, que defendiam o afastamento dos sepultamentos das áreas habitadas (Camargo, 2007, p. 60; Bertolli Filho, 1999, p. 42). Nesse cenário, o poder público passou a associar de forma cada vez mais direta a gestão da morte às políticas de



saúde e ao ordenamento urbano, evidenciando a racionalização crescente da cidade e a tentativa de disciplinar práticas antes ligadas ao universo religioso e comunitário.

Até as primeiras décadas do século XIX, os sepultamentos estavam profundamente vinculados às práticas religiosas católicas, sendo realizados no interior das igrejas ou em seus arredores (Reis, 1991, p. 70). A promulgação da lei de 1º de outubro de 1828 representou um ponto de inflexão ao transferir às câmaras municipais a responsabilidade pela criação de cemitérios públicos extramuros (Camargo, 2007, p. 64). Ainda assim, essa mudança normativa não ocorreu sem resistências, pois os enterramentos em espaços religiosos eram vistos como garantia de proteção espiritual, pertencimento comunitário e continuidade simbólica entre vivos e mortos (Reis, 1991, p. 102). Ou seja, não se tratava apenas de hábito, mas de uma forma estruturante de compreender a própria relação com a morte.

A interdependência entre Igreja e poder público permaneceu significativa durante o período. Mesmo com a criação dos cemitérios públicos, rituais funerários continuaram a envolver práticas religiosas, revelando que a transição ocorreu de forma gradual e marcada por acomodações institucionais e simbólicas (Rodrigues, 1997, p. 77). Na prática, o que se observa é menos uma substituição completa e mais uma convivência tensa entre modelos distintos de gestão da morte.

Os cemitérios passaram também a desempenhar papel central na construção da memória urbana, funcionando como espaços de expressão simbólica e afirmação social (Motta, 2023, p. 14). No caso paulistano, o Cemitério da Consolação rapidamente deixou de ser um espaço homogêneo, passando por um processo de diferenciação interna no qual elites urbanas ocuparam áreas mais valorizadas e visíveis, marcadas por túmulos monumentais (Fuchs, 2019, p. 123; Rodrigues, 1997, p. 89). Esse processo reforça a ideia de que o espaço urbano não é neutro, mas produzido socialmente a partir de relações de poder.

Nesse processo, o espaço funerário tornou-se uma arena de disputas simbólicas relacionadas à memória e ao prestígio social. A monumentalização das sepulturas, com esculturas e obras de arte funerária, funcionava como mecanismo de afirmação de status e de permanência da memória familiar no espaço urbano (Martins, 2020, p. 27). Em muitos casos, essa monumentalidade extrapolava a função funerária e se aproximava de



uma linguagem de representação pública, quase como uma extensão material da posição social ocupada em vida.

Em contraste, as camadas populares foram progressivamente relegadas a áreas menos valorizadas, com sepulturas simples e precárias, o que evidenciava uma clara assimetria na organização do espaço funerário (Motta, 2023, p. 20). Essa diferenciação consolidou uma verdadeira topografia social da morte, na qual a possibilidade de aquisição de jazigos perpétuos tornou-se um privilégio restrito às elites (Fuchs, 2019, p. 135). O espaço cemiterial, assim, não apenas refletia desigualdades, mas também ajudava a fixá-las de forma duradoura.

Essa organização também se refletiu na produção desigual da memória. A preservação das trajetórias sociais passou a ser seletiva, privilegiando figuras de maior projeção pública, enquanto indivíduos das camadas populares foram progressivamente apagados dos registros históricos e da paisagem funerária (Rodrigues, 1997, p. 104). A memória, nesse sentido, não aparece como algo natural ou neutro, mas como resultado de escolhas sociais que definem quem merece ser lembrado e quem pode ser esquecido.

A ausência de monumentos duradouros e a precariedade das sepulturas simples contribuíram para o desaparecimento progressivo dessas memórias, produzindo silêncios históricos que extrapolam o campo material e atingem a própria construção da memória coletiva. Esses silêncios, muitas vezes invisíveis na paisagem atual, fazem parte da própria história da cidade e revelam como a desigualdade também opera no tempo, não apenas no espaço.

As transformações observadas no Cemitério da Consolação refletem mudanças mais amplas nas práticas funerárias e na organização urbana do século XIX, marcadas pela valorização de túmulos individuais e pela consolidação de preocupações higienistas (Camargo, 2007, p. 72; Fuchs, 2019, p. 140). Nesse contexto, os cemitérios passam a integrar ativamente a lógica da cidade moderna como espaços de representação social, controle e produção de memória.

Dessa forma, o estudo do espaço funerário permite compreender como as desigualdades sociais também se projetam sobre o universo da morte. A localização das sepulturas, a monumentalidade dos túmulos e à preservação seletiva da memória revelam que os cemitérios não são apenas locais de sepultamento, mas espaços nos quais se expressam relações de poder, disputas simbólicas e hierarquias sociais, reproduzindo na



paisagem urbana da morte as estruturas da sociedade dos vivos. Nesse sentido, a morte não aparece como ruptura da ordem social, mas como uma de suas formas mais duráveis de continuidade.

Referências bibliográficas

- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BERTOLLI FILHO, Cláudio. *História da saúde pública no Brasil*. São Paulo: Ática, 1999.
- BRASIL. Lei de 1º de outubro de 1828. Dá nova forma às Câmaras Municipais, marca suas atribuições e o processo para sua eleição. Rio de Janeiro, 1828.
- CAMARGO, Luís Soares de. *Cemitérios e cidade: a reforma dos espaços funerários no século XIX*. São Paulo: Alameda, 2007.
- CAMARGO, Luís Soares de. *Viver e morrer em São Paulo: a vida, as doenças e a morte na cidade do século XIX*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2007.
- FUCHS, Felipe. *Cemitérios e memória urbana: práticas funerárias e espaço na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2019.
- GARCIA, Valéria Eugênia. *Locais altos, arejados e arborizados: a escolha de espaços para cemitérios no século XIX*. 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- MARTINS, José de Souza. *História e arte no Cemitério da Consolação*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2020.
- MOTTA, Antonio. Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 38, n. 111, 2023.
- MONTRAGOLO, Breno Henrique Selmine. *Formas de bem morrer em São Paulo: práticas funerárias e cultura da morte no século XIX*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.



A banalidade da morte seletiva: teologia política evangélica, apoio a Israel e hierarquização do luto

The banality of selective death: evangelical political theology, support for Israel, and the hierarchy of mourning

Fabiano Pires Silva¹

Resumo: O artigo investiga a assimetria moral presente em segmentos do evangelicalismo brasileiro diante das mortes no conflito Israel-Palestina. A partir de materiais públicos relacionados à palestra do Major Rafael Rozenszajn, apresentado como “porta-voz do Exército Israelense” em atividade do grupo Homens Invencíveis em espaço associado à Igreja Renascer em Cristo, analisa-se como discurso religioso, autoridade militar e apoio evangélico a Israel podem produzir enquadramentos seletivos do conflito. A metodologia articula análise crítica do discurso, hermenêutica bíblica crítica e revisão bibliográfica interdisciplinar. O texto mobiliza Geertz e Eliade para pensar a morte como fenômeno simbólico-religioso, e Butler, Mbembe, Said, Arendt e Milgram para discutir luto, necropolítica, orientalismo, obediência e suspensão do julgamento moral, recorrendo ainda à ética de Jesus e à tradição cristã palestina como contraponto teológico. Conclui-se que a morte seletiva não se sustenta apenas em preferências geopolíticas, mas em enquadramentos religiosos que distribuem desigualmente comoção, luto e dignidade moral.

Palavras-chave: Morte e religião; Evangelicalismo brasileiro; Sionismo cristão; Necropolítica; Teologia do Reino de Deus.

Abstract: This article investigates the moral asymmetry present in segments of Brazilian evangelicalism regarding deaths in the Israel-Palestine conflict. Drawing on public materials related to a lecture by Major Rafael Rozenszajn, presented as a “spokesman for the Israeli Army” in an activity of the Homens Invencíveis group held in a space associated with Igreja Renascer em Cristo, it analyzes how religious discourse, military authority, and evangelical support for Israel may produce selective framings of the conflict. The methodology combines critical discourse analysis, critical biblical hermeneutics, and interdisciplinary literature review. The article mobilizes Geertz and Eliade to understand death as a symbolic-religious phenomenon, and Butler, Mbembe, Said, Arendt, and Milgram to discuss mourning, necropolitics, orientalism, obedience, and the suspension of moral judgment, while also turning to the ethics of Jesus and Palestinian Christian tradition as a theological counterpoint. It concludes that selective death is not sustained merely by geopolitical preferences, but by religious framings that unequally distribute compassion, mourning, and moral dignity.

Keywords: Death and religion; Brazilian evangelicalism; Christian Zionism; Necropolitics; Theology of the Kingdom of God.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. Licenciado em História, Ciências Sociais e Geografia. Bacharel em Teologia. E-mail: fabianopires.professor@gmail.com; <https://lattes.cnpq.br/9704190083654411>.



Introdução

Em 7 de outubro de 2023, o ataque perpetrado pelo Hamas contra comunidades israelenses produziu comoção internacional e mobilizou manifestações religiosas de solidariedade a Israel, inclusive no Brasil. Em determinados ambientes evangélicos, atravessados por leituras sionistas cristãs e imaginários de guerra espiritual, o episódio foi interpretado como agressão ao povo eleito, expressão do terrorismo e sinal de uma guerra espiritual que ultrapassaria as fronteiras geopolíticas do Oriente Médio.

Nos meses posteriores, porém, a ofensiva militar israelense em Gaza produziu um volume expressivo de mortes palestinas, deslocamento forçado, destruição de infraestrutura civil e agravamento da crise humanitária. Dados do Ministério da Saúde de Gaza reportados pela OCHA² indicam que o número de mortos palestinos ultrapassou a marca de 50.000, com presença numerosa de mulheres e crianças entre as vítimas identificadas. Diante desse cenário, torna-se ainda mais evidente o problema moral colocado pelo presente artigo: a assimetria entre o luto religioso diante da morte israelense e o silêncio, a relativização ou a justificativa diante da morte palestina.

A motivação deste artigo nasce também de uma inquietação pessoal, surgida logo após o ataque do Hamas contra Israel, em 7 de outubro de 2023, e a subsequente resposta militar israelense na Faixa de Gaza. Em conversa com um pastor amigo, manifestei indignação diante do atentado terrorista do Hamas e, ao mesmo tempo, preocupação com o que me parecia ser uma resposta militar desproporcional em relação à população palestina civil.

O que me intrigou foi a reação do interlocutor: embora sensível à dor israelense, ele recorreu a argumentos como o direito de Israel à autodefesa, a inevitabilidade dos *danos colaterais* e a responsabilização da população de Gaza por, segundo sua leitura, ter aceitado estar submetida ao governo do Hamas. Posteriormente, percebi que esse tipo de resposta se repetia em publicações, comentários e posicionamentos de outros cristãos evangélicos nas redes sociais, produzindo em mim uma inquietação ética, filosófica e teológica diante de uma assimetria: a morte israelense parecia ser reconhecida imediatamente como tragédia, enquanto a morte palestina tendia a atravessar justificativas, ressalvas e enquadramentos prévios antes de ser lamentada.

² A opção por atribuir os números ao Ministério da Saúde de Gaza, conforme reportado pela OCHA, decorre de cautela metodológica: o próprio organismo humanitário das Nações Unidas informa que dados ainda não verificados por seus mecanismos devem ser atribuídos às fontes originais. Ver OCHA (2026).



Essa assimetria moral constitui o problema central desta investigação. A questão que se impõe não é, primeiramente, de natureza geopolítica, mas religiosa, ético-filosófica e teológica: que mecanismos teológicos, políticos e psicossociais operam para que cristãos, cuja tradição fundante anuncia o amor ao próximo e ao inimigo, considerem uma morte mais lamentável, mais visível ou mais digna de solidariedade do que outra? Por que o luto se torna seletivo? E quais autoridades, discursos e enquadramentos religiosos participam da produção dessa seleção?

Essas perguntas são amplas e poderiam ser exploradas por diferentes caminhos teóricos e metodológicos. O presente artigo não pretende esgotá-las nem oferecer uma interpretação totalizante do conflito entre Israel e Palestina ou do evangelicalismo brasileiro. Seu objetivo é mais delimitado e consiste em iniciar uma investigação crítica e interdisciplinar sobre enquadramentos religiosos que distribuem desigualmente luto, comoção e dignidade moral entre as vítimas, abrindo diálogo entre teologia, ciências da religião, filosofia da religião, filosofia moral, psicologia social e análise crítica do discurso.

O estudo parte de materiais públicos relacionados à palestra com o Major Rafael Rozenszajn, divulgada pelo perfil Homens Invencíveis e realizada no Renascer Hall, em São Paulo, espaço associado à Igreja Renascer em Cristo. O vídeo de chamada da palestra apresenta Rozenszajn como “porta-voz do Exército Israelense” e anuncia que o encontro trataria da situação no Oriente Médio, incluindo a guerra Israel-Irã, no contexto mais amplo das disputas narrativas em torno de Israel (Igreja Renascer em Cristo, 2025). A transcrição da divulgação registra ainda a promessa de oferecer informações para enfrentar “mentiras e narrativas distorcidas” e “desmantelar as mentiras” sobre Israel no Brasil (Igreja Renascer em Cristo, 2025).

A escolha desse caso não pretende afirmar que a Igreja Renascer em Cristo, seus líderes ou seus fiéis defendam explicitamente a morte de civis palestinos. A proposta é mais delimitada: analisar como a presença de uma autoridade militar israelense em um espaço religioso evangélico, mediada por linguagem de fé, missão, propósito e formação masculina, participa da construção de um regime discursivo no qual Israel tende a



aparecer como polo privilegiado de enunciação da verdade, enquanto o sofrimento palestino tende a ser deslocado, relativizado ou invisibilizado.³

Para compreender esse fenômeno, o artigo parte de uma aproximação própria da Ciência da Religião, mobilizando Geertz e Eliade para pensar a morte não apenas como acontecimento biológico ou político, mas como fenômeno simbólico-religioso, interpretado por ritos, narrativas e sistemas de sentido (Geertz, 2015, p. 135; Eliade, 1992, p. 13-15). A partir dessa abertura conceitual, o texto articula quatro eixos teóricos. O primeiro dialoga com Judith Butler sobre vidas passíveis de luto (Butler, 2015, p. 13-53). O segundo mobiliza Hannah Arendt para pensar a suspensão do julgamento moral diante de sistemas de autoridade (Arendt, 2014, p. 150; p. 299). O terceiro recorre à psicologia social da obediência, sobretudo a Milgram, para pensar o deslocamento da responsabilidade moral diante de autoridades reconhecidas. O quarto retorna à ética de Jesus, especialmente ao Bom Samaritano e ao amor ao inimigo, como contraponto interno ao cristianismo diante da morte seletiva.

A metodologia articula análise crítica do discurso, hermenêutica bíblica crítica e revisão bibliográfica interdisciplinar. Na perspectiva de Fairclough, o discurso é prática social: não apenas descreve a realidade, mas participa da constituição de identidades, relações sociais e sistemas de conhecimento e crença (Fairclough, 2001, p. 91-92). Assim, a análise observa quem fala, de onde fala, com qual autoridade, para qual público e com quais categorias de verdade, inimigo, missão e pertencimento, buscando compreender como escolhas discursivas organizam modos religiosos de percepção moral diante da morte.

Como opção metodológica, os registros pessoais mencionados no texto são tratados como elementos de reflexividade metodológica e objetivação do lugar do pesquisador (Bourdieu, 2004, p. 15; p. 154-155), não como corpus empírico autônomo nem como evidência representativa do conjunto do evangelicalismo brasileiro. O corpus analítico propriamente dito é constituído pelos materiais públicos documentados, especialmente as divulgações do evento, articulados à revisão bibliográfica interdisciplinar. Essa explicitação busca preservar a dimensão situada da investigação sem deslocar o artigo para o registro opinativo ou testemunhal.

³ A crítica aqui proposta não se dirige ao judaísmo, ao povo judeu ou ao direito de israelenses à vida, à segurança e à dignidade. O objeto do artigo é a apropriação teológico-política de Israel por setores do evangelicalismo brasileiro e seus efeitos sobre a percepção moral da morte palestina.



A relevância da investigação se intensifica diante da presença pública do evangelicalismo no Brasil. Segundo dados preliminares do Censo Demográfico 2022, os evangélicos passaram de 21,6% da população em 2010 para 26,9% em 2022, cerca de 47,4 milhões de pessoas (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2025, s.p.). Trata-se de campo religioso expressivo, cujas narrativas sobre conflitos internacionais podem ultrapassar a esfera devocional e formar sensibilidades públicas e morais.

O artigo contribui para a Ciência da Religião ao examinar uma articulação contemporânea entre religião e morte: não apenas a morte ritualizada, escatologicamente interpretada ou integrada a sistemas religiosos de sentido, mas também a morte politicamente enquadrada e teologicamente justificada. Contribui para a reflexão filosófica investigando como discursos religiosos constroem critérios desiguais de reconhecimento, luto e dignidade.

1. A hierarquia do luto: quando algumas mortes importam mais

Sociedades e comunidades religiosas frequentemente operam, de modo explícito ou implícito, com critérios de reconhecimento das vidas que merecem ser choradas. O luto coletivo não é apenas uma resposta espontânea à perda; ele pressupõe que determinada vida tenha sido previamente reconhecida como vida humana plena, identificável e digna de comoção. A morte, nesse sentido, não é apenas um acontecimento biológico, mas um fato culturalmente interpretado, simbolicamente distribuído e politicamente enquadrado.

Considerada em sua dimensão simbólica, a morte não se reduz ao acontecimento biológico da perda, pois também pode ser interpretada por narrativas, ritos e sistemas de sentido que orientam modos coletivos de sofrer, lembrar e reconhecer os mortos. Em diálogo com Geertz (2015, p. 135), a religião pode ser compreendida como sistema simbólico capaz de produzir disposições e motivações duradouras ao formular uma ordem de existência geral. Nesse horizonte, a morte seletiva pode ser lida não apenas como desigualdade de comoção, mas como assimetria na inscrição simbólica da perda: algumas mortes são incorporadas ao repertório público da memória e da compaixão, enquanto outras permanecem submetidas a filtros prévios de suspeição, justificativa ou apagamento.



Essa dimensão ritual e simbólica da morte pode ser aprofundada com Eliade (1992, p. 13-15), para quem o sagrado e o profano constituem modos distintos de ser no mundo. O sagrado se manifesta como realidade qualitativamente diferente, capaz de orientar a existência, instaurar sentido e fundar um cosmos simbólico; o profano, por sua vez, remete à experiência dessacralizada, menos integrada a esse regime de orientação e significação. Aplicada ao problema da morte seletiva, essa distinção permite perceber que, nesses ambientes, a morte israelense tende a ser incorporada a uma gramática religiosa de oração, memória e simbolização profética, enquanto a morte palestina permanece frequentemente fora do circuito ritual e narrativo que organiza a comoção da comunidade.

Judith Butler oferece uma chave decisiva para pensar esse processo. Em Quadros de guerra, a autora argumenta que a vida só se torna passível de luto quando é previamente enquadrada como vida reconhecível pelos esquemas normativos disponíveis. A comoção pública não nasce apenas da ocorrência da morte, mas das condições sociais, midiáticas, políticas e religiosas que determinam se aquela morte será percebida como perda. Para Butler (2015, p. 40), há populações cuja existência mal é registrada como vida e que, quando perdidas, não chegam a ser lamentadas.

O mecanismo central pelo qual essa hierarquia do luto é produzida é descrito por Butler de forma precisa e perturbadora. Não se trata de uma falha afetiva individual, mas de uma operação estrutural que produz certas populações como sacrificáveis antes mesmo de morrerem, uma vez que são enquadradas não como vidas expostas ao risco, mas como ameaças às vidas dos demais. É esse o ponto de inflexão que torna sua análise cirurgicamente pertinente:

a condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas “destrutíveis” e “não passíveis de luto”. Essas populações são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Consequentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos “vivos” (Butler, 2015, p. 53).



Essa passagem ilumina o fenômeno examinado neste artigo. A morte palestina, nos discursos evangélicos alinhados ao sionismo cristão, não é necessariamente negada; ela é, antes, justificada por um enquadramento prévio que a aproxima da ameaça e a afasta da proteção. O problema, portanto, começa antes da morte: começa no modo como uma população é previamente tornada menos chorável.

Uma contribuição decisiva para ampliar essa discussão é o conceito de necropolítica, desenvolvido por Achille Mbembe. Se Butler permite compreender como certos enquadramentos definem quais vidas aparecem como passíveis de luto, Mbembe permite nomear a dimensão política e material pela qual determinadas populações são expostas à morte, ao abandono e à precariedade extrema. Para o autor, a soberania não se limita à produção de normas ou à administração da vida; ela se revela, de modo radical, no governo da mortalidade:

A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Matar ou deixar viver constituem, portanto, os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder (Mbembe, 2018, p. 5).

A articulação entre Butler e Mbembe é de complementaridade, não de redundância: Butler opera no plano dos enquadramentos simbólicos que condicionam o reconhecimento das vidas; Mbembe, no plano das estruturas políticas que administram diferencialmente a exposição de corpos e populações à destruição. Juntos, os conceitos permitem compreender a morte palestina como efeito de um sistema simbólico e político de produção da descartabilidade.

É nesse ponto que estes conceitos se tornam fecundos para este artigo, pois não se busca afirmar que comunidades religiosas exerçam diretamente o poder estatal de matar, mas analisar como certos discursos religiosos podem traduzir, justificar ou amortecer moralmente regimes políticos nos quais algumas vidas são tornadas sitiáveis, abandonáveis, suspeitas ou descartáveis. Quando a morte palestina é narrada como efeito colateral necessário, consequência inevitável da defesa de Israel ou resultado da presença do inimigo, o discurso religioso não produz materialmente essa morte, mas participa ativamente da construção simbólica de sua aceitabilidade.



No conflito Israel-Palestina, essa assimetria aparece intensamente em determinados espaços evangélicos brasileiros alinhados ao sionismo cristão. A morte israelense é representada como tragédia do povo eleito, agressão contra uma nação sagrada e episódio que demanda oração, solidariedade e defesa pública. A morte palestina, por sua vez, tende a ser menos narrada e menos personalizada, aparecendo ligada às categorias de guerra, terrorismo, ameaça ou legítima defesa israelense.

Essa diferença produz efeitos concretos na vida moral das comunidades. Ao nomearem vítimas israelenses, orarem por Israel, exibirem sua bandeira e guardarem silêncio diante da morte palestina, determinadas comunidades ensinam seus fiéis a sentir de maneira desigual. A hierarquia do luto funciona como pedagogia religiosa da sensibilidade moral: aprende-se quem merece lágrimas, explicações ou estatística.

Esse processo se relaciona com aquilo que Edward Said analisou como orientalismo. Para Said, o orientalismo não é apenas um conjunto de imagens equivocadas sobre o Oriente, mas um sistema de representação atravessado por relações de poder que ele define como “um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (Said, 2012, p. 29-30). Nesse sentido, o árabe e o muçulmano passaram a ocupar, em muitos discursos ocidentais, o lugar recorrente da suspeita, da irracionalidade e da ameaça, em uma construção cultural que precede e condiciona as reações morais diante da violência sofrida por essas populações.

Este artigo propõe, como contribuição conceitual operacional da própria pesquisa, a noção de orientalismo teológico⁴: a apropriação religiosa desse imaginário orientalista quando imagens do árabe, do muçulmano e do palestino como ameaça são recobertas por linguagem bíblica, escatológica e geopolítica. Nesse deslocamento, o palestino deixa de aparecer como pessoa concreta e passa a ser percebido como categoria religiosa e política de perigo. A questão não é apenas a existência de uma leitura geopolítica favorável a Israel, mas a produção de uma gramática religiosa na qual o sofrimento palestino se torna menos visível, menos narrável e menos chorável.

Essa formulação dialoga diretamente com a análise de Zimmer e Cardoso Estevão (2021, p. 90; p. 93-95) sobre a construção da identidade judaico-cristã em discursos

⁴ A expressão “*orientalismo teológico*” é utilizada neste artigo como categoria analítica operacional, derivada do diálogo com Said (2012, p. 29-30), para indicar a apropriação religiosa de imaginários orientalistas. Não se trata de afirmar que toda teologia cristã sobre Israel ou Palestina seja orientalista, mas de analisar discursos específicos nos quais o palestino, o árabe e o muçulmano são recobertos por categorias religiosas de ameaça.



pentecostais brasileiros. Ao examinar pronunciamentos de pastores e parlamentares evangélicos, os autores demonstram como a aproximação simbólica entre Brasil e Israel produz um *Nós* coletivo, ao mesmo tempo em que constrói um *Outro* islâmico representado como ameaça religiosa, cultural e política, associado a termos como *terrorista*, *intolerante*, *prepotência* e *governo teocrático*. A noção de orientalismo teológico proposta neste artigo desloca essa discussão para o interior da gramática bíblica e escatológica ao mostrar que categorias religiosas tais como *inimigo de Deus*, *obstáculo ao plano divino* e *ameaça à bênção de Israel*, fundamentam e intensificam a desumanização discursiva do palestino, do árabe e do muçulmano no campo evangélico brasileiro.

A fusão discursiva entre palestino, árabe, muçulmano, Hamas e inimigo de Israel constitui uma operação semântica decisiva. A crítica ao Hamas como organização responsável por ataques contra civis israelenses é legítima e necessária do ponto de vista ético e político. Contudo, quando tal crítica é ampliada de modo indiferenciado sobre todos civis palestinos – incluindo crianças, mulheres, idosos e cristãos – passam a ser absorvidos por uma categoria coletiva de suspeição. A vítima, antes de ser chorada, precisa provar que não era inimiga. É nesse ponto que a hierarquia do luto se consolida como sistema moral, deixando de parecer uma falha ocasional de empatia.

A morte do outro só se torna facilmente justificável quando sua humanidade foi previamente enfraquecida. Esse enfraquecimento pode ocorrer por insultos explícitos, mas também por modos mais sutis e, por isso mesmo, mais eficazes, como o apagamento de nomes, a ausência de rostos, a substituição de pessoas por números, o uso constante da categoria *terrorista* e a interpretação espiritual do outro como obstáculo ao plano divino. A invisibilidade não representa ausência de discurso, mas um tipo particular de discurso que retira o outro do campo da compaixão e o faz, neste caso, com a autoridade do sagrado.

Assim, a hierarquia do luto não deve ser vista como simples falha de informação ou limitação afetiva individual. Ela é resultado de sistemas simbólicos que organizam a percepção moral de comunidades inteiras. Igrejas, lideranças, eventos, publicações e redes sociais religiosas funcionam como aparelhos de enquadramento coletivo que produzem, de forma sistemática e reiterada, os critérios pelos quais se decide quem tem direito ao luto público, à indignação coletiva e à solidariedade dos fiéis. Compreender



como esses aparelhos operam é condição necessária para analisar tanto a persistência da morte seletiva quanto as possibilidades teológicas e éticas de resistência a ela.

2. Teologia da bênção e da maldição: sionismo cristão, Nova Reforma Apostólica e apoio evangélico a Israel

Para compreender por que determinados segmentos evangélicos brasileiros sustentam posições de apoio quase incondicional ao Estado de Israel, é necessário examinar os fundamentos teológicos que alimentam essa postura. Neste artigo, a expressão “teologia da bênção e da maldição” é utilizada como categoria analítica para designar leituras religiosas que transformam Gênesis 12:3 em princípio teológico-político de apoio ao Estado moderno de Israel. Um dos textos mais mobilizados nesse campo é justamente a promessa feita a Abraão: “Abençoarei os que te abençoarem” (Bíblia, Gênesis 12:3). O problema hermenêutico emerge quando a promessa dirigida a Abraão, no interior das narrativas patriarcais, é transferida diretamente para o Estado moderno de Israel, sem mediações histórico-críticas, canônicas ou ético-teológicas, convertendo-se em fundamento para uma defesa automática de políticas estatais contemporâneas.

Essa hermenêutica é uma das bases do sionismo cristão. Machado, Mariz e Carranza definem o sionismo cristão como um movimento impulsionado pela crença de que os judeus teriam, “por graça divina”, o direito de posse e habitação da terra prometida no Antigo Testamento, razão pela qual cristãos deveriam apoiá-los nessa causa (Machado; Mariz; Carranza, 2022, p. 226). No caso brasileiro, as autoras demonstram que esse fenômeno não se formou apenas por influência externa, mas por meio de publicações evangélicas em defesa do Estado de Israel, da teologia dispensacionalista, das peregrinações à Terra Santa, da Teologia do Domínio e da influência da Nova Reforma Apostólica (Machado; Mariz; Carranza, 2022, p. 225-248). A relevância dessa análise está em mostrar que o apoio evangélico brasileiro a Israel não é mero reflexo automático do evangelicalismo norte-americano; ele foi reelaborado localmente por lideranças, denominações, práticas devocionais, discursos públicos e formas específicas de apropriação simbólica da tradição judaica.

Esse argumento dialoga diretamente com o estudo de Calheiros e Andrade (2025, p. 180-181), que reconstrói a passagem histórica do sionismo do judaísmo ao evangelicalismo brasileiro e distingue sionismo político de filossemitismo, entendido



como valorização simbólica e identitária do judaísmo bíblico e de elementos culturais-religiosos judaicos. Os autores observam que, diferentemente do cenário estadunidense, “no Brasil predomina uma relação ritualística e identitária com elementos judaicos” (Calheiros; Andrade, 2025, p. 180). Essa distinção permite compreender que o apoio evangélico a Israel nem sempre nasce como programa geopolítico explícito; muitas vezes ele se forma primeiro como estética, rito, identidade e pedagogia afetiva, para então sustentar posições públicas diante do conflito.

Carpenedo (2021, p. 204-217) também contribui para essa reflexão ao analisar práticas judaizantes e inclinações sionistas em ambientes evangélicos carismáticos brasileiros. Embora haja semelhanças e influências transnacionais, o caso brasileiro apresenta formas próprias de apropriação, nas quais símbolos, rituais e narrativas associados ao judaísmo e a Israel são “glocalizados”, ou seja, reelaborados a partir das particularidades do campo evangélico carismático nacional (Carpenedo, 2021, p. 204-217). Assim, Israel torna-se simultaneamente território bíblico, objeto de turismo religioso, signo escatológico, símbolo de prosperidade e eixo de pertencimento espiritual.

Essa imbricação entre teologia, política e geopolítica ganha visibilidade na análise de Carpenedo sobre o bolsonarismo, o sionismo cristão e as práticas judaizantes do evangelicalismo carismático brasileiro. A autora observa que, desde a eleição de Jair Bolsonaro, setores evangélicos carismáticos passaram a exigir o reconhecimento de Jerusalém como capital de Israel e a mobilizar símbolos sionistas na cena pública brasileira (Carpenedo, 2021, p. 214). Nesse contexto, a frase atribuída a Benjamin Netanyahu, “Israel é a terra prometida, o Brasil é a terra da promessa”, condensa a aproximação simbólica entre promessa bíblica, política externa e identidade religiosa nacional (Carpenedo, 2021, p. 214, tradução nossa)⁵.

Essa declaração não é apenas gesto diplomático ou frase protocolar. Ao aproximar Israel da terra prometida e o Brasil da terra das promessas, ela mobiliza a gramática da eleição, da aliança e do cumprimento profético para legitimar uma relação bilateral. Quando essa aliança é narrada nesses termos, a crítica às políticas israelenses pode ser percebida como ameaça à promessa divina que envolveria o próprio Brasil.

⁵ *Israel is the promised land, Brazil is the land of promise.*



A Nova Reforma Apostólica⁶ amplia esse processo ao articular autoridade espiritual, presença pública e projeto de transformação social. Barbosa Júnior (2017, p. 5) caracteriza a Nova Reforma Apostólica como um movimento carismático com “um bem definido projeto de dominação política”. A expressão deve ser utilizada com cuidado, para não reduzir todas as lideranças e comunidades vinculadas a esse universo a uma única agenda homogênea. Ainda assim, ela indica uma dimensão importante: a NRA não se limita a reorganizar a liturgia das igrejas; ela produz uma compreensão expansiva da autoridade apostólica sobre cultura, política, nação e conflitos internacionais.

C. Peter Wagner, um dos principais formuladores da Nova Reforma Apostólica, apresenta esse movimento como uma ruptura profunda na organização da Igreja contemporânea. Em *Changing Church*, ele afirma que a Nova Reforma Apostólica representa “a mudança mais radical na forma de fazer igreja desde a Reforma Protestante” (Wagner, 2004, p. 10, tradução nossa⁷). Mais adiante, ao tratar da transformação social, sustenta que “é preciso um governo para derrubar um governo” (Wagner, 2004, p. 99, tradução nossa⁸). Essa linguagem é reveladora: ela desloca a autoridade religiosa para além da esfera pastoral e a vincula a uma concepção de governo espiritual, transformação social e intervenção sobre estruturas culturais e políticas.

No caso da Igreja Renascer em Cristo, espaço eclesialístico vinculado ao evento analisado na seção seguinte, essa aproximação ganha relevância analítica porque a própria denominação se apresenta publicamente como Igreja “Apostólica” Renascer em Cristo e situa sua origem, em 1986, na casa do Apóstolo Estevam Hernandes e da Bispa Sonia Hernandes (Igreja Renascer em Cristo, 2026). Desse modo, o Renascer Hall não é tomado aqui como simples cenário circunstancial, mas como espaço eclesialístico no qual se pode observar a circulação entre linguagem associada à Nova Reforma Apostólica, formação identitária evangélica no contexto brasileiro e narrativas favoráveis a Israel.

No interior dessa lógica, o apoio a Israel não é uma opinião entre outras: é apresentado como obrigação espiritual de primeira ordem. Israel passa a ser representado

⁶ A Nova Reforma Apostólica é tratada aqui como campo carismático-apostólico plural, e não como denominação única ou bloco homogêneo. A formulação dialoga com Wagner (2004, p. 10), que popularizou a categoria, e com Barbosa Júnior (2017, p. 5), que analisa seus desdobramentos político-religiosos no Brasil.

⁷ *We are now seeing before our very eyes the most radical change in the way of doing church since the Protestant Reformation.*

⁸ *This won't work because it takes a government to overthrow a government.*



como polo privilegiado da ação divina na história, enquanto seus inimigos são lidos como obstáculos ao cumprimento do plano de Deus. Qualquer crítica às ações do Estado israelense corre o risco de ser percebida não como avaliação política, jurídica ou humanitária legítima, mas como oposição espiritual. A passagem de Gênesis 12:3, nesse contexto, deixa de funcionar como texto bíblico a ser interpretado e passa a operar como cláusula de imunidade teológica: quem critica Israel arrisca a maldição; quem o apoia garante a bênção.

A teologia da bênção e da maldição, portanto, não produz apenas doutrina. Produz afetos, lealdades e bloqueios morais sistematicamente reproduzidos. O fiel aprende a associar Israel à bênção e seus inimigos ao perigo. Aprende que apoiar Israel é estar ao lado de Deus e que questionar Israel pode atrair consequências espirituais sobre si mesmo e sobre o Brasil. Esse aprendizado torna estruturalmente difícil sustentar uma crítica ética à violência de Estado, porque a crítica é deslocada para o campo da suspeita espiritual. Uma questão política e humanitária é convertida, pela gramática religiosa disponível, em questão de fidelidade a Deus.

É importante reconhecer que o campo evangélico brasileiro não é monolítico. Há evangélicos críticos ao sionismo cristão, teólogos comprometidos com direitos humanos e lideranças que denunciam a violência contra civis palestinos. O objeto deste artigo não é o evangelicalismo em sua totalidade, mas setores específicos nos quais o apoio a Israel aparece teologicamente absolutizado e, como consequência, a morte palestina é moralmente relativizada, silenciada ou justificada. Essa delimitação é necessária para evitar generalizações indevidas e para manter a análise no campo dos discursos e práticas documentáveis.

O que se observa, nesses setores, é a formação de uma economia religiosa do luto. A morte israelense recebe centralidade espiritual e narrativa, enquanto a morte palestina é condicionada por ressalvas automáticas, como “*mas o Hamas*”, “*mas eles começaram*”, “*mas Israel tem direito de se defender*” e “*mas a Bíblia diz*”. Isoladamente, tais expressões podem conter elementos legítimos de discussão política e jurídica, mas, como resposta reflexa ao sofrimento palestino, funcionam como barreiras discursivas contra a compaixão.



3. O caso Renascer/Homens Invencíveis: autoridade militar, masculinidade evangélica e disputa de narrativas

A aproximação entre setores evangélicos brasileiros e Israel não se expressa apenas por meio de doutrinas, símbolos judaizantes ou viagens à Terra Santa. Ela também se materializa em eventos públicos, encontros institucionais e circulação de discursos oficiais em ambientes eclesiásticos. O caso da palestra com o Major Rafael Rozenszajn, divulgada pelo perfil Homens Invencíveis e associada ao Renascer Hall, oferece um documento relevante para observar essa articulação em escala concreta.

Esse tipo de aproximação deve ser situado em um processo mais amplo de construção de uma cultura política pró-Israel no Brasil. Machado e Mariz analisam diferentes iniciativas de atores evangélicos e israelenses que contribuem para a “construção de uma cultura política pró-Israel na sociedade brasileira” (Machado; Mariz, 2023, § 1). As autoras também indicam que o sionismo cristão brasileiro envolve interesses materiais e ideais tanto de lideranças religiosas nacionais quanto de setores empresariais, elites políticas e representantes do moderno Estado de Israel (Machado; Mariz, 2023, § 1). Nessa perspectiva, o evento aqui analisado não aparece como ocorrência isolada, mas como expressão localizada de redes religiosas, políticas, diplomáticas e midiáticas mais amplas.⁹

A publicação no Instagram do perfil Homens Invencíveis, datada de 23 de julho de 2025, convida o público para uma palestra com o Major Rafael Rozenszajn, apresentado na divulgação como “porta-voz do Exército de Israel”, no Renascer Hall, localizado na Rua Dr. Almeida Lima, 1290, na Mooca, em São Paulo (Homens Invencíveis, 2025). O cartaz afirma que o evento teria como tema “Entenda os conflitos no Oriente Médio” e informa entrada gratuita mediante inscrição. A legenda anuncia que o convidado viria para compartilhar uma palavra sobre fé, missão e propósito.

A escolha desse material também se relaciona a uma experiência de observação situada. Durante as férias de julho de 2025, visitei com minha família a sede da Igreja Renascer em Cristo, no Renascer Hall, onde pude observar o anúncio projetado no telão, com a imagem do Major Rafael Rozenszajn, o convite para a palestra do Homens Invencíveis e a chamada para inscrição. A cena condensou uma inquietação anterior sobre

⁹ Daniel G. Hummel situa o sionismo cristão moderno em redes transnacionais de cooperação interreligiosa, mobilização política evangélica e diplomacia pró-Israel, observando também a marginalização frequente dos cristãos palestinos nesse processo (Hummel, 2019, p. 5, 7).



as razões pelas quais parte do evangelicalismo brasileiro acolhe tão rapidamente a narrativa israelense e escuta tão pouco outras dores. Essa observação não é prova autônoma, mas registro empírico situado que orientou a atenção para os materiais públicos examinados.

O vídeo de divulgação publicado no YouTube aprofunda o enquadramento. A chamada apresenta perguntas como “Como está a situação no Oriente Médio?” e “Qual o resultado da guerra Israel-Irã?”, em seguida anunciando que o público saberia “tudo” em uma “super palestra” com o Major Rafael, apresentado como “porta-voz do Exército Israelense” (Igreja Renascer em Cristo, 2025, 0min05s-0min20s). Na transcrição, o próprio convidado afirma ter servido por dezessete anos como promotor militar e assessor jurídico de unidades operacionais, assumindo essa missão em um momento crítico da história recente de Israel (Igreja Renascer em Cristo, 2025, 0min20s-0min38s).

O elemento mais relevante, porém, está na forma como o evento é apresentado como disputa de narrativa. A divulgação afirma que a palestra seria oportunidade para ouvir, de forma direta, como enfrentar “mentiras e narrativas distorcidas” sobre o conflito em Israel e para receber informações essenciais a fim de “desmantelar as mentiras” ditas sobre Israel no Brasil (Igreja Renascer em Cristo, 2025, 0min38s-1min00s). Esse vocabulário é decisivo para a análise crítica do discurso, pois a palestra não aparece apenas como exposição informativa, mas como intervenção em uma guerra de interpretação.

A autoridade militar aparece, nesse contexto, como fonte privilegiada para distinguir verdade e mentira. O espaço eclesialístico, por sua vez, oferece acolhimento simbólico, legitimidade comunitária e linguagem de fé. A referência ao público Homens Invencíveis reforça a dimensão formativa do evento, entendido como convocação a homens evangélicos para ouvir uma interpretação militarizada do conflito, mediada por categorias de missão, propósito e comunhão.

Do ponto de vista da análise crítica do discurso, esse arranjo não é neutro. Fairclough sustenta que o discurso constitui práticas sociais, identidades e relações de poder, não sendo mero reflexo da realidade (Fairclough, 2001, p. 90-92). Aplicando essa perspectiva ao caso, a palestra não apenas transmite informações sobre o Oriente Médio, mas organiza posições de autoridade, definindo quem tem legitimidade para falar, quais



narrativas devem ser recebidas como verdadeiras e quais devem ser combatidas por serem consideradas falsas.

A questão não é impedir que representantes israelenses apresentem sua versão dos fatos, tampouco negar que existam informações falsas ou narrativas distorcidas sobre o conflito. O problema é a recepção dessa narrativa em ambiente religioso sem contraponto equivalente, nos materiais analisados, de vozes palestinas, humanitárias, jurídicas ou cristãs palestinas. Quando uma autoridade militar estrangeira é acolhida em espaço eclesiástico como intérprete privilegiado da guerra, ocorre uma circulação simbólica de legitimidade entre discurso militar e espaço religioso.

Essa circulação tem efeitos sobre a percepção moral da morte. Se a narrativa militar israelense é apresentada como correção das mentiras e se o ambiente religioso a legitima como informação essencial para a comunidade, o sofrimento palestino tende a ser filtrado pela lente da suspeita. Os mortos palestinos deixam de chegar aos fiéis como vítimas civis em primeiro plano; chegam como parte de uma narrativa a ser explicada, defendida ou corrigida diante de acusações contra Israel.

A dimensão masculina do evento também merece atenção. A masculinidade, nesse contexto, não é tratada aqui como essência biológica, mas como construção religiosa e social atravessada por expectativas de proteção, liderança, combate e defesa da comunidade. Sem afirmar que a palestra tenha sido exclusiva para homens, a divulgação se dirige explicitamente ao público do Homens Invencíveis. Isso permite analisar a relação entre masculinidade evangélica¹⁰, militarização e defesa de Israel. Em certas culturas religiosas, o homem de fé é frequentemente convocado a assumir postura guerreira, combativa e protetora. A admiração pelo exército israelense pode funcionar, nesse imaginário, como modelo de disciplina, coragem e missão.

O caso Renascer/Homens Invencíveis deve ser compreendido como documento exemplar de uma gramática mais ampla: a articulação entre fé, masculinidade, geopolítica, autoridade militar e disputa de narrativas. Essa gramática não prova que seus participantes defendam a morte de civis palestinos; mostra, antes, como a interpretação

¹⁰ O uso da expressão *masculinidade evangélica* não pressupõe essência biológica do masculino, mas remete à masculinidade como construção social e religiosa. A formulação dialoga, em sentido amplo, com a compreensão de masculinidades como configurações históricas de práticas sociais (Connell, 2020, p. 71-81).



religiosa do conflito pode ser organizada por uma narrativa militar de defesa, dificultando a emergência de uma sensibilidade crítica diante da morte palestina.

Assim, o evento não deve ser lido apenas como palestra ocasional sobre o Oriente Médio, mas como prática discursiva situada em um campo religioso atravessado por sionismo cristão, autoridade apostólica, masculinidade evangélica e alinhamentos geopolíticos. Sua relevância para este artigo está justamente em revelar como discursos militares podem ser acolhidos em ambientes religiosos não apenas como informação, mas como formação moral da percepção. Nesse processo, o fiel é convidado não somente a entender o conflito, mas a escolher previamente qual narrativa deve ser reconhecida como verdadeira, qual sofrimento deve ser priorizado e qual morte pode permanecer sob suspeita.

4. A banalidade da morte seletiva: Hannah Arendt e o julgamento moral suspenso

A hierarquização religiosa do luto não depende necessariamente de ódio explícito. Muitas vezes, ela se realiza por mecanismos mais discretos: repetição de fórmulas prontas, confiança acrítica em autoridades, adesão a narrativas coletivas, incapacidade de imaginar o sofrimento do outro e deslocamento da responsabilidade moral para uma instância superior. Nesse sentido, Hannah Arendt oferece uma chave interpretativa fundamental, desde que utilizada com rigor metodológico e sem analogias históricas indevidas.

Em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt elabora a expressão que dá título ao presente eixo analítico ao cobrir, para a revista *The New Yorker*, o julgamento de Adolf Eichmann em 1961. A força de sua interpretação está em deslocar o problema do mal de uma figura monstruosa para uma figura burocrática, obediente e incapaz de pensamento crítico autônomo. O que ela encontrou não foi o demônio que a expectativa pública imaginava, mas um burocrata medíocre, incapaz de reflexão independente, que executava ordens e cumpria sua função dentro do aparato do Estado nazista. A passagem que se tornou central para a recepção filosófica e política da obra merece ser reproduzida, pois explicita justamente o ponto que interessa a esta análise: a normalidade perturbadora de sujeitos integrados a sistemas de autoridade e violência.



O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (Arendt, 2014, p. 299).

O uso de Arendt neste artigo não estabelece equivalência entre o nazismo, o Estado de Israel, o evangelicalismo brasileiro ou o conflito Israel-Palestina. Tal comparação seria imprópria e metodologicamente equivocada, além de historicamente ofensiva. O que interessa aqui é o problema do julgamento moral: como pessoas comuns podem aderir a sistemas de justificação que tornam aceitável aquilo que, fora daquele enquadramento, lhes pareceria impensável. Trata-se de um problema estrutural da condição humana diante de sistemas de poder, sejam eles políticos, burocráticos, religiosos ou simbólicos.

Essa reorganização da consciência torna Arendt relevante para a análise da morte seletiva. Determinados fiéis evangélicos que relativizam a morte palestina não precisam ser descritos como pessoas perversas. Podem ser sujeitos comuns, generosos em seus contextos imediatos, mas inseridos em sistemas simbólicos que lhes ensinam a interpretar determinada violência como defesa legítima, necessidade histórica, profecia bíblica ou guerra espiritual. A morte do outro torna-se tolerável não porque foi examinada criticamente, mas porque foi previamente enquadrada por uma autoridade religiosa dotada de legitimidade sagrada.

Em outro momento decisivo da mesma obra, Arendt observa que, no regime nazista, a inversão moral havia chegado ao ponto de a consciência ser ensinada a ouvir não o mandamento “Não matarás”, mas o seu oposto: “Matarás” (Arendt, 2014, p. 150). Essa formulação importa não por autorizar comparações históricas diretas, mas por mostrar como sistemas de autoridade podem reorganizar a linguagem moral dos sujeitos de forma tão profunda que o próprio senso ético deixa de funcionar como barreira à participação, à adesão ou à indiferença diante de sistemas violentos.

A reflexão de Arendt prepara, assim, o diálogo com a psicologia social da obediência. Se a banalidade do mal revela o perigo de sujeitos que deixam de julgar moralmente seus próprios atos dentro de sistemas de autoridade, os experimentos de



Stanley Milgram ajudam a compreender como a obediência pode deslocar a responsabilidade individual para uma instância percebida como legítima. O interesse deste artigo não está em transpor mecanicamente esses experimentos para o campo religioso, mas em observar como autoridades reconhecidas podem reorganizar a percepção moral dos sujeitos, tornando aceitáveis interpretações que, em outros contextos, talvez fossem eticamente recusadas.

No estudo clássico de Stanley Milgram¹¹, publicado em 1963 no *Journal of Abnormal and Social Psychology*, participantes foram colocados em situação experimental na qual uma autoridade científica os orientava a aplicar punições simuladas a outra pessoa. O objetivo declarado era estudar os efeitos do castigo sobre a aprendizagem. Milgram sintetiza o problema ao afirmar que “a obediência é o mecanismo psicológico que liga a ação individual ao propósito político” (Milgram, 1963, p. 371, tradução nossa)¹². O próprio Milgram (1963, p. 371) registra que 26 dos 40 participantes obedeceram plenamente aos comandos experimentais, chegando ao nível máximo do aparelho simulado, rotulado como “Perigo: Choque Severo”, equivalente a 450 volts. O experimento mostra que a obediência a uma autoridade percebida como legítima pode deslocar a responsabilidade moral de pessoas comuns, sem pressupor sadismo ou perversidade pessoal.

A transposição para o campo religioso exige cautela. Fiéis não estão em laboratório, nem recebem comandos idênticos aos do experimento de Milgram. Contudo, a figura do pastor, apóstolo ou profeta pode ocupar uma posição funcionalmente análoga à autoridade científica descrita por Milgram, na medida em que sua palavra é recebida como legítima, orientadora e, em certos casos, revestida de autoridade espiritual. Quando uma liderança religiosa interpreta Israel como eixo privilegiado do plano divino e seus inimigos como ameaça espiritual, cria-se um contexto em que a resistência moral individual dos fiéis pode ser desencorajada. Questionar deixa de ser apenas discordar de

¹¹ No experimento de Milgram, os participantes acreditavam participar de um estudo sobre aprendizagem e memória. Eram colocados na posição de *professores* e orientados por uma autoridade científica a aplicar choques elétricos simulados a um suposto *aprendiz* sempre que este errasse. O *aprendiz*, porém, era um colaborador do experimento e não recebia choques reais. A relevância do estudo, para este artigo, está em mostrar como pessoas comuns podem deslocar sua responsabilidade moral para uma autoridade percebida como legítima, mesmo diante de sinais de sofrimento do outro (Milgram, 1963, p. 371-378).

¹² *Obedience is the psychological mechanism that links individual action to political purpose.*



uma interpretação política; pode ser percebido como duvidar de uma leitura espiritual autorizada.

No caso analisado neste artigo, a categoria de inimigo é decisiva para o funcionamento desse mecanismo. O palestino pode ser dissolvido em categorias amplas e despersonalizantes: terrorista, árabe, muçulmano, inimigo de Israel, inimigo de Deus, ameaça à paz de Jerusalém. Quando essas categorias se tornam dominantes no discurso religioso, a morte do indivíduo concreto perde densidade moral. Não morre uma criança, uma mãe, um idoso, um cristão palestino ou um muçulmano palestino. Morre alguém localizado no campo simbólico do inimigo, e essa localização já contém, implicitamente, uma justificativa para sua morte.

Arendt lembra que a resistência moral começa com o exercício do pensamento, isto é, com a recusa dos clichês que protegem o sujeito da realidade e com a disposição de assumir responsabilidade diante do sofrimento alheio. No contexto religioso, isso implica uma teologia que recupere sua função profética como consciência crítica do poder, em vez de atuar como sua legitimadora. Implica lideranças dispostas a dizer coisas que desagradam a aliados políticos; implica fiéis dispostos a exercer discernimento mesmo diante de discursos revestidos de autoridade espiritual.

A tradição cristã, nesse ponto, oferece resistência interna à terceirização da consciência moral. O Novo Testamento afirma: “Examinai tudo” (Bíblia, 1 Tessalonicenses 5:21). Essa exortação sustenta teologicamente a necessidade de discernimento crítico: a fé cristã não exige que o fiel abdique do julgamento moral em nome da autoridade religiosa; ao contrário, convoca-o a discernir práticas, poderes e discursos, inclusive os revestidos de autoridade espiritual.

A banalidade da morte seletiva não consiste em transformar fiéis em agentes diretos da violência, mas em formar consciências que já não se escandalizam com certas mortes. Ela ocorre quando o sofrimento do outro precisa vencer as barreiras da doutrina, da ideologia, da autoridade e da identidade para ser reconhecido como sofrimento humano. A morte seletiva torna-se banal quando o luto deixa de nascer da vulnerabilidade da vida e passa a depender da posição que essa vida ocupa numa narrativa religiosa de pertencimento, ameaça e salvação.



5. O Reino de Deus do outro lado do muro: ética de Jesus, cristãos palestinos e morte seletiva

Uma das dimensões mais perturbadoras do fenômeno analisado é que ele ocorre no interior de comunidades que professam seguir Jesus de Nazaré. A contradição, portanto, não é apenas externa, como se a crítica partisse de uma moral secular imposta ao cristianismo. Ela emerge do próprio núcleo da tradição cristã. Se a vida palestina pode ser relativizada por pertencer ao campo simbólico do inimigo de Israel, então a pergunta teológica fundamental é cristológica: que leitura de Jesus permite que o inimigo deixe de ser próximo?

A parábola do Bom Samaritano é paradigmática. Quando um intérprete da lei pergunta a Jesus quem é o seu próximo, Jesus responde com a história de um homem ferido à beira do caminho, ignorado por figuras religiosas e socorrido por um samaritano. A pergunta “Quem é o meu próximo?” (Bíblia, Lucas 10:29) é deslocada por Jesus para outra direção: quem se fez próximo daquele que sofria? O próximo não é definido pela identidade do ferido, mas pela responsabilidade de quem se aproxima. No contexto do conflito Israel-Palestina, essa inversão é decisiva: a compaixão cristã não pode começar pela pergunta “*de qual povo é a vítima?*”, mas pela pergunta “*há uma vida humana vulnerável diante de mim?*”.

O Sermão do Monte radicaliza essa ética. Em Mateus, Jesus afirma: “Amai os vossos inimigos” (Bíblia, Mateus 5:44). A frase é teologicamente incontornável porque impede que a categoria de inimigo se torne autorização para a indiferença. Amar o inimigo não significa concordar com ele, absolver injustiças ou renunciar ao discernimento moral. Significa reconhecer que nem mesmo o inimigo perde sua humanidade diante de Deus. Quando sistemas religiosos transformam a categoria de inimigo em autorização implícita para a indiferença à morte, contradizem frontalmente o ensinamento central de seu fundador.

Essa ética confronta diretamente a morte seletiva. Se a vida humana só se torna plenamente lamentável quando pertence ao povo, à religião, à nação ou à causa que reconhecemos como nossa, então a ética cristã foi substituída por uma ética tribal. A fé cristã pode reconhecer a dor israelense e condenar ataques contra civis israelenses; mas não pode converter esse reconhecimento em indiferença diante do sofrimento palestino. A radicalidade do evangelho não está em escolher qual dor merece ser chorada, mas em



romper a fronteira moral que transforma uma dor em escândalo absoluto e outra em custo inevitável.

A tradição cristã palestina contemporânea insiste nesse ponto com autoridade moral singular. O documento *Kairos Palestine: A Moment of Truth*, elaborado por lideranças cristãs palestinas em 2009, afirma que Deus não é “aliado de um contra o outro, nem oponente de um diante do outro” (Kairos Palestine, 2009, seção 6.1). A afirmação é decisiva: Deus não pode ser transformado em propriedade simbólica de uma nação contra outra. Quando igrejas cristãs fazem isso, desfiguram a universalidade da justiça e da misericórdia.

O teólogo cristão palestino Mitri Raheb contribui para esse deslocamento hermenêutico ao propor uma leitura bíblica a partir de olhos palestinos. Logo no início de *Faith in the Face of Empire*, Raheb afirma: “Jesus era um judeu palestino do Oriente Médio” (Raheb, 2014, p. 1, tradução nossa¹³). Essa frase, aparentemente simples, desestabiliza imaginários cristãos ocidentais que abstraem Jesus de seu chão histórico, geopolítico e colonial. Jesus não foi uma figura religiosa neutra, deslocada da história concreta. Viveu em uma terra atravessada por impérios, ocupações, deslocamentos e disputas de poder, um território que Raheb chama de seu próprio país.

Mais do que propor uma leitura contextual da Bíblia, Raheb nomeia com precisão perturbadora o papel desempenhado pela teologia evangélica ocidental na sustentação do sistema que oprime seu povo, inclusive pelo sionismo cristão que permeia o evangelicalismo brasileiro. A denúncia merece ser lida diretamente, pois o que ela diz não pode ser suavizado na paráfrase:

Não é apenas o fluxo de equipamentos militares e tecnologia avançada que fornece o combustível para manter o poder ocupante; é também o “software” – a cultura, a narrativa e a teologia – que ajuda a sustentar o Estado de Israel. [...] Desde a Segunda Guerra Mundial, fomos informados de que Deus está do outro lado, do lado de Israel. [...] A teologia de Israel faz parte integrante dos sermões dominicais evangélicos e é um tema popular recorrente. De fato, a teologia de Israel é parte de seu poder de mobilização. Os evangélicos podem mostrar um “Deus glorioso”, um Deus vitorioso que se assemelha ao império. [...] Esta teologia de Israel é particularmente ameaçadora porque não é mera teologia, mas também um negócio próspero para líderes evangélicos,

¹³ *Jesus was a Middle Eastern Palestinian Jew.*



muitos dos quais ganham sua reputação e seu sustento defendendo essa mentalidade (Raheb, 2014, p. 24-25, tradução nossa¹⁴).

A passagem de Raheb é decisiva porque nomeia a teologia evangélica pró-Israel como “software” de uma estrutura de poder que envolve equipamentos militares, controle territorial e narrativas culturais. Sua crítica não vem de fora do cristianismo: vem de um pastor cristão palestino que vive em Belém e mostra como determinadas teologias dominicais podem participar da produção simbólica de um sistema no qual certas vidas se tornam prescindíveis.

A invisibilização dos cristãos palestinos é uma das contradições mais profundas do sionismo cristão evangélico. Muitos evangélicos brasileiros oram por Israel, visitam Israel e falam da Terra Santa, mas ignoram comunidades cristãs palestinas historicamente enraizadas naquela terra. Munther Isaac, pastor evangélico palestino e reitor do Bethlehem Bible College, documenta como essa invisibilização exclui vozes palestinas cristãs de conferências, plataformas e publicações cristãs ocidentais (Isaac, 2020, p. 15-35).

Uma hermenêutica cristã responsável precisa distinguir o Israel bíblico, o judaísmo histórico, o povo judeu contemporâneo e o Estado moderno de Israel. Confundir essas dimensões favorece absolutizações perigosas. Criticar ações de um Estado não significa negar a dignidade de um povo. Defender a vida palestina não significa negar a dor judaica. A ética cristã precisa sustentar essas distinções sem cair nem no antissemitismo, nem na islamofobia, nem no nacionalismo religioso de qualquer matiz.

A pergunta “*quem é o próximo?*” torna-se, assim, critério crítico para avaliar a morte seletiva. O próximo é o israelense morto no ataque terrorista, mas também o palestino morto sob os ataques, deslocado, ferido, enlutado ou silenciado. A fé cristã não autoriza escolher uma lágrima contra a outra. Sua radicalidade está em recusar a contabilidade tribal da compaixão e em reconhecer que qualquer teologia que precise

¹⁴ *It is not only the flow of hardware, military equipment, and advanced technology that provides the fuel to maintain the occupying power, but it is also the 'software'— the culture, the narrative, and the theology – that helps to power the state of Israel. [...] it became a dominant reality following World War II. Since then, we have been told that God is on the other side, on Israel's side. [...] Israel theology is part and parcel of evangelical Sunday preaching and a recurrent popular theme. Indeed, Israel theology is part of its mobilizing power. Evangelicals can show a 'Deus gloriosus,' a victorious God who resembles the empire [...]. This Israel theology is particularly menacing because it is not mere theology but is also a thriving business for evangelical leaders, many of whom earn their reputations as well as their bread and butter espousing such a mindset.*



justificar previamente por que uma criança morta merece ser chorada já abandonou o evangelho que professa.

Se a banalidade da morte seletiva nasce da suspensão do julgamento moral, a ética de Jesus convoca exatamente o movimento inverso: ver de novo, julgar de novo, aproximar-se de novo. A teologia do Reino de Deus¹⁵ não permite que o inimigo seja reduzido à categoria abstrata de ameaça. Ela exige que, antes de qualquer pertencimento nacional, religioso ou geopolítico, a vida vulnerável seja reconhecida como vida diante de Deus. É nesse ponto que a morte palestina deixa de ser estatística, justificativa ou dano colateral, e volta a ser aquilo que sempre foi: morte humana, dor humana, luto humano.

Considerações finais

Este artigo investigou alguns mecanismos teóricos, teológicos, políticos e psicossociais que produzem, em determinados segmentos do evangelicalismo brasileiro, uma hierarquização moral das mortes no conflito Israel-Palestina. A análise partiu da constatação de que o ataque do Hamas contra civis israelenses, em 7 de outubro de 2023, recebeu expressivas manifestações de luto, de solidariedade e de indignação em determinados ambientes evangélicos, enquanto a morte palestina, nos meses seguintes, foi frequentemente relativizada, silenciada ou enquadrada como consequência inevitável da guerra.

A hipótese sustentada ao longo do texto foi a de que essa assimetria não decorre apenas de preferência geopolítica, mas de uma moldura teológico-política mais profunda. Tal moldura articula sionismo cristão, Nova Reforma Apostólica, leitura seletiva de textos bíblicos, autoridade pastoral e apostólica, imaginários de guerra espiritual, símbolos judaizantes e aproximações públicas entre lideranças evangélicas e autoridades israelenses. Nesse quadro, Israel tende a aparecer como polo privilegiado da ação divina na história, enquanto a Palestina é muitas vezes deslocada para o campo simbólico da ameaça, da suspeita ou do inimigo.

O caso da palestra com o Major Rafael Rozenszajn, divulgada no âmbito do Homens Invencíveis e realizada em espaço associado à Igreja Renascer em Cristo,

¹⁵ Neste artigo, *teologia do Reino de Deus* designa uma chave hermenêutica autoral centrada no anúncio público de Jesus sobre justiça, reconciliação, misericórdia e restauração da vida. A expressão funciona como critério crítico para avaliar discursos religiosos que hierarquizam luto, compaixão e dignidade humana, em diálogo com Marcos 1:14-15, Mateus 4:23 e Lucas 4:43.



permitiu observar documentalmente a circulação de uma narrativa militar israelense em ambiente religioso evangélico. A análise não afirmou que o evento defende explicitamente a morte de civis palestinos. Mostrou, antes, como determinados discursos podem participar de uma disputa de autoridade e sentido sobre a guerra, na qual uma perspectiva fortemente alinhada ao Estado e ao Exército israelense é acolhida em espaço eclesiástico como fonte privilegiada de informação e interpretação.

A partir de Geertz e Eliade, a análise compreendeu a morte, em contextos religiosos, como acontecimento interpretado por narrativas, ritos e sistemas de sentido. Nessa chave, a morte seletiva revelou-se disputa simbólico-religiosa sobre quais vidas são integradas à memória, à comoção e ao reconhecimento público. Com Butler, argumentou-se que o luto é socialmente enquadrado; com Mbembe, evidenciaram-se estruturas que expõem populações à precariedade, ao abandono e à destruição. Com Arendt e Milgram, a análise avançou para o problema da autoridade e da suspensão do julgamento moral.

No plano teológico, o artigo sustentou que a morte seletiva entra em contradição com a ética de Jesus e com o anúncio do Reino de Deus. A parábola do Bom Samaritano e o mandamento do amor ao inimigo impedem que o valor da vida seja condicionado por etnia, religião, nacionalidade ou pertencimento político. Se o cristianismo afirma que toda vida humana possui dignidade diante de Deus, então a vida palestina não pode ser relativizada por não pertencer ao campo simbólico de Israel. Do mesmo modo, reconhecer a dignidade palestina não implica negar a dor israelense, minimizar ataques contra civis israelenses ou relativizar o terrorismo.

Conclui-se que a morte seletiva não se sustenta apenas em ódio explícito. Ela pode nascer da pedagogia religiosa dos afetos, dos enquadramentos de guerra, da obediência a autoridades, da linguagem da bênção e da maldição e da incapacidade de imaginar o sofrimento do outro como sofrimento plenamente humano. Essa é precisamente sua banalidade: ela não aparece necessariamente como crueldade declarada, mas como normalização religiosa da indiferença.

A presente investigação não mede empiricamente a recepção desses discursos entre fiéis, pois se concentra em materiais públicos e revisão bibliográfica. Pesquisas futuras poderão aprofundar esse caminho por entrevistas ou etnografias, perguntando como fiéis evangélicos recebem narrativas pró-Israel, como cristãos palestinos são



percebidos nessas comunidades e quais recursos teológicos podem reeducar a sensibilidade cristã para uma compaixão sem fronteiras. O problema atravessa a maneira como comunidades religiosas constroem pertencimentos, inimigos, afetos e critérios de dignidade.

Por fim, a pergunta que permanece é também a pergunta do Evangelho do Reino: quem se fez próximo daquele que caiu no caminho? Enquanto essa pergunta não puder ser dirigida também ao palestino ferido, deslocado, morto ou enlutado, parte do evangelicalismo brasileiro continuará diante de uma contradição profundamente cristológica. A questão não é escolher entre Israel e Palestina, mas recusar que a defesa de um povo dependa da desumanização do outro. Trata-se, enfim, de afirmar uma ética teológica do reconhecimento, na qual nenhuma vida humana pode ser excluída da comunidade moral da compaixão, do luto e da dignidade.

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BARBOSA JÚNIOR, Antônio de Oliveira. *A Nova Reforma Apostólica: um estudo acerca dos novos discursos e práticas políticas observadas entre os evangélicos no Brasil 1960-2015*. 2017. 197 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/2306>. Acesso em: 14 maio 2026.

BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2004.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CALHEIROS, Leticia; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. A jornada do sionismo: do judaísmo ao evangélico brasileiro. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 22, n. 3, p. 180-204, jul./dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.34019/2237-6151.2025.v22.47653>. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/47653>. Acesso em: 11 jun. 2026.

CARPENEDO, Manoela. Christian Zionist religiouscapes in Brazil: understanding Judaizing practices and Zionist inclinations in Brazilian Charismatic Evangelicalism.



Social Compass, v. 68, n. 2, p. 204-217, 2021. Disponível em:
<https://doi.org/10.1177/00377686211014843>. Acesso em: 14 maio 2026.

CONNELL, R. W. *Masculinities*. 2. ed. Abingdon; New York: Routledge, 2020.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Tradução de Izabel Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

HOMENS INVENCÍVEIS. Palestra com Major Rafael Rozenszajn: entenda os conflitos no Oriente Médio. *Instagram*, 23 jul. 2025. Disponível em:
<https://www.instagram.com/p/DMdL4ZSOGA5/>. Acesso em: 14 maio 2026.

HUMMEL, Daniel G. *Covenant Brothers: Evangelicals, Jews, and U.S.-Israeli Relations*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019. Disponível em:
<https://www.pennpress.org/9780812296242/covenant-brothers/>. Acesso em: 16 maio 2026.

IGREJA RENASCER EM CRISTO. Palestra com o major Rafael Rozenszajn, porta-voz do Exército de Israel. *YouTube*, 2025. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=mGRT-rhXyQk>. Acesso em: 14 maio 2026.

IGREJA RENASCER EM CRISTO. *Igreja Renascer em Cristo completa 40 anos*. São Paulo, 12 mar. 2026. Disponível em: <https://www.renascерemcristo.com.br/post/igreja-renascer-em-cristo-completa-40-anos>. Acesso em: 11 jun. 2026.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. *Agência IBGE Notícias*, Rio de Janeiro, 6 jun. 2025. Disponível em:
<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 14 maio 2026.

ISAAC, Munther. *The Other Side of the Wall: A Palestinian Christian Narrative of Lament and Hope*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2020.

KAIROS PALESTINE. *A Moment of Truth: a word of faith, hope and love from the heart of Palestinian suffering*. Bethlehem: Kairos Palestine, 2009. Disponível em:
<https://www.kairospalestine.ps/sites/default/files/English.pdf>. Acesso em: 14 maio 2026.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto; CARRANZA, Brenda. Genealogia do sionismo evangélico no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de



Janeiro, v. 42, n. 2, p. 225-248, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872022v42n2cap10>. Acesso em: 14 maio 2026.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. El sionismo cristiano em Brasil em el siglo XXI y los intereses involucrados. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 25, n. 00, e023025, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/csr.v25i00.8673504>. Acesso em: 16 maio 2026.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MILGRAM, Stanley. Behavioral study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Washington, v. 67, n. 4, p. 371-378, 1963. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/h0040525>. Acesso em: 14 maio 2026.

RAHEB, Mitri. *Faith in the Face of Empire: The Bible Through Palestinian Eyes*. Maryknoll: Orbis Books, 2014.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

UNITED NATIONS OFFICE FOR THE COORDINATION OF HUMANITARIAN AFFAIRS (OCHA). *Reported impact snapshot: Gaza Strip*, 6 May 2026. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 2026. Disponível em: <https://www.ochaopt.org/content/reported-impact-snapshot-gaza-strip-6-may-2026>. Acesso em: 14 maio 2026.

WAGNER, C. Peter. *Changing Church: How God Is Leading His Church into the Future*. Ventura: Regal Books, 2004.

ZIMMER, Luís Gustavo; CARDOSO ESTEVÃO, Guilherme. Pentecostalismo e o choque de civilizações: o Brasil e a identidade judaico-cristã. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 83-98, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/2237-6151.2021.v18.34140>. Acesso em: 11 jun. 2026.



A experiência de morte da identidade religiosa nas pessoas trans: uma reflexão a partir do conceito de luto não validado

The experience of religious identity death in transgender people: a reflection based on the concept of disenfranchised grief

Reinaldo da Silva Júnior¹

Claudia Rodrigues Braga²

Marcela Gonçalves Noronha Vieira³

Resumo: Este artigo é resultado das reflexões oriundas de dois projetos de pesquisa desenvolvidos pelo Laboratório de Psicologia e Transdisciplinaridade (LaPTrans) do Departamento de Psicologia da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), unidade Divinópolis: um projeto trata do luto não validado, e o outro da religiosidade das pessoas trans. Este artigo procura discutir, a partir dos dados das pesquisas, como as pessoas trans vivenciam um luto não validado de sua religiosidade por não encontrarem nos modelos confessionais tradicionais um espaço de acolhimento e possibilidade de conviver em um ambiente religioso que lhes permita reafirmar sua identidade e desenvolver sua espiritualidade. Sustentamo-nos metodologicamente na fenomenologia e na análise de discurso, a partir de escutas feitas em entrevistas não estruturadas e observações de campo. Os projetos, em sua origem, não são articulados. Este artigo propõe o desafio de fazer esse movimento encaixando as narrativas das pessoas trans nos conceitos fundamentais do luto não validado e de suas consequências na subjetividade. Este exercício é basilar para nosso laboratório, que tem como premissa a transdisciplinaridade como paradigma na promoção do conhecimento.

Palavras-chave: Transdisciplinaridade; Luto não validado; Subjetividade; Religiosidade.

Abstract: This article is the result of reflections originating from two research projects developed by the Laboratory of Psychology and Transdisciplinarity (LaPTrans) of the Department of Psychology at the University of the State of Minas Gerais (UEMG), Divinópolis unit. One project addresses disenfranchised grief, while the other focuses on the religiosity of transgender people. In this article, based on research data, we seek to discuss how trans people experience the disenfranchised grief of their religiosity, as they do not find within traditional confessional models a space for belonging or the possibility of living in a religious environment that allows them to reaffirm their identity and develop their spirituality. Methodologically, our study is grounded in phenomenology and discourse analysis, drawing on data from unstructured interviews and field observations. Although the projects were not originally linked, this article proposes establishing this

¹ Professor do Departamento de Psicologia da UEMG unidade Divinópolis, doutor em Ciência da religião pela UFJF/PPCIR, coordenador do laboratório de Psicologia e transdisciplinaridade (LaPTrans). Coordenador da Liga acadêmica em Psicologia Existencial (LAPEX) <http://lattes.cnpq.br/0489036205214341> ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7440-8920> e-mail reinaldo.junior@uemg.br

² Graduanda do curso de Psicologia da UEMG unidade Divinópolis, bolsista de iniciação científica do CNPq

³ Psicóloga pela UEMG, membra da Liga de Psicologia Existencial (LAPEX).



connection by relating the narratives of trans people to the fundamental concepts of disenfranchised grief and its consequences for subjectivity. This exercise is foundational for our laboratory, which adopts transdisciplinarity as a paradigm for knowledge production.

Keywords: Transdisciplinarity; Disenfranchised grief; Subjectivity; Religiosity.

Introdução

As pessoas transgênero (daqui para frente denominadas pessoas trans) estão em uma situação de vulnerabilidade de viverem sua subjetividade fora dos padrões que a sociedade historicamente impôs como corretos ou saudáveis; a perspectiva não binária para a compreensão da identidade de gênero ainda se apresenta como uma “aberração” para os setores conservadores da sociedade, que procuram se justificar por uma lógica biologistica e natural, numa perspectiva binária e conservadora, desconsiderando a condição humana que nos coloca como seres produtores de sentido e construtores de cultura. Exatamente por isso, a percepção do masculino e do feminino no humano ultrapassa as definições biológicas que se limitam aos marcadores binários genéticos e anatômicos para a classificação dos gêneros.

Diante desse quadro desfavorável, as pessoas trans vão encontrar muitos obstáculos em suas vidas, um deles diz respeito à possibilidade de participar de comunidades religiosas e de expressar sua religiosidade, o que fragiliza o desenvolvimento de sua espiritualidade. É por conta dessa situação que observamos o que identificamos como luto não validado da religiosidade dessas pessoas, e levantamos o problema: como a morte da religiosidade impacta a vida das pessoas trans e o desenvolvimento de sua espiritualidade?

A hipótese inicial é que as pessoas trans vivenciam um luto não validado e que essa experiência tem impacto direto na subjetividade delas, fragilizando sua autoestima e sua relação com o sagrado e com a produção de sentido existencial; quando se perde o sentido da vida, ficamos suscetíveis ao desencanto que ameaça o interesse na própria existência.

Nosso trabalho se sustenta numa visão transdisciplinar e procura construir um diálogo entre autores e teorias diversas que se dedicam à compreensão da essência humana, de suas condições existenciais e das marcações culturais com as quais ele precisa conviver.



Para conduzir este estudo, partimos da escuta fenomenológica das pessoas trans feita em entrevistas não estruturadas:

É importante sublinhar que Husserl propõe que ciência e teoria sejam suspensas temporariamente, a fim de que a experiência possa se revelar em sua plenitude, ao invés de negá-las. Essa suspensão (chamada de *epoché*) constitui um exercício rigoroso de escuta fenomenológica, em vez de simples neutralidade. (Rossetto, 2025, p. 40)

A entrevista não estruturada (Barbosa; Cassorla, 1991, p. 30), por sua vez, é um modelo de entrevista que se encaixa perfeitamente com a escuta fenomenológica, exatamente por valorizar a narrativa da pessoa a partir de sua própria percepção, deixando que sua experiência se mostre da maneira como ela é para o protagonista da história. Estes encontros não se deram de forma protocolar, como experimento de laboratório, mas em conversas informais que aconteceram no diálogo entre pesquisadores e as pessoas, em seus ambientes de vida

A pesquisa tem um caráter qualitativo, utilizando a análise de discurso como ferramenta para compreender o fenômeno que se mostra a partir de uma reflexão crítica e, como já apontamos, transdisciplinar⁴. O trabalho não está finalizado, o que nos leva a entender que novos dados ainda vão aparecer para enriquecer nossa compreensão da temática, que se coloca aberta em sua própria natureza, visto que as relações humanas são dinâmicas e se refazem a cada instante.

Este é o primeiro exercício teórico de cruzar duas pesquisas conduzidas pelo Laboratório de Psicologia e Transdisciplinaridade do Departamento de Psicologia da UEMG, unidade Divinópolis, MG: a pesquisa sobre religiosidade em pessoas trans e a pesquisa sobre luto não validado. Estes dois estudos se completam na compreensão do fenômeno que nos propusemos apresentar aqui e demonstram sua complexidade.

Entendemos os limites desta proposta, mas reconhecemos que ela nos permite mergulhar no universo destas pessoas e aprofundar uma reflexão necessária para o avanço das relações humanas no mundo contemporâneo, buscando equidade, respeito às diferenças, garantia de direitos e legitimidade de grupos vulnerabilizados pela estrutura de poder hoje em curso no mundo ocidental.

⁴ Certamente, no contexto internacional da Análise de Discurso Crítica, é preciso reconhecer estes trabalhos que se consolidaram ao longo dos anos. Porém, dentre eles, a abordagem de Wodak é a única que contempla a relação transdisciplinar entre discurso e pesquisa etnográfica (Magalhães, 2017, p. 11).



No desenvolvimento, dividimos o texto em duas partes: a fundamentação teórica e a análise dos dados colhidos nas observações de campo. A primeira parte é marcada pela visão transdisciplinar que nos permitem um olhar aberto e de diálogo entre teorias que se completam na percepção do fenômeno; na segunda parte, é feito o movimento de reflexão a partir das experiências vividas pelas pessoas, praticando assim a atitude fenomenológica da *epoché* husserliana de suspensão dos pré-conceitos para que emergja a coisa como ela é.

1. Desenvolvimento

O que trazemos aqui ainda é o início de um estudo que precisa amadurecer, mas que já nos aponta reflexões importantes, inclusive para a continuidade deste trabalho. Uma primeira constatação relevante é reconhecer que a experiência do luto não validado é muito ampla, pois a percepção da perda que acompanha as vivências de morte se desdobra em outros fenômenos onde a morte não se caracteriza especificamente pelo fim da vida, mas sim pelo fim de um ciclo, pelo fim de uma percepção de realidade, pelo fim de uma expectativa, enfim, por momentos que acompanham a vida em seus vários estágios.

Que possamos todos, leitores e pesquisadores, aprender que o conhecimento é dinâmico e que ele nunca se esgota, pois apenas com esta consciência conseguimos avançar em nossa compreensão da realidade na qual estamos inseridos. Tendo esta premissa como referência, adentremos alguns conceitos importantes para que possamos ir construindo este processo de aprendizagem.

1.1 Fundamentação teórica

Alguns conceitos são essenciais para o acompanhamento de nosso trabalho. Nesta seção, procuramos definir com mais precisão estes termos, visto que tratamos de condições ainda não tão apropriadas às pessoas no mundo contemporâneo, começando com a questão do gênero.

Judith Butler (2018, p. 4) entende o gênero como algo construído, e não como uma característica natural do corpo. Para ela, “o gênero é o significado cultural assumido pelo corpo sexuado”, e esse significado é produzido por diferentes atos e repetições que a sociedade reconhece como masculinos ou femininos. A autora explica que o gênero



“não é uma identidade estável, mas uma identidade constituída de forma tênue no tempo” (Butler, 2018, p. 3), criada por meio de gestos, modos de agir, roupas e expressões que, com a repetição, passam a soar naturais. Isso significa que ninguém nasce com um gênero fixo; ele é aprendido e performado socialmente.

Em seu livro *Desfazendo o gênero*, Butler amplia essa discussão e mostra que as normas que definem o que é ser homem ou mulher também determinam quem é reconhecido como humano. Ela afirma que “os termos pelos quais se dá nosso reconhecimento enquanto seres humanos são articulados socialmente” (Butler, 2022, p. 14), o que faz com que algumas existências sejam vistas como menos válidas. Nesse contexto, a autora define que transgêneros são

peessoas que se identificam ou vivem, de maneira cruzada, como outro gênero, que podem ou não ter passado por tratamentos hormonais ou cirurgias de resignação sexual. Dentre as pessoas transexuais e transgênero, há quem se identifique como homem ou como mulher, e há pessoas que, com ou sem cirurgia, com ou sem hormônios, identificam-se como trans, como transmasculinas ou transfemininas (Butler, 2022, p. 19).

Assim, as pessoas trans revelam que o gênero pode ser vivido por múltiplas formas e que ele não depende exclusivamente do corpo, mas também de como cada um se reconhece e é reconhecido, em encontro com a própria subjetividade, em uma expressão única e pessoal.

No Brasil, o Conselho Regional de Psicologia da Bahia reforça a definição de Butler:

Transgênero: Pessoa que não se identifica com o gênero que lhe foi designado ao nascer. Foge da lógica biologicista determinante em que ter pênis é interpretado como ser homem, bem como, ter vagina, ser mulher. Pessoas trans podem optar por modificações corporais ou não. Salienta-se que a identidade transgênera não acarreta necessariamente sofrimento psíquico para a pessoa (CRP-03, 2016, p. 10).

Esse público em questão enfrenta inúmeros desafios sociais e existenciais. Conforme aponta o Dossiê ANTRA (2025, p. 79), o Brasil segue liderando os índices globais de assassinatos de pessoas trans, com 96% dos casos ocorrendo contra identidades transfemininas, sendo que a maioria das vítimas é jovem, negra e pobre, com média de idade de 32 anos. O dado de que a expectativa de vida da população trans não passa de 35 anos se mantém. Isso explicita a afirmação de Butler de que



algumas pessoas são reconhecidas como menos que humanas, e essa forma de reconhecimento qualificado não conduz a uma vida vivível. Algumas sequer são reconhecidas como humanas, e isso leva a mais outra ordem de vida não-vivível” (Butler, 2022, p. 13).

Assim, a existência desses sujeitos é negada, sendo expostos a formas de exclusão e violência sistêmica cujo objetivo é exterminá-los.

Os dados do Índice de Estigma em relação às pessoas vivendo com HIV/AIDS (UNAIDS, 2025, p. 5) indicam que mais de 90% da população trans sofreu algum tipo de agressão relacionada à identidade de gênero, incluindo comentários discriminatórios, assédio verbal e físico. Entre travestis, mulheres transexuais e homens trans, o suicídio é uma das principais causas de morte, especialmente entre jovens de 15 a 29 anos e pessoas do gênero feminino (Benevides et al., 2017, p. 186).

Estima-se, de acordo com a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), que 42% da população trans já tentou suicídio. A ANTRA utiliza um relatório chamado “Transexualidades e Saúde Pública no Brasil”, do Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT e do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, que revela que 85,7% dos homens trans já pensaram em suicídio ou tentaram cometer o ato (UFMG, 2015, p. 33).

Outro conceito importante para nosso trabalho é o luto não validado. Começamos o nosso projeto referenciado por alguns autores como Galdino e Ricci (2022) e Bifulco e Perina (2020, p. 167-176), que nos apresentaram alguns exemplos do que seria o luto não validado, a saber:

- a) Luto pela morte de um animal de estimação;
- b) Luto diante da infertilidade após tentativas sucessivas de tratamento;
- c) Luto vivido pelo cuidador informal da pessoa com Alzheimer;
- d) Luto vivido pela equipe de cuidados paliativos;
- e) Luto diante do diagnóstico de surdez ou outra patologia em recém-nascidos;
- f) Luto vivido por imigrantes;
- g) Luto vivido por um órfão de terapeuta;
- h) Luto vivido por um sacerdote católico;
- i) Luto diante de uma perda gestacional recorrente;
- j) Luto pelo natimorto;



k) Luto pela morte do marido ou da esposa, quando o casal já se encontra divorciado;

l) Luto vivido dentro da comunidade LGBTQIA+ por não se encaixar em padrões sociais hegemônicos.

No decorrer de nossos encontros de acolhimento⁵ começamos a mapear outras experiências reconhecidas pelas pessoas como luto não validado, além de algumas que nem mesmo as pessoas ainda conseguiam reconhecer: o luto de uma identidade não reconhecida, do denominado “ninho vazio”⁶, o luto de projetos de vida não realizados, o luto de uma fase da vida que passou.

Esta variedade de formas que foi se mostrando para nós leva a uma indagação: não seria o luto não validado, na verdade, uma expressão da dor sentida pelo ser humano pelas perdas que a vida proporciona em seu cotidiano? Não estaríamos falando de uma experiência inerente à própria existência?

Kierkegaard fala do desespero e do sofrimento como condições da existência, mas que o ser humano não tem consciência de seu desespero e, por isso, se perde nele, o mesmo se dando com o sofrimento (Feijoo, 2018, p. 328-331).

A vida nos coloca em uma situação existencial de perdas; perdemos a infância, a juventude, os amigos, a ingenuidade, a mobilidade do corpo, o vigor, até perdermos a própria vida. Não saber lidar com as perdas, ou não poder lidar com elas, nos rouba a liberdade. Este é o verdadeiro problema que as pessoas trazem no luto não validado, um sentimento de prisão que não lhes permite seguir a vida marcada pelas perdas.

A liberdade é um sentimento poderoso que proporciona às pessoas que a sentem uma habilidade para lidar com a dor e o sofrimento advindos do luto, como afirma Vitor Esprega:

Onde quer que estejamos, nosso espírito busca e clama por Liberdade. Nossos aprendizados trazem Liberdade. Nossos maiores sofrimentos culminam na Liberdade. Nosso alívio e alegria diários são reflexo do alcance de nossa Liberdade. Nossas obras e sensação de missão cumprida vêm de contemplar a Liberdade. E se dedicar à Liberdade promove para nós e para as pessoas ao nosso redor um potencial ainda maior de Liberdade. Liberdade inspira Liberdade (Esprega, 2020, p. 94).

⁵ Os acolhimentos vinculados ao projeto de extensão são realizados desde março de 2024, por meio de encontros presenciais desenvolvidos no serviço-escola da instituição. Em razão de seu caráter contínuo, as atividades permanecem em andamento. Assim, os resultados apresentados nesta pesquisa correspondem a um recorte dos atendimentos realizados entre os anos de 2024 e 2025.

⁶ Quando os filhos saem de casa.



No luto não validado, o que percebemos é a negação desta liberdade, o não reconhecimento de que a pessoa pode e deve viver suas perdas como legítimas. É uma situação de total perda de autonomia que pode levar à despersonalização.

Como último conceito a ser apresentado neste texto, para sustentar nossa reflexão, é preciso distinguir entre religiosidade e espiritualidade. No primeiro caso temos a manifestação de uma experiência com o sagrado vivida a partir de determinados parâmetros culturais que dão forma a este sagrado; a espiritualidade, por sua vez, é mais ampla:

Espiritualidade não é outra coisa senão essa condição ontológica do ser humano, uma dimensão constitutiva de sua manifestação fenomenológica neste mundo, esta abertura radical que lhe permite vivenciar a experiência de transcendência e reconhecer no outro aquilo que lhe falta, reconhecer que o outro lhe completa e que, por isso, somos seres intersubjetivos; o outro se apresenta como o nosso complemento. Esse conceito, portanto, é fundamental para a Psicologia, pois nossa subjetividade está impreterivelmente marcada por esta condição de abertura própria da incompletude existencial que nos constitui (CRP-04, 2019, p. 26).

Quando olhamos para estes referenciais teóricos e buscamos compreender a realidade das pessoas trans, no que diz respeito à possibilidade de uma experiência religiosa acolhedora, em que a espiritualidade possa ser cultivada e utilizada na construção de um sentido de vida mais saudável, vemos o tamanho do problema e a dificuldade para proporcionar a este público condições dignas para que possam dar conta de um mundo tão hostil.

1.2 A vida como ela é: analisando as falas e refletindo a realidade

O que procuramos aqui é um exercício inicial de sistematização de alguns discursos colhidos em campo, ainda incipientes para conclusões mais densas, mas que já nos permitem reconhecer alguns sinais importantes na construção de nossa compreensão do fenômeno estudado.

A partir da transcrição das entrevistas, foram criados eixos orientadores no intuito de guiar a análise de dados, de acordo com a análise temática. Assim, buscou-se compreender como as experiências de religiosidade perpassam a trajetória das pessoas entrevistadas e de que modo essas vivências se relacionam com o próprio gênero e a construção de sentido de vida.



1.2.1 Experiências de exclusão ou acolhimento

Ao analisar as entrevistas, nota-se que o acolhimento religioso surge como um ponto de encontro entre as diversas experiências, no qual a possibilidade de pertencimento é marcante, sendo um dos fatores de adesão às práticas religiosas. Não se trata de apenas de uma crença, a religiosidade também aparece como espaço de reconhecimento e apoio, seja espiritual ou social, no qual a identidade é respeitada.

Existem várias perspectivas diferentes quanto à religião e à transgeneridade. Dentro da Igreja Católica, a transgeneridade é vista como pecado, mas quando se trata de matrizes africanas, a compreensão da identidade varia de acordo com casas e terreiros, seguindo uma transmissão oral de conhecimentos e em constante mudança. A partir disso, há vivências mistas, normalmente de aceitação e participação, mas podendo também resultar em exclusão, a depender da prática local (Paz e Callou, 2020, p. 184). Isso pode levar ao abandono de determinado credo ou a uma tentativa de levar os debates quanto ao gênero para esses espaços.

Em diversos relatos, o acolhimento é descrito como o momento que se sente reconhecido. E1 (2024)⁷ conta que, quando mais jovem, “preferia não acreditar em nada”, pois nunca se sentia pertencente aos espaços religiosos, principalmente os cristãos, devido ao preconceito de gênero. Relata que ao entrar em contato com a Umbanda sua experiência foi diferente: não havia ainda passado pela transição hormonal, mas ainda assim uma entidade incorporada afirma ter “visto a alma de um homem no corpo de uma mulher” (E1, 2024), reconhecendo sua identidade. Um aspecto ressaltado é justamente essa igualdade, na qual diz “no terreiro não faz diferença se é magro, se é baixo, se é gordo [...] se é uma pessoa trans ou uma pessoa cis” (E1, 2024).

O acolhimento também é possível na própria teologia de um credo. E2 (2024)⁸, ao conversar sobre sua transição de gênero com um monge, líder da comunidade budista que frequenta, teve sua experiência relacionada aos princípios budistas da transformação e da revelação do verdadeiro eu. Ele explica que, na história de Nichiren – monge fundador da escola que participa – cada mudança de nome representava uma etapa de

⁷ Informação verbal fornecida pelo sujeito identificado sob o codinome E1, em encontros de acolhimento a partir do segundo trimestre de 2024.

⁸ Informação verbal fornecida pelo sujeito identificado sob o codinome E2, em encontros de acolhimento a partir do segundo trimestre de 2024.



iluminação: de Zennichimaro a Renchō, e depois a Nichiren. Assim, a troca de nome de uma pessoa transgênero é vista de forma positiva, como afirma E2 (2024):

Então, ele falou pra mim que, às vezes, a mudança de nome significa você mostrar o seu verdadeiro propósito, pra que você veio pro mundo, o seu verdadeiro eu. Ele via que, pra mim, eu ter mudado o nome e feito essa transformação era isso: eu mostrando o meu verdadeiro eu, o meu potencial. Isso, pra mim, foi muito significativo? Eu nunca esqueci essa história (E2, 2024).

A fala de E2 (2024) ganha força quando ele relata o impacto cotidiano dessa aceitação. Em suas palavras:

O que mais me marcou foi a sensação de pertencimento. Antes, eu não tinha isso. Quando comecei a frequentar a comunidade, me senti acolhido, como se tivesse encontrado uma família. Eu sabia que, se eu tivesse uma crise ou se algo acontecesse, teria a quem recorrer [...] essa rede de apoio foi essencial pra minha saúde mental (E2, 2024).

Assim, para ele, o budismo não é um espaço apenas de prática ritual, mas uma comunidade à qual pertence e ocupa um espaço de proteção e bem-estar.

A vivência da E3 (2024)⁹ no Candomblé é marcada por um sentimento de acolhimento e pertencimento. Ela passa por experiências de exclusão em contextos cristãos, nos quais, em suas palavras, sente que “a pessoa é condenada por ser quem é” (E3, 2024). A partir disso, busca novas práticas religiosas e se encontra dentro da religião de matriz africana, local em que houve uma validação da sua identidade e a possibilidade de se reafirmar como mulher transgênero.

Quando eu botei a primeira saia dentro de um terreiro de candomblé, pra mim foi outra coisa [...] quando eles me acolheram como Lívia, uma mulher trans, nossa, pra mim foi outra coisa, pra mim foi uma experiência surreal. O Candomblé também foi uma coisa muito acolhedora. Foi uma base, um ponto seguro pra mim (E3, 2024).

No Candomblé, as roupas demarcam hierarquia e gênero. Segundo o site *Ilê Àṣe Òṣòlúfón-Íwìn*, homens não vestem saias e mulheres não usam calças, cada gênero possui um padrão de vestimenta que deve ser seguido desde o início da iniciação, sendo o traje masculino composto por calça, blusa de malha e ojá branco, enquanto o feminino inclui *camizú*, saia e pano da costa.

⁹ Informação verbal fornecida pelo sujeito identificado sob o codinome E3, em encontros de acolhimento a partir do terceiro trimestre de 2024.



O uso de pano de cabeça, pano da costa e bata é exclusivo das mulheres. O momento em que E3 (2024) é autorizada a usar saia é celebrado justamente como uma forma de validação identitária e fortalecimento.

E3 (2024) deixa claro, contudo, que a experiência que vive é compatível com a casa que frequenta, e não uma realidade completa. Mesmo que o Candomblé seja reconhecido como uma religião tradicionalmente aberta à diversidade, sob o ponto de vista teológico, ainda há certa rigidez em permitir que pessoas nascidas em determinado sexo assumam papéis rituais associados ao sexo oposto.

Ainda tem, infelizmente, casas que são assim, aí você não é aceita [...] a maioria do público trans procura casas pra que se sintam bem, onde possam ter um apoio seguro da pessoa que são, da identidade que carregam e de toda a luta que a gente passa fora do terreiro (E3, 2024).

Em muitas casas, as tarefas religiosas ainda são pensadas a partir de uma lógica binária, na qual homens e mulheres performam o gênero de acordo com a expectativa religiosa, e pessoas trans não podem desempenhar papéis de acordo com a própria identidade, e sim com uma lógica biologicista. Assim, uma mulher trans pode ser impedida de usar o pano da costa, por exemplo, sob a justificativa de que o tecido cobre o útero, sem que se valorize o simbolismo envolvido nessa possibilidade (Santos; Dallapicula, 2020 *apud* Soares et al., 2021, p. 144). E3 (2024) afirma que o assunto é debatido, mas ainda dividido, inclusive com pessoas trans que defendem a lógica do sexo biológico.

Apesar dos contratempos, a entrevistada E3 (2024) ainda enxerga a religião como acolhedora. A possibilidade de um debate, o aumento de casas com pais e mães de santo trans e o número crescente de transgêneros que se associam ao credo e apoiam uns aos outros permitem, na visão dela, uma evolução nos debates de identidade de gênero dentro do Candomblé.

Dentro da logoterapia, o acolhimento religioso relatado pelos participantes pode ser compreendido como uma experiência de descoberta de sentido e autorrealização. Frankl afirma que o ser humano realiza seu sentido no encontro com o mundo e com o outro; assim, quando os entrevistados descrevem o sentimento de serem vistos, reconhecidos e pertencentes a uma comunidade, vivenciam o que Frankl chamaria de realização do sentido através do amor e do pertencimento, em que a fé e o reconhecimento atuam como possibilidade de alcance da autotranscendência (Frankl, 1992, p. 83).



1.2.2 Identidade de gênero e religiosidade

É impraticável falar do acolhimento de uma pessoa transgênero sem associá-lo, em alguma medida, ao gênero, logo, esse tema foi previamente discutido, ainda que de forma não tão aprofundada, na seção anterior, e agora adentraremos outros aspectos relevantes. Identidade de gênero aparece tanto na fala de E1 (2024) ao relatar a experiência com uma entidade que enxergou “a alma de um homem no corpo de uma mulher”, quanto na de E2 (2024) ao ser associado a transformação pela troca de nome durante a transição, e, por fim, quanto à vivência de E3 (2024) dentro do Candomblé e os aspectos de papéis de gênero.

Nesse sentido, podemos aprofundar a discussão sobre o gênero, concebido por Butler (2022, p. 20) como um processo, uma construção performática que se refaz em relação ao corpo e à linguagem. A autora o põe como uma repetição de atos e padrões estabelecidos, fixos e regulados por normas sociais. A experiência de E5 (2025)¹⁰ desafia a norma binária ao dizer “sou as duas coisas”, reconhecendo em si a coexistência do masculino e do feminino, o que remete a outro ponto desenvolvido por Butler (2022, p. 30): as performances de gênero contêm fissuras, permitindo o surgimento de novas formas de expressão, como se observa na experiência de E5 (2025). A religiosidade aparece, nesse contexto, como o campo simbólico que legitima a transformação dessas normas, tal qual E5 (2025) relata:

Quando eu fui me interessar no ocultismo, logo de início, eu me peguei muito na alquimia e no hermetismo, e tinha a ideia da androginia. A androginia é um dos conceitos, uma das leis herméticas, que tudo tem os dois gêneros. Como diz o Hermetismo, você já tem tanto o masculino quanto o feminino dentro de ti. E você equilibra com você querendo as suas polaridades. [...] O ideal é que estejam equiparadas. Nenhum acima do outro. Eu acho que fortaleci muito mais agora esse estado realmente do idealizador e definidor. Antes era uma pessoa muito passiva, só reagia às coisas. Agora eu, de fato, estou querendo ser um agente ativo na minha vida. Tanto pessoal quanto espiritual (E5, 2025).

A construção religiosa do entrevistado é intrinsecamente relacionada à maneira como enxerga o próprio gênero, com bases herméticas e na demonologia. E essa forma de ser no mundo é compatível com a leitura que Louro (2007, p. 34) realiza no livro *Um corpo estranho*, afirmando que a desconstrução das oposições binárias (homem/mulher,

¹⁰ Informação verbal fornecida pelo sujeito identificado sob o codinome E5, em encontros de acolhimento a partir do primeiro trimestre de 2025.



masculinidade/feminilidade) torna evidente que “cada pólo contém o outro, de forma desviada ou negada [...] e depende desse outro para adquirir sentido”. Assim como propõe Guacira Louro, E5 (2025) não se identifica dentro dos limites de uma identidade fixa, mas sim em uma fluidez em que o masculino e o feminino coexistem e se equilibram.

E6 (2025)¹¹ afirma:

Acho que o processo que eu tenho em quesito de gênero também seja o mesmo processo que eu tive em relação à religiosidade, que foi pegar coisas que elas são muito demarcadas, personas, perceber que eu não me relaciono dessa forma e começar a seguir um caminho próprio (E6, 2025).

Essa fala segue a mesma lógica anterior de Louro, ao recusar as categorias fixas e seguir trajetórias únicas, sem se orientar por normais sociais e sim de criar novas formas de pertencimento. Assim se estabelece um processo de autoconstrução semelhante ao vivenciado por E5 (2025), ambos marcados pela recusa da cisnormatividade e pela articulação entre gênero e fé, em uma multiplicidade das identidades sexuais, de gênero e religiosas (Louro, 2007, p. 50). Outra evidência disso é quando E6 (2025) afirma: “Eu tenho muitas crenças, eu acho que pra mim acreditar no caos universo é a mesma coisa que ser não binário”, em mais um diálogo de religiosidade e identidade.

1.2.3 Vazio existencial e a religiosidade

Entendemos que o vazio existencial, o desinteresse pela vida e o sofrimento decorrente da falta de propósito são superados pelo sentido, podendo a religiosidade atuar como uma fonte de sentido (Frankl, 1992, p. 97). Os entrevistados têm em comum relatos *de que algo faltava* e como a religião contribuiu para preencher essa falta, sendo compatível com a teoria frankliana – na qual o sentido surge como resposta concreta ao vazio.

Em diversos relatos, a religiosidade mostrou-se orientada nessa direção:

Faltava algo em mim, faltava algo em mim. E foi onde eu tentei preencher essa falta. [...] Quando eu conheci [a umbanda], fez com que preenchesse esse algo que faltava e eu consegui me entender mais, me amar mais, me aceitar mais. [...] Então acho que esse vazio foi preenchido com isso (E1, 2024).

¹¹ Informação verbal fornecida pelo sujeito identificado sob o codinome E6, em encontros de acolhimento a partir do segundo trimestre de 2025.



Desde muito novo eu enfrentei momentos difíceis. Lá pelos meus nove anos, eu desenvolvi uma depressão muito grave depois de uma perda que significou muito pra mim. [...] Naquela época, eu era uma pessoa muito revoltada, brigava na escola, brigava em casa, me automutilava, quebrava as coisas. Eu tinha muita raiva de tudo. Com o tempo, acabei sendo medicado, e isso ajudou um pouco, mas o vazio e a tristeza ainda estavam ali. [...] Foi nesse meio que o budismo entrou na minha vida. No começo, eu não estava pronto pra religião, mas depois de conhecer melhor e começar a frequentar a comunidade, tudo começou a mudar. Quando comecei a fazer o Gongyo, as orações de manhã e à noite, aquilo me transformou muito. Eu era uma pessoa cheia de raiva, muito focada nos meus problemas, e ali eu comecei a encontrar equilíbrio. A prática foi me mudando pouco a pouco (E2, 2024).

Eu cheguei até ter uma certa fase da minha vida com depressão, né? Tomando remédio, isso e tudo mais. É porque nós, pessoas trans, assim, sem apoio, a gente não é ninguém. A gente não é nada. Infelizmente. Por mais que a gente pague de forte, de valente, a gente sem uma base, sem um ponto seguro, a gente perde o rumo das coisas. E o candomblé pra mim foi o meu ponto seguro. Foi onde eu podia, tipo, chegar no meu pior dia e sair de lá na minha melhor fase, no meu melhor momento. (E3, 2024).

Eu acho que, sem isso, eu já teria morrido. Eu falo isso sempre. Eu estava cada vez pior. E eu estava tendo ideações na época. Hoje em dia, não. Se eu morrer, eu tô foda-se. Eu não tenho ideação nenhuma. De outro modo (sem a religião), como eu disse, provavelmente não estaria aqui. [...] eu teria virado só um vazio, no lugar de uma pessoa. Uma angústia (E5, 2025).

Nas quatro falas percebe-se a transformação do vazio em sentido a partir do momento em que se tem esse encontro com o sagrado, tanto pela inserção em uma comunidade acolhedora quanto no âmbito da prática religiosa em si. A religião pode ser entendida, em Frankl, (1992, p. 84), como a realização da vontade de sentido último, ou seja, a forma pela qual o ser humano busca uma resposta para a pergunta sobre o significado da própria existência.

A fala de E4¹²(2025) demonstra um incômodo diante da incerteza do pós-vida: “E se não existisse nada? E se não existisse o mundo? E se eu não existisse? E aí eu ficava muito agoniada. Esse pensamento de que talvez nada exista pode ser um pouco desesperador”. Mas ao se deparar com a possibilidade de poderes maiores e incompreensíveis à lógica humana – mas condizente com sua crença – regendo a vida posterior, E3 (2024) dizia sentir-se confortável e mais calma, em um movimento

¹² Informação verbal fornecida pelo sujeito identificado sob o codinome E4, em encontros de acolhimento a partir do primeiro trimestre de 2025.



compatível com o que Kierkegaard chamaria de salto da fé. Esse salto seria o movimento diante do absurdo, no qual o indivíduo abandona a racionalidade e se entrega ao sagrado, cessando, assim, o desespero (Kierkegaard, 2001, p. 65)

A participante E5 (2025) demonstra estar bem resolvida com questões de vida e morte após o desenvolvimento da própria fé: “Eu sinto que eu já cheguei aonde eu queria chegar. Eu completei o que eu tinha pra completar. Eu, por mim, já poderia morrer. Eu ia morrer em paz. Eu não ia morrer com nenhuma pendência na cabeça.” Essa fala pode ser articulada à concepção heideggeriana do ser-para-a-morte, segundo a qual a morte, longe de ser apenas o fim biológico, é um fenômeno constitutivo da própria existência, capaz de singularizar o ser e levá-lo à autenticidade. Heidegger (2012, p. 731) compreende que o ser humano, ao tomar consciência de sua finitude, é convocado a apropriar-se de sua própria existência. Aqui, antecipar a morte não significa negar a vida. Nesse sentido, a fala de E5 pode se alinhar à ideia de que a consciência da morte leva à valorização da vida e à autenticidade do ser. (Werle, 2003, p. 94).

Por fim, E6 (2025) apresenta uma religiosidade não institucionalizada, na qual o tarô cumpre papel de guia: “Eu tenho pra mim que o tarô é como se fosse uma bússola”. A fala reforça como a fé em algo maior se manifesta como busca de direção e sentido, utilizando inclusive o termo (bússola) associado ao guia do caminho que irá trilhar.

Cada participante encontra, em sua vivência espiritual, uma resposta singular à falta de sentido — seja na comunidade, na prática, na fé ou no símbolo. Em todos os casos, há a conversão do vazio em sentido de alguma forma, respaldando a concepção de Frankl (1992, p. 26).

1.2.4 Responsabilidade, sentido e gênero

A religiosidade e a identidade se entrelaçam na construção da existência. As falas dos participantes revelam a fé como um modo de ser e de afirmar-se diante do mundo e como isso influencia a forma de lidar com a liberdade e orienta o modo como cada um se responsabiliza por si e pelo outro.

E5 constrói, como já mencionado, sua religiosidade a partir dos conceitos de hermetismo e demonologia¹³. Quanto à demonologia, o participante relata estar passando

¹³ A filosofia hermética articulada com a demonologia é um conjunto de conceitos que aparecem principalmente nas tradições da magia renascentista e na alta magia ocultista. São estudos que apresentam os demônios como forças da natureza ou entidades evocadas pelos magos e não necessariamente atreladas



por uma transformação de ser humano em demônio, como uma metamorfose, em todos os sentidos: a aparência de sua alma mudaria, assim como o seu jeito e a sua forma de pensar e agir. Relata:

Eu me torno cada vez mais um bicho. Então, abandonar a humanidade, pra mim, significou abandonar como eu fui ensinado a viver a minha vida. Abandonar os preceitos morais, abandonar a perspectiva. Eu sou uma pessoa muito mais empírica, muito mais sensorial do que racional atualmente. Foi através, realmente, da minha vida espiritual que eu tive a coragem de botar isso pra fora. Porque, às vezes, era tipo assim... eu não vou negar a minha verdade, mas eu vivia com a verdade pra dentro. Ela era uma verdade calada. E aí, depois, eu fiquei linguarudo e barulhento. Eu sinto que eu sou um... eu acho que esse é o meu lado meio demônio, realmente. Porque eu gosto de tentar as pessoas a serem elas mesmas. Tipo assim, eu quero que vocês tenham a ousadia de ir um pouco além. E se desafiarem e desafiarem os outros mais (E5, 2025).

Esse abandono, para ele, é sim literal, mas também há nuances que ele associa à própria vivência de uma pessoa antes não assumida, que não expressava suas opiniões nem seu modo de ser no mundo, por medo dos julgamentos alheios. Então, esse tornar-se demônio também funciona como seu comportamento diante do outro e da sociedade. Louro retoma Silva, ao citar que “pensar queer significa questionar, problematizar, contestar todas as formas bem-comportadas de conhecimento e de identidade” (Louro, 2007, p. 65), assumindo uma postura “perversa, subversiva, impertinente, irreverente, profana, desrespeitosa”. Ora, é possível comparar o ser queer a um demônio, porque ambos se marcam por essa transgressão no contexto do movimento de liberdade.

Essa liberdade pode ser retomada a partir da filosofia sartreana, o autor ficou conhecido pela afirmação “o homem está condenado a ser livre” (Sartre, 1987, p. 42), o que implicaria que ele é responsável por se construir a partir de suas próprias escolhas, sem uma essência anterior ou um grande propósito pré-definido. E5 (2025) encarna essa liberdade, abandona alguns “preceitos morais” e decide viver de forma autêntica, recusando as imposições da sociedade – seja sobre seu modo de ser, sua identidade, sua sexualidade e sua forma de pensar. A passagem “eu vivia com a verdade pra dentro, e aí, depois, eu fiquei linguarudo e barulhento” (E5, 2025), marca justamente o momento em

à ideia do mal, como na tradição cristã. Dois autores de referência para este tema são: Agripa (2012, p. 884) e Bardon (2011, p. 120)



que sai da má-fé, da negação de sua própria liberdade, para assumir a responsabilidade por ser quem é.

Sua religiosidade, ao contrário de aprisioná-lo em uma moral, funciona como uma possibilidade de ser, de realizar-se em sua própria existência, de forma autêntica. Para Sartre, a autenticidade consiste nisso: reconhecer a liberdade e agir a partir dela, mesmo diante da angústia e da desaprovação social. Talvez, nesse contexto, o verdadeiro inferno para uma pessoa transgênero, na relação com o outro – parafraseando a máxima “O inferno são os outros” de Sartre (2006, p. 34), seja o aprisionamento no armário produzido pelas expectativas de conformidade a papéis de gênero binários e normativos impostos pela sociedade e pelo outro.

E4 afirma:

Procure sempre um lugar onde você seja respeitado como quem você é [...] saiba seus limites, estude para entender o que está acontecendo e imponha quem você é”. Em uma forma de ressaltar esse ser no mundo, sem se perder diante do olhar do outro (E4, 2025).

E2 diz:

O *Nam-myoho-rence-kyo* significa dedicar a vida à lei mística do sutra do lótus... Ele teve essa iluminação que era isso que iria elevar o estado de vida das pessoas... Então, a base dessa vertente seria o humanismo mesmo. Essa ideia de que nenhuma vida é mais valiosa do que outra. [...] Eu sempre penso que é assim que eu quero ser... Tipo, eu quero ser alguém que pensa mais no outro... O que o budismo ensina tem muito sentido pra mim do que eu quero pra minha vida (E2, 2024).

A fala de E2 traduz, de modo quase direto, o humanismo existencialista proposto por Sartre. Ao afirmar que “nenhuma vida é mais valiosa do que outra” e desejar “ser alguém que pensa mais no outro” (E2, 2024), o entrevistado demonstra compreender a própria existência como responsabilidade não apenas individual, mas compartilhada. Sartre (1987, p. 34) afirma que “ao escolher a si mesmo, o homem escolhe todos os homens”, indicando que cada ato pessoal se projeta na humanidade. Assim, quando E2 (2024) adota o budismo como um modo de vida, realiza essa escolha ética e universal: compromete-se, por meio da própria liberdade, com a humanidade.

Frankl afirma que ser humano significa ser responsável. A vida tem como sinônimo a assunção da própria responsabilidade de lidar com seus desafios, questões e sofrimentos. A existência, para ele, é essencialmente uma tarefa: cabe ao indivíduo encontrar sentido mesmo diante do sofrimento, assumindo sua liberdade como dever de resposta (Frankl, 2011, p. 164).



Considerações finais

O primeiro grande desafio é correlacionar estas narrativas ao luto não validado, a fim de identificar caminhos terapêuticos adequados ao acolhimento da população trans em suas demandas específicas. Inicialmente precisamos entender o luto como uma experiência própria da existência humana e, portanto, algo que precisa ser legitimado para ser vivido de maneira saudável.

A não validação social de determinadas experiências de luto é resultado de padrões morais rígidos que desconsideram a diversidade e a singularidade subjetiva como elementos essenciais da condição humana. Esta situação promove exclusão, rejeição e desqualificação de experiências não convencionais.

A impossibilidade de vivenciar a religiosidade é, sem dúvida, um luto não validado e como tal produz sofrimento e cria dificuldades para a pessoa se organizar espiritualmente e psicologicamente, por isso é importante estudarmos caminhos que possibilitem às pessoas trans uma experiência saudável no campo religioso e na maturidade espiritual.

Reconhecer a pluralidade religiosa, a laicidade do Estado e a espiritualidade como dimensão humana para além das estruturas confessionais é fundamental neste processo de inclusão e construção de um ambiente acolhedor e respeitoso para com as diferenças. Este trabalho é, por excelência, transdisciplinar, pois não se resume a um campo do saber e precisa do aporte da Sociologia, da Psicologia, da Antropologia, da Ciência da Religião, da História, da Biologia, da Filosofia e de outras áreas que, ao longo dos séculos, têm contribuído na compreensão da vida, da realidade e da existência.

O recorte nas pessoas trans, no entanto, não pode se configurar como um apontamento para um fenômeno isolado; outros grupos sociais também sofrem com este estigma. A espiritualidade e a religiosidade ainda são marcadas por um padrão muito fechado de reconhecimento, o que reforça nossa provocação da necessidade de avançarmos na direção do diálogo inter-religioso.

Não é de se estranhar que, nos relatos, as pessoas trans acabam por demonstrar uma certa proximidade maior com religiões de matriz africana ou religiosidades orientais; afinal, esses dois movimentos são, em nossa sociedade, também discriminados e, por isso, compreendem com maior empatia as dores desta população, tendo mais capacidade de acolher aqueles que buscam viver sua identidade de forma congruente.



Esperamos, com este trabalho, contribuir para avanços em um debate mais aberto e propício à inclusão. Que nossa sociedade possa aprender a conviver com a diversidade não como um ato de caridade, mas com a maturidade do respeito e da garantia de direitos. Este é um exercício cotidiano e que exige de todos muito empenho.

Referências bibliográficas

AGRIPPA, Heinrich Cornelius. *Três livros de filosofia oculta*. Tradução de Centauro Editora. São Paulo: Centauro, 2012.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS (ANTRA). *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2024*. Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2025.

BARBOSA, Ana Maria de Souza, CASSORLA; Roosevelt Moises Smeke. *Da morte: estudos brasileiros*. Campinas: Papirus Editora, 1991.

BARDON, Franz. *Iniciação ao hermetismo*. Tradução de Marcelo Ramos de Souza. São Paulo: Ground, 2011.

BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim (orgs.). *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e mulheres trans no Brasil em 2017*. Rio de Janeiro: Rede Trans Brasil; ANTRA, 2017.

BIFULCO, Vera Anita; PERINA, Elisa Maria. *Luto da equipe de cuidados paliativos*. In: CASELLATO, Gabriela (org.). *Luto por perdas não legitimadas na atualidade*. São Paulo: Summus Editorial, 2020. p. 167-176.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In. *Caderno de Leituras*, n. 78. São Paulo: Edições Chão da Feira, 2018, p. 2-16.

BUTLER, Judith. *Desfazendo o gênero*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

CASELLATO, Gabriela (org.). *Luto por perdas não legitimadas na atualidade*. São Paulo: Summus Editorial, 2020.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DA BAHIA (CRP-03). *Gênero na psicologia: saberes e práticas*. Organizado por Alessa Denega; Darlane S. V. Andrade e Helena M. dos Santos. Salvador: CRP-03, 2016.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE MINAS GERAIS (CRP-04). *Psicologia, laicidade, espiritualidade, religião e outras tradições: encontrando caminhos para o diálogo*. Belo Horizonte: CRP-04, 2019.



ESPREGA, Vitor. *Liberdade Espiritual: o espeito e o amor à vida, a si e a Deus*. Barueri: Pandora, 2020.

FEIJOO, Ana Maria L. C. de. Desespero e sofrimento no discurso de pessoas que pensam em tirar a própria vida: uma análise existencial. In. *Revista Pesquisa Qualitativa*. São Paulo, v.6, n.11, p. 328-350, ago. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.33361/RPQ.2018.v.6.n.11.188>. Acesso em: 14/10/2023.

FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus: psicoterapia e religião*. Tradução de Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

FRANKL, Viktor E. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

GALDINO, Emanuel; RICCI, Fernanda Pardini. Luto não reconhecido: quando a dor da perda não é socialmente aceita. *Revista Eletrônica de Jornalismo Científico ComCiência*. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.comciencia.br/luto-nao-reconhecido-quando-a-dor-da-perda-nao-e-socialmente-aceita/>. Acesso em 14/10/2023.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

ILÉ ÀŞE ÒŞÒLÚFÓN-ÍWÌN. *Ilé Àşe Òşòlúfón-Íwìn*. Disponível em: <https://ileaxeoxolufaniwin.wordpress.com>. Acesso em: 24 abr. 2026.

KIERKEGAARD, Søren A. *Temor e tremor*. Tradução de Maria José Marinho. 3. ed. São Paulo: Hemus, 2001.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MAGALHÃES, Izabel et al. *Análise de discurso crítica: um método de pesquisa qualitativa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017.

PAZ, Renata Marinho; CALLOU, Tiago Alves. O corpo questionado: considerações acerca da participação de transgêneros/os nas religiões afro-brasileiras. In. *Paralellus*, Recife, v. 11, n. 27, p. 179-195, maio/ago. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.25247/paralellus.2020.v11n27.p179-195>. Acesso em 14/06/2026.

PROGRAMA CONJUNTO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE HIV/AIDS (UNAIDS). *AIDS, crise e o poder de transformar: sumário executivo*. Genebra: UNAIDS, 2025. Disponível em: https://unaid.org.br/wp-content/uploads/2025/07/2025_07_09_JC3153_GAU_Sumario_Executivo_PTBR_em_JP_VFinal.pdf. Acesso em: 24/04/2026.

ROSSETTO, Anna. *Contoterapia Bases Teóricas e Narrativas do Cuidado*. Toledo: Café do escritor, 2025.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Lisboa: Editorial Presença, 1987.



SARTRE, Jean-Paul. *Entre quatro paredes*. Tradução de Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

SOARES, Kátia Reis Amorim; VIANNA, Marcos Besserman; FERREIRA, Aldo Pacheco. A transexualidade e a tradição do Candomblé: gênero e cultura em debate. *Revista Interfaces: Ciência, Saúde e Tecnologia*, Aracaju, v. 9, n. 2, p. 134-153, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.17564/2316-3801.2021v9n2p134-153>. Acesso em: 14/06/2026.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT. *Projeto Transexualidades e Saúde Pública no Brasil: entre a invisibilidade e a demanda por políticas públicas para homens trans*. Belo Horizonte: NUH/DAA/UFMG, 2015. Disponível em: <https://nuhufmg.com.br/saude-lgbt/saude-homens-trans/>. Acesso em: 28/05/2026.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp*, Marília, v. 26, n. 1, p. 85-100, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004>. Acesso em: 12/11/2025.



Vivências do luto sob a ótica de práticas religiosas distintas

Experiences of grief from the perspective of different religious practices

Mariana Ducatti¹

Nicole Lima Souza²

Resumo: O artigo analisa como o significado do luto e suas formas de expressão variam conforme as práticas espirituais do enlutado. O objetivo consiste em explorar vivências de perda sob a ótica de diferentes experiências relacionadas à religiosidade, com ênfase nos impactos da religião e dos rituais fúnebres no processo de enfrentamento à morte. Metodologicamente, a pesquisa caracteriza-se como um estudo descritivo e exploratório, no qual 57 adultos brasileiros responderam a um questionário online sobre experiências subjetivas acerca da finitude. Os resultados evidenciam que crenças religiosas e rituais favorecem, majoritariamente, a elaboração do luto, embora possam gerar sofrimento adicional em contextos específicos de pressão dogmática, principalmente a depender da fase do luto vivenciada. Conclui-se que os rituais atuam como ferramentas simbólicas essenciais para o auxílio à perda, ajudando na adaptação psíquica do enlutado.

Palavras-chave: Luto; Religião; Rituais Fúnebres; Psicologia.

Abstract: This article analyzes how the meaning of grief and its forms of expression vary according to the spiritual practices of the bereaved. The objective is to explore experiences of loss from the perspective of different experiences related to religiosity, with an emphasis on the impacts of religion and funeral rites on the process of coping with death. Methodologically, this study is descriptive and exploratory study, in which 57 Brazilian adults answered an online questionnaire about subjective experiences related to human finitude. The results show that religious beliefs and rituals largely favor the elaboration of grief processing, although they may generate additional suffering in specific contexts of dogmatic pressure, mainly depending on the stage of grief the individual is experiencing. It can be concluded that rituals act as essential symbolic tools to aid in the grieving process, helping in the psychological adaptation of the bereaved individual.

Keywords: Grief; Religion; Funeral Rituals; Psychology.

Introdução

Quando o indivíduo vivencia a perda de alguém ou de algo significativo, ele pode vivenciar o chamado processo de luto. Conforme afirma Parkes (1998, p. 17), o luto é “o preço que pagamos pelo amor”; assim, esse é um processo resultante de uma perda,

¹ Doutora em Ciências pela USP/RP. ORCID : <https://orcid.org/0000-0002-1774-3922>. Lattes : <https://lattes.cnpq.br/9609462844838634>. E-mail: marianaducatti@unibarretos.com.br.

² Graduanda em Psicologia pelo Centro Universitário Barretos. ORCID : <https://orcid.org/0009-0000-1467-0433>. Lattes : <https://lattes.cnpq.br/2915258625548323>. E-mail : nicole.souza@faculdebarr etos.com.br.



que a maioria das pessoas, inevitavelmente enfrentarão ao longo da vida. Embora não seja um fenômeno de caráter genérico, uma vez que a experiência da perda compreende sentidos singulares a cada indivíduo, o luto pode ser explicado à luz de diversas teorias.

Para Kübler-Ross (2008), as *Fases do Luto*, por exemplo, propõem que o enlutado poderá vivenciar momentos de negação, em que não acreditará na realidade³; raiva⁴, em que expressará seus sentimentos com revolta ou ressentimento; barganha⁵, na qual fará um pedido àquela divindade em que acredita a fim de obter algo; tristeza⁶, em que expressará o profundo pesar da perda; e aceitação⁷, na qual vivenciará a nova realidade. Tais expressões são dinâmicas, podendo o indivíduo viver ou não todas as fases e experienciá-las em uma ordem particular, segundo a sua história de vida e o vínculo com o falecido.

Ademais, tal processo é composto por uma série de práticas, papéis, hábitos, crenças e habilidades que podem ser compartilhados socialmente. Ao longo da história, assim como nos tempos atuais, a compreensão acerca das expressões do processo de luto foi e é estabelecida pelo entorno social, o que tem limitado o fenômeno da perda a uma perspectiva dicotômica a respeito do normal ou patológico (Freitas, 2018, p. 15-16).

No DSM-4 (APA, 1994, p. 543), o luto foi apresentado como critério de exclusão para o diagnóstico do Transtorno Depressivo Maior, mas apenas nos casos em que a manifestação dos sintomas depressivos ocorresse dentro de dois meses após a perda. Contudo, no DSM-5 (APA, 2013, p. 161), o luto deixou de ser um critério de exclusão para o diagnóstico do Transtorno Depressivo Maior, possibilitando que enlutados também pudessem ser diagnosticados com tal transtorno e que uma condição não anulasse a outra. A Associação Americana de Psiquiatria (APA, 2013, p. 789) também inseriu o que chamou de “Transtorno do Luto Complexo Persistente” no capítulo “Condições para Estudos Posteriores”. Entretanto, é importante ressaltar que, apesar da classificação médica do luto, que favorece a articulação na esfera biomédica, esse é um fenômeno dinâmico e complexo, que perpassa a individualidade de cada pessoa e, por isso, deve ser interpretado com base na história de vida de cada indivíduo (Dalgalarondo, 2019, p. 16).

³ (Kübler-Ross, 2008, p. 43)

⁴ (Kübler-Ross, 2008, p. 55)

⁵ (Kübler-Ross, 2008, p. 87)

⁶ (Kübler-Ross, 2008, p. 91)

⁷ (Kübler-Ross, 2008, p. 117)



Embora a necessidade de pesquisas em relação ao luto tenha sido afirmada no manual supracitado, a delimitação de expressões do luto ainda persiste, tanto na prática clínica quanto no contexto sociocultural. Conforme discutido por Kóvacs (2020, p. 10), existe um padrão que o enlutado deve seguir, uma espécie de “etiqueta social” que determina a intensidade e o tempo de manifestações diante da perda, o que, por sua vez, desconsidera as singularidades dos processos de luto e contribui para a patologização desse fenômeno.

Colin Parkes (1998, p. 109-111) chamou de “transição psicossocial” o processo que o enlutado enfrenta ao precisar reformular seu modelo interno de mundo diante da mudança irreversível do mundo concreto, atribuindo novos sentidos e significados aos seus pensamentos e estabelecendo novos hábitos que antes estavam intimamente relacionados à existência daquele que faleceu. O referido autor também menciona que o enlutado, ao lidar com a construção de uma nova identidade, questiona o sentido da vida e perde a confiança na própria segurança, pois já não pode recorrer às concepções de mundo seu interno que antes lhe eram automáticas.

Segundo Casellato (2020b, p. 24), essa reorganização de recursos internos do enlutado para lidar com o sofrimento que lhe foi imposto exige tempo para que ele possa ser elaborado, uma vez que a atribuição de novos sentidos e significados não se encerra, mas continua se transformando. No entanto, como o indivíduo faz parte de uma sociedade que preza pela força e praticidade, nem sempre o enlutado consegue elaborar o luto, o que pode ocasionar comportamentos disfuncionais e autodestrutivos (Kóvacs, 2020, p. 11). Já Rosenblatt (1988, p. 69) explica que a definição de luto varia conforme a cultura e que as formas pelas quais o enlutado pensa e age diante da perda também refletem essas diferenças culturais. Logo, se é socialmente esperado que o indivíduo chore diante de uma perda, não há como definir com exatidão onde começa ou termina a influência de demandas culturais sobre as formas de expressão do luto.

Ao longo da história de sociedades ocidentais, o luto por morte sempre foi expresso como uma forma de honrar o falecido, mas também como uma maneira que o enlutado encontrou de lidar com o terror em relação à finitude (Kovács et al., 1992, p. 28-35). Embora cada cultura tenha diferentes formas de lidar com o processo de luto, a grande maioria compartilha a intenção de superar e derrotar a morte, relacionando-se com o pensamento trazido por Kovács et al. (1992, p. 39) de que atualmente “[...] há uma



supressão do luto, escondendo-se a manifestação ou até mesmo a vivência da dor [...] pois a sociedade não suporta enfrentar os sinais da morte”.

Conforme discutido por Souza e Souza (2019, p. 3-5), os rituais fúnebres, como uma das formas de elaboração do luto por morte, são carregados de significados simbólicos que proporcionam segurança ao enlutado por meio da reafirmação de seu pertencimento a uma cultura que o ampara com práticas que lhe são familiares e que amenizam o estado de desorganização.

Franco (2021, p. 151) sustenta que a privação de práticas culturais durante a pandemia de Covid-19, como rituais fúnebres, gerou nos enlutados um senso de fracasso devido à falta de uma cerimônia que pudesse proporcionar honrarias ao falecido, causando também uma sensação de falta de pertencimento e dificuldade na elaboração do luto. A autora ainda menciona que os aspectos simbólicos de uma cultura têm tanto valor quanto os aspectos concretos, e que, diante de formas culturalmente estabelecidas de pensar, sentir e agir, o enlutado pode enfrentar a falta de reconhecimento ou a invalidação de seu luto quando não vivencia esse processo de maneira culturalmente esperada.

Portanto, diante da influência indissociável de aspectos socioculturais sobre as formas de expressão e elaboração do luto, o presente trabalho justificou-se pela necessidade de ampliar perspectivas acerca das diversas formas de lidar com o fenômeno da perda, analisando os impactos das práticas religiosas nas vivências e percepções relacionadas ao luto. Nesse sentido, o objetivo geral deste trabalho foi explorar como diferentes indivíduos compreendem e vivenciam o luto, analisar os impactos da religião e das práticas ritualísticas no processo de enfrentamento do luto. Os objetivos específicos, por sua vez, foram: (a) identificar padrões e temáticas recorrentes nas respostas quantitativas e qualitativas acerca do processo de luto, através de cálculos e processos de categorização; (b) analisar a relação entre aspectos sociodemográficos e as vivências de enfrentamento do luto; (c) analisar e comparar os impactos da adesão a práticas religiosas nas vivências de enfrentamento do luto; e (d) analisar e comparar as fontes e formas de apoio às vivências de enfrentamento ao luto.



1. Classificação da pesquisa

O presente trabalho foi caracterizado como um estudo empírico e transversal, incorporando os delineamentos descritivo e comparativo nos processos de levantamento e análise dos dados obtidos (Gil, 2019, p. 3-56; Marin et al., 2021, p. 4-5).

2. Participantes da pesquisa

Participaram deste estudo 57 pessoas adultas brasileiras. A amostragem foi por conveniência, portanto, o cálculo amostral não foi necessário, uma vez que houve utilização de um método não probabilístico (Gil, 2019, p. 107).

3. Instrumentos e procedimentos

Para esta pesquisa, utilizou-se um formulário online, que por sua vez foi dividido em duas partes: a primeira referente ao *Termo de Consentimento Livre e Esclarecido* e a segunda composta por um questionário estruturado com 13 perguntas, tanto objetivas quanto dissertativas. Destas, seis eram de caráter sociodemográfico e sete buscavam contemplar experiências subjetivas associadas à religiosidade no enfrentamento do luto. Ademais, para o estudo foram utilizados equipamentos tecnológicos, aplicativos e softwares específicos para coleta e o armazenamento de dados.

4. Critérios de elegibilidade

Os critérios de elegibilidade utilizados foram: (a) adultos com idade igual ou superior a 18 anos, (b) de ambos os sexos, (c) que tenham vivenciado um processo de luto por morte; e (d) adeptos e praticantes de uma religião específica. Já os critérios de exclusão foram: (a) pessoas que estivessem enfrentando ou que tivessem enfrentado um processo de luto por morte há menos de seis meses e (b) impossibilidade de acesso a recursos on-line.

5. Riscos e benefícios

Os possíveis riscos aos participantes desta pesquisa incluíram: desconforto emocional decorrente da reflexão sobre a experiência da perda e o eventual vazamento de dados sensíveis. Assim, para mitigar esses riscos, foi explicitado aos participantes que eles poderiam desistir de colaborar com a pesquisa a qualquer momento, sem que lhes



fossem imputadas quaisquer consequências. E, para garantir o sigilo e preservar o anonimato do (a) participante, apenas as pesquisadoras tiveram acesso às respostas do questionário online, que foi excluído irreversivelmente da plataforma *Microsoft Forms* após o fim da coleta de dados. Ademais, as informações obtidas foram armazenadas em arquivo criptografado com senha. Esta pesquisa não ofereceu benefícios diretos aos participantes, no entanto, as informações e resultados obtidos puderam contribuir para uma compreensão mais abrangente e culturalmente sensível das diversas formas de vivenciar o processo de luto.

6. Coleta dos dados

O projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética e Pesquisa com Seres Humanos e, após a aprovação do trabalho (CAAE: 86277725.8.0000.0329), a pesquisa foi iniciada. Os participantes foram convidados individualmente, e, ao aceitarem o convite, recebiam, por meio das pesquisadoras e de forma on-line, o link de acesso ao formulário.

7. Análise dos dados

Após o término da coleta de dados, as respostas do questionário foram transpostas e tabuladas em uma planilha, possibilitando a identificação de padrões quantitativos nas respostas objetivas, evidenciados por meio da análise das frequências absolutas e relativas obtidas. As respostas descritivas, por sua vez, foram analisadas à luz da teoria de Bardin (2011, p. 57-72), que propõe a categorização de temas mencionados pelos participantes em todas as respostas. A quantidade de menções a cada categoria foi quantificada por meio do cálculo de frequência relativa. As frequências dos dados objetivos, a categorização dos temas mencionados de forma recorrente pelos participantes e as frequências dos dados dissertativos possibilitaram a identificação de padrões e discrepâncias, além de propiciarem reflexões acerca das relações entre práticas religiosas fúnebres e formas de enfrentamento do luto.

8. Resultados

Esta pesquisa procurou evidenciar os impactos da religião e das práticas ritualísticas no processo de enfrentamento da perda, com o intuito de ampliar perspectivas



e propiciar reflexões acerca das influências de variáveis sociodemográficas sobre as maneiras de enxergar e manejar o luto. Os dados apresentados a seguir refletem os resultados da coleta realizada por meio de questionário estruturado.

Inicialmente, o número de participantes almejado para essa pesquisa era de 100 (cem) pessoas. No entanto, as pesquisadoras encontraram dificuldades de recrutamento para alcançar esse tamanho amostral; e 58 (cinquenta e oito) respostas foram registradas no formulário. Considerando os critérios de elegibilidade, um dos respondentes foi excluído por sinalizar que não havia vivenciado a perda de um familiar ou de alguém próximo. Embora outro participante tenha declarado não seguir uma religião específica, seu formulário foi mantido na amostra uma vez que ele praticava uma religião à época da perda, totalizando 57 (cinquenta e sete) respostas efetivamente analisadas.

O público alcançado por esta pesquisa incluiu pessoas com idades entre 18 e 71 anos, resultando em uma média de idade de 23,3 anos. Os perfis sociodemográficos predominantes foram compostos por participantes brasileiros, majoritariamente do gênero feminino, solteiros e com ensino superior incompleto, conforme evidenciado na Tabela 1.

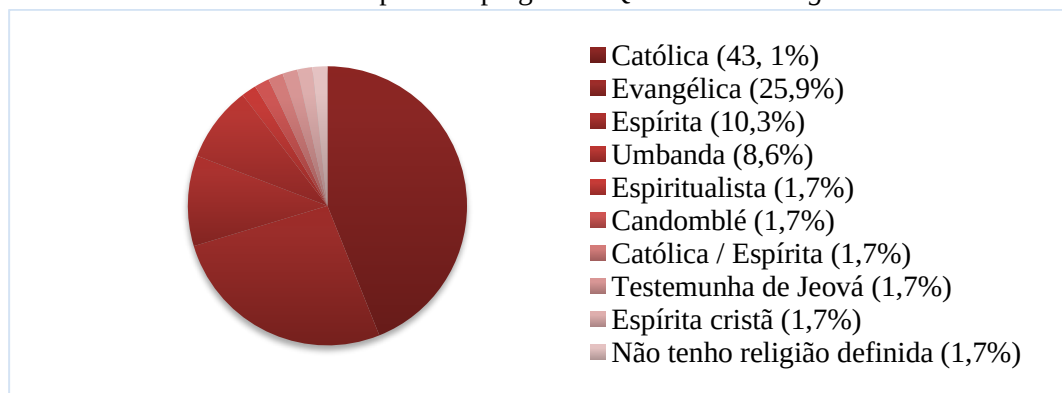
Tabela 1 – Dados sociodemográficos

Questão	Opções de Respostas	Resultado
Gênero	Feminino	49 (84%)
	Masculino	9 (16%)
Idade	---	23,3
Estado civil	Solteiro (a)	34 (59%)
	Casado (a)	15 (26%)
	Divorciado (a)	7 (13%)
	Viúvo (a)	2 (2%)
Escolaridade	Ensino superior incompleto	27 (46,5%)
	Ensino superior completo	18 (31%)
	Ensino médio completo	8 (13,8%)
	Ensino médio incompleto	3 (5,2%)
	Ensino fundamental incompleto	0 (0%)

Fonte: Tabela elaborada pelas autoras (2026).

Ainda na seção de informações sociodemográficas dos respondentes, a questão referente à religião dos participantes evidenciou que a maioria se declarou adepta e/ou praticante do catolicismo (43,1%). Em contrapartida, religiões como o Candomblé (1,7%) e as Testemunha de Jeová (1,7%) apresentaram menos representatividade na amostra, entre outras denominações religiosas, conforme ilustrado no Gráfico 1.

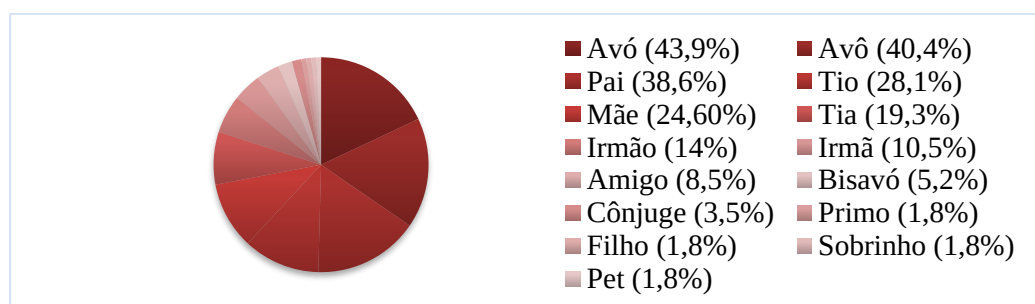
Gráfico 1 – Respostas à pergunta: “Qual é a sua religião?”.



Fonte: Gráfico elaborado pelas autoras (2026).

A partir da segunda seção do questionário, as perguntas buscaram contemplar experiências subjetivas associadas à religiosidade no enfrentamento do luto. Em relação à pergunta: “Você já perdeu um familiar ou alguém próximo?”, 57 participantes (98,3%), responderam “sim”, enquanto um participante (1,7%), respondeu “não”. As respostas à pergunta seguinte evidenciaram que a maioria dos participantes da pesquisa enfrentou perdas familiares, conforme apresentado no gráfico abaixo.

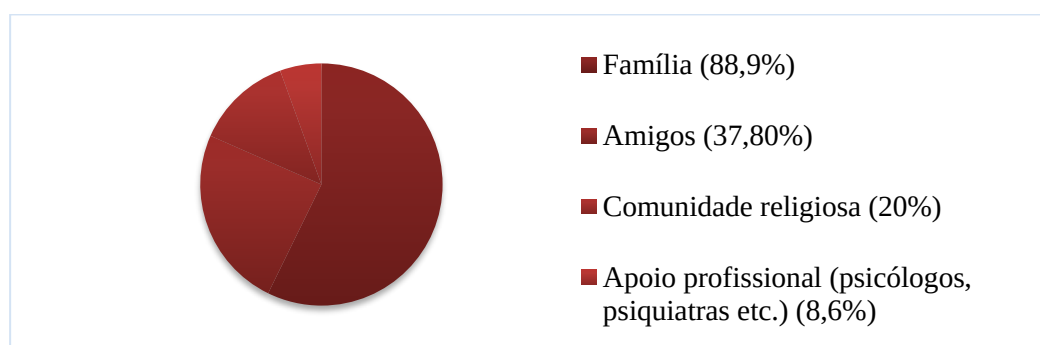
Gráfico 2 – Respostas à pergunta: “Especifique o grau de parentesco ou o tipo de relação, em casos de não parentes”.



Fonte: Gráfico elaborado pelas autoras (2026).

Ademais, os participantes foram questionados acerca da suficiência do apoio recebido para o enfrentamento do luto. Do total de respondentes, 78,9% (45) afirmaram que “sim”, e 21,1% (12) responderam que “não”. Os participantes que responderam afirmativamente foram direcionados a uma pergunta complementar, na qual indicaram as fontes de apoio que tiveram durante o processo de luto. Os resultados evidenciaram que a família constituiu a principal rede de apoio entre os respondentes.

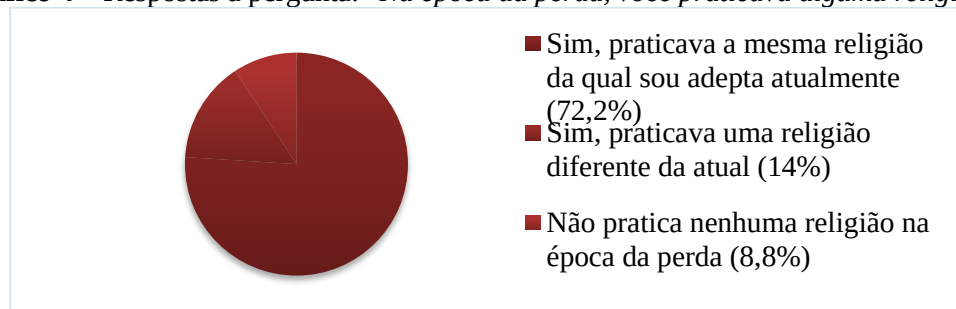
Gráfico 3 – Respostas à pergunta: “Se a sua resposta anterior foi ‘sim’, de onde veio esse apoio?”.



Fonte: Gráfico elaborado pelas autoras.

Na sequência, os participantes foram questionados sobre a prática de alguma religião à época da perda. Os 52 respondentes que afirmaram praticar a mesma religião desde a perda, bem como aqueles que praticavam uma religião diferente na época do falecimento, também responderam se a religião havia contribuído para o enfrentamento do luto. Dentre eles, 82,7% (43) sinalizaram que “sim”, e 17,3% (9) sinalizaram que “não”.

Gráfico 4 – Respostas à pergunta: “Na época da perda, você praticava alguma religião?”.



Fonte: Gráfico elaborado pelas autoras.



Os 43 participantes que afirmaram ter encontrado apoio em sua religião responderam, na questão seguinte, à pergunta “*De que formas você sente que a sua religião te ajudou no enfrentamento da perda?*”, descrevendo como esse apoio se manifestou. Os nove participantes que negaram ter encontrado apoio em sua religião para enfrentar o luto esclareceram os motivos dessa percepção na pergunta seguinte: “*Por que você sente que a sua religião não te ajudou no enfrentamento da perda?*”. À luz do método de análise de conteúdo proposto por Bardin (2011, p. 65-72), as respostas a ambas as questões foram categorizadas e tabuladas, conforme apresentado nas tabelas a seguir:

Tabela 2 – Categorização e frequências absolutas e relativas das respostas à pergunta: “*De que formas a sua religião te ajudou no enfrentamento da perda?*”.

De que formas a sua religião te ajudou no enfrentamento da perda?	Fa (Fr)
Crença na vida após a morte	20 (46,5%)
Confiança nos planos divinos	15 (35%)
Práticas religiosas como distração do luto	15 (35%)
Oração como ferramenta de alívio emocional	14 (32,5%)
Morte como parte da vida	8 (18,5%)
Propósito cumprido	6 (14%)
<i>“A religião espírita me ajudou a enfrentar o luto ao me proporcionar o entendimento de que cada pessoa tem um caminho a seguir conforme seu tempo e missão. A crença na continuidade da vida e no reencontro com aqueles que amamos traz conforto e esperança nesse processo” [sic]</i> (Propósito cumprido + Crença na vida após a morte) <i>“A procura incessante por Deus, as orações por conforto, preenchimento do tempo com as orações para não pensar tanto no luto” [sic]</i> (Oração como ferramenta de alívio emocional + Práticas religiosas como distração do luto) <i>“A fé em Deus, a gente sabe que assim que nascemos um dia vamos morrer, Deus preenche o buraco que fica na gente, e que somos filhos de Deus assim como ele nós deu a vida ele pode nos tirar, e Deus me conforta essa perda até hoje” [sic]</i> (Morte como parte da vida + Confiança nos planos divinos)	

Fonte: Tabela elaborada pelas autoras.

Tabela 3 – Categorização e frequências absolutas e relativas das respostas à pergunta: “*Por que você sente que a sua religião não te ajudou no enfrentamento da perda?*”.

Por que você sente que a sua religião não te ajudou no enfrentamento da perda?	Fa (Fr)
Declínio da fé	3 (37,5%)
Experiência limitada pela idade	2 (25%)
Falta de apoio da comunidade religiosa	2 (25%)



Não praticante	1 (12,5%)
<i>“A religião, naquele momento, não me acolheu. As respostas que eu ouvia, como “foi a vontade de Deus” ou “Ele sabe o que faz”, me machucavam mais do que ajudavam. Soavam vazias diante da dor que eu sentia. Em vez de consolo, aquilo me causava mais raiva. Me perguntei se ele realmente estava lá, se existia de fato algum sentido nessa dor absurda. As respostas que a religião oferecia pareciam vazias, distantes, até cruéis. Em vez de encontrar paz na fé, encontrei um abismo. Me senti traída, pra mim naquele momento, a fé não me abraçou” [sic]</i> (Declínio da fé) <i>“Eu era criança, não entendia muito bem o que estava acontecendo” [sic]</i> (Experiência limitada pela idade) <i>“Não houve nenhum apoio nem das pessoas que convivem comigo lá no local” [sic]</i> (Falta de apoio da comunidade religiosa)	

Fonte: Tabela elaborada pelas autoras.

Os resultados da pergunta “Após a perda, você participou de algum tipo de ritual ou cerimônia fúnebre?” indicaram que 37 respondentes (64,1%) participaram de um ritual fúnebre após a perda do ente querido, enquanto 20 (35,1%) não participaram. Os participantes que afirmaram ter participado de uma cerimônia fúnebre compartilharam o significado atribuído ao ritual, tanto em termos pessoais quanto religiosos, além de esclarecerem se essa prática havia contribuído para um melhor enfrentamento do luto. Já os participantes que não participaram de rituais fúnebres refletiram sobre os impactos dessa ausência em seu processo de luto. A partir do método de análise de conteúdo de Bardin (2011, p. 65-72), as respostas às três perguntas supracitadas foram categorizadas e tabuladas, conforme apresentado nas Tabelas 4, 5 e 6. Ressalta-se que um participante não respondeu aos questionamentos referentes a esses dados.

Tabela 4 – Categorização e frequências absolutas e relativas das respostas à pergunta: “O que a realização desse ritual ou cerimônia fúnebre significa na sua religião e o que significou para você (o que você sentiu)?”.

O que a realização desse ritual ou cerimônia fúnebre significa na sua religião e o que significou para você (o que você sentiu)?	Fa (Fr)
Despedida	17 (47,2%)
Consolo espiritual	12 (33,3%)
Auxílio espiritual ao falecido	9 (25%)
Memória e reflexão	8 (22,2%)
Apoio da comunidade religiosa	2 (3,5%)
Experiência limitada pela idade	2 (5,5%)
Desconforto emocional	2 (5,5%)
Indiferente	2 (5,5%)



“Na visão espírita, o velório é um momento importante de despedida e respeito ao corpo físico, mas também de vibração e oração para auxiliar o espírito em sua transição para o plano espiritual.” [sic]

(Despedida + Auxílio espiritual ao falecido)

“A morte causa reflexão, traz uma autoavaliação muitas vezes [...] Fiquei triste obviamente, mas ao mesmo tempo feliz pelo legado que ela deixou, pela forma como será lembrada e pela esperança de vida que o evangelho traz, isso me conforta demais.” [sic]

(Memória e reflexão + Consolo espiritual)

“Na minha religião significa apoiar as pessoas em luto, pra mim significou muito ter apoio dos membros da Igreja, senti muito acalentado pelos membros da minha Igreja.” [sic]

(Apoio da comunidade religiosa)

Fonte: Tabela elaborada pelas autoras.

Dois participantes não justificaram suas respostas, o que impossibilitou sua categorização. Ainda assim, ambas foram consideradas nos cálculos das frequências absoluta e relativa. Um participante não respondeu a essa pergunta, totalizando 36 respostas válidas para análise.

Tabela 5 – Categorização e frequências absolutas e relativas das respostas à pergunta: “Você acha que a realização dessa (s) cerimônia (s) lhe ajudou a lidar com o luto? Explique por quê”.

Você acha que a realização dessa (s) cerimônia (s) lhe ajudou a lidar com o luto? Explique por quê.	Fa (Fr)
Consolo através de pressupostos religiosos	11 (57,9%)
Possibilidade de despedida	7 (36,8%)
Consolo através da comunidade religiosa	6 (31,5%)
Concretização da perda	5 (26,3%)
Amenização do sofrimento	3 (15,8%)
Desconforto emocional	2 (10,5%)
Ausência de significado pessoal	2 (10,5%)
Dificuldade na assimilação da perda	2 (10,5%)
Experiência limitada pela idade	1 (5,2%)
<i>“Sim, acredito que a realização da cerimônia me ajudou significativamente a lidar com o luto. Participar desse momento de despedida, guiado pelos princípios da minha religião, me proporcionou um espaço para expressar a dor da perda e, ao mesmo tempo, cultivar a fé de que a pessoa amada estava sendo acolhida espiritualmente. Através das orações e dos rituais, senti que estava contribuindo para a elevação daquela alma, o que me trouxe conforto, resignação e um sentimento de continuidade. Foi uma forma de transformar o sofrimento em esperança e de encontrar paz mesmo diante da ausência.” [sic]</i> (Possibilidade de despedida + Consolo através de pressupostos religiosos) <i>“Sim, porque é bom saber que eu posso contar com a ajuda de todos os membros da Igreja.” [sic]</i>	



(Consolo através da comunidade religiosa)

“Sim, pois os rituais me trouxe a concretude da perda.” [sic]

(Concretização da perda)

Fonte: Tabela elaborada pelas autoras.

Dois participantes não justificaram suas respostas, o que impossibilitou a categorização destas, embora ambas ainda tenham sido consideradas para os cálculos de frequência relativa e absoluta. Um (1) participante não registrou resposta a essa pergunta, totalizando 36 coletas.

Tabela 6 – Categorização e frequências absolutas e relativas das respostas à pergunta: *Você acredita que não ter participado de algum tipo de ritual / cerimônia fez diferença no seu processo de enfrentamento ao luto? Explique por quê.*

Você acredita que não ter participado de algum tipo de ritual / cerimônia fez diferença no seu processo de enfrentamento ao luto? Explique por quê.	Fa (Fr)
Não / Sem impacto	3 (15,8%)
Não / Luto como processo particular / individual	2 (10,5%)
Sim / Ritual como potencializador do sofrimento	2 (10,5%)
Experiência limitada pela idade	2 (10,5%)
Sim / Ritual como facilitador de aceitação da perda	2 (10,5%)
Não / Confiança nos planos divinos	1 (5,3%)
Sim / Perda da oportunidade de despedida	1 (5,3%)
Não / Ausência de significado pessoal	1 (5,3%)
Não / Luto privado à família	1 (5,3%)
Indiferença	1 (5,3%)
Incerteza	1 (5,3%)
<i>“não, pois nunca fiz tanta questão de rituais e cerimônias fúnebres, portanto não senti tanto impacto na ausência do mesmo.” [sic]</i> (Sem impacto)	
<i>“Acredito que não fez diferença, pois o luto fica dentro de casa um, cada pessoa lida da sua forma. Pessoas demoram anos para lidar e aceitar o luto na sua vida. As vezes nem aceitam. Mas acredito que pra mim a cerimônia não iria colaborar muito só iria fazer eu sentir a dor e a angústia novamente.” [sic]</i> (Luto como processo particular / individual + Ritual como potencializador do sofrimento)	
<i>“Não. Foi realizado o ritual padrão: velório. E estar presente nesse momento ajudou a compreender a passagem do ente querido ao plano espiritual.” [sic]</i> (Ritual como facilitador de aceitação da perda)	

Fonte: Tabela elaborada pelas autoras.



9. Discussão

O presente estudo teve como objetivo explorar a vivência do luto a partir de práticas religiosas distintas. Das 57 respostas obtidas, considera-se que os objetivos foram alcançados, visto que, a partir do processo de identificação, análise e categorização dos dados relativos à religiosidade e à adesão a rituais fúnebres, emergiram temas como *crença na vida após a morte* (46,5%), *declínio da fé* (37,5%) e *auxílio espiritual ao falecido* (25%).

Em relação aos aspectos sociodemográficos, foi possível notar a predominância do sexo feminino e uma média de idade de 23,3 anos. No que tange às formas de apoio e seus impactos no enfrentamento do luto, 78,9% da amostra afirmou ter se sentido suficientemente apoiada, sendo a família, os amigos e a comunidade religiosa as fontes de suporte mais mencionadas.

Por fim, por meio de inferências e reflexões acerca dos dados obtidos com base na literatura especializada, infere-se que, de modo geral, crenças religiosas e rituais fúnebres favorecem a elaboração do luto.

Em suma, ainda que a amostra final tenha sido inferior à amostra prevista, os objetivos foram atingidos e subsidiaram a discussão que se segue.

Os pontos discutidos, com base na Teoria das Cinco Fases do Luto, neste estudo são: (a) as perspectivas acerca do luto e de rituais fúnebres sob a ótica das quatro religiões mais citadas pela amostra; (b) os impactos da rede de apoio, da religião e de rituais fúnebres no processo de enfrentamento do luto; e (c) os impactos de características sociodemográficas sobre a religiosidade e sobre a expressão do luto.

Desde os primórdios da humanidade, a morte é considerada um mistério de caráter insolucionável e devastador. A religião, enquanto ferramenta potencializadora de crenças espirituais, sempre fomentou reflexões e propôs suas certezas acerca da finitude (Kovács et al., 1992, p. 13, 28). No Brasil, o catolicismo impera como a religião que mais possui adeptos, seguida pela religião evangélica, pelo espiritismo e pela umbanda, respectivamente (IBGE, 2022, § 5), sendo que tais dados coincidiram com os resultados obtidos na população amostral deste estudo.

A descrição do catolicismo acerca da morte refere-se a um momento transitório entre vida terrena e vida espiritual; o corpo morre para que o espírito ascenda ao reino dos céus e desfrute da eternidade em comunhão com Deus e com aqueles que também já



padeceram (Saporetti; Silva, 2012, p. 562). Por conseguinte, os rituais fúnebres da religião católica (velórios, enterros, missas e orações) são formas de expressão do luto que se dão como cerimônias de despedida, cujos objetivos são interceder pela salvação da alma do morto e reafirmar a esperança do reencontro no mundo espiritual (Pereira; Pereira, 2023, p. 3033-3038).

Tal qual a religião católica, a religião evangélica é uma vertente do cristianismo que, de forma geral, compartilha da mesma crença de vida após a morte. No entanto, diante do luto, seu foco é voltado àqueles que estão vivos, pois os mortos não carecem de preocupação por estarem sob os cuidados de Deus, como aponta Leonildo Campos:

a ênfase reformada recai sobre os vivos que devem aprender, ouvir a mensagem e se preparar para que no momento oportuno venham, por sua vez, a enfrentar também a morte dentro de um clima de fé, certeza e esperança de vida eterna (Campos, 2016, p. 150-151).

Em ritos e rituais fúnebres, os evangélicos adotam uma postura voltada para o consolo dos vivos e dedicam-se à entoação de cânticos e leituras bíblicas. Para os adeptos e praticantes da religião espírita, a morte é apenas aquela do corpo físico, pois, quando falece, o indivíduo faz sua passagem, desencarna e retorna à sua forma original, que é o espírito (Saporetti; Silva, 2012, p. 562). De acordo com Maria Cristina Guarnieri (2001, p. 52) todo ser humano é um espírito encarnado, e que toda a sua vida na Terra é previamente e cuidadosamente escolhida e planejada pelo próprio espírito, como uma forma de acumular aprendizado e evolução por meio de experiências mundanas. Ainda segundo a autora supracitada, conforme as perspectivas dessa doutrina, o velório é um rito de passagem dedicado ao morto, e, enquanto tal, deve ser um momento carregado de simplicidade e de boas preces ao espírito que acabara de desencarnar (Guarnieri, 2001, p. 63). Além do mais, após a cerimônia, não é recomendado aos espíritas que se demorem no pesar do luto, pois, segundo Allan Kardec:

o Espírito é sensível à lembrança e às saudades daqueles que amou na Terra, mas uma dor incessante e fora de propósito o afeta penosamente, porque ele vê, nessa dor excessiva, falta de fé no futuro e de confiança em Deus e, por conseguinte, um obstáculo ao progresso e talvez ao reencontro com os que ficaram (Kardec, 2021, p. 537).

Por sua vez, a umbanda, que é uma religião afro-brasileira, também considera a morte como parte do processo de evolução do espírito, que, após o desencarne continua



sua jornada evolutiva (Nogueira; Gunlanda, 2022, p. 37). Por meio da cerimônia fúnebre, os umbandistas refletem sobre o legado do falecido, celebram-no como um novo ancestral e oferecem suporte para uma transição tranquila do indivíduo ao plano espiritual, por meio de oferendas, orações, cânticos e danças (Novo, 2025, p. 286-289). Ainda de acordo com o referido autor, está prevista a realização de ritos fúnebres no sétimo e trigésimo dia após a partida do falecido, assim como celebrações anuais durante datas de nascimento e falecimento e comunicação mediúnica (intuições, sonhos e incorporações, por exemplo).

Nota-se que, apesar de cada religião propor rituais fúnebres específicos, todos promovem apoio espiritual na tentativa de auxiliar no enfrentamento da dor (Almeida, 2014, p. 89). No âmbito da teoria proposta por Kübler-Ross (2008, p. 46), pode-se sugerir que a vivência do ritual fúnebre provoca uma quebra da fase de “Negação”, visto que a concretude do momento promove o contato direto com a realidade. Este movimento por sua vez, abre espaço para a vivência das demais fases, uma vez que a realidade é notada e, emocionalmente, não é mais possível manter o posicionamento de recusa à realidade.

Já Kovács et al. (1992, p. 21, 29) discutem que o terror à finitude é o cerne da existência humana e que a crença na vida após morte aplaca essa postura amedrontada, sendo a religião uma ferramenta crucial na construção dessa dinâmica, uma vez que um sistema de convicções sólidas acerca da morte fornece propósito, segurança e reduz níveis de tristeza e ansiedade diante do luto (Hood; Hill; Spilka, 2018, p. 496-498). Também é relevante mencionar que crenças religiosas muito rígidas podem provocar no devoto sentimentos de culpa, confusão e traição diante da perda (Saad; Medeiros, 2012, p. 133-135), características, inclusive, da fase da “Raiva” (Kübler-Ross, 2008, p. 56) marcada pelo sentimento de revolta diante da interrupção da vida e pelo movimento de culpar o divino. Enlutados com esse tipo de estratégia de enfrentamento (culpar Deus, se sentir punido, questionar o poder divino etc.) têm a tendência de apresentar uma maior intensidade do luto após uma conversa sobre a perda sofrida, ao passo que enlutados que não têm esse tipo de estratégia de enfrentamento tendem a expressar menos pesar (Lee; Gibbons; Bottomley, 2022, p. 4924).

Torna-se importante ressaltar que neste íterim entre o uso da religião como ferramenta de reconstrução ou como recurso de questionamento e revolta para com a divindade, há a possibilidade de interagir com o divino, por meio de pedidos com função de “trocas”, característica da fase da “Barganha” (Kübler-Ross, 2008, p. 87), ou seja, o



enlutado promete algo àquele *ser* que acredita ter o poder de mudar a situação em troca de comportar-se de uma maneira distinta. Kübler-Ross (2008, p. 89) afirma que normalmente as barganhas são feitas a Deus e tendem a ser guardadas em segredo.

McIntosh, Silver e Wortman (1993, p. 812, 814), através de um estudo longitudinal, analisaram o papel da religião diante da adaptação à perda sob duas variáveis: “Religious Participation” (Participação Religiosa) e “Importance of Religion” (Importância da Religião) (tradução nossa). Os autores confirmaram a hipótese de que a performance de práticas religiosas aumenta a percepção de apoio social, que por sua vez contribui positivamente para com respostas mais adaptativas do enlutado em relação à perda. Já a importância da religião, que está diretamente relacionada às percepções internas do indivíduo, propicia atribuição de sentido à morte, também contribuindo para com uma melhor adaptação ao luto. Essas constatações se relacionam com os resultados do presente estudo, no qual a comunidade religiosa foi identificada como uma das principais fontes de apoio relatada pelos participantes, ainda que em menor proporção que a família (McIntosh; Silver; Wortman, 1993, p. 816-819). Tais dados reforçam que o papel da religiosidade diante do luto se manifesta tanto em nível individual, quanto em nível coletivo.

Sendo assim, é pertinente refletir sobre o papel das redes de apoio durante o luto, com ênfase no apoio social que surge em contextos de religiosidade. Guarnieri (2001, p. 36) alega que “no luto, [...] partilhamos com os outros o fim de um semelhante e toda a emoção que o fato desperta no humano. Mas partilhamos, também, a realidade da vida com outros, estabelecemos vínculos que possibilitam o conhecimento entre as pessoas”. A partir de um estudo qualitativo com um grupo de apoio composto por pais recém-divorciados (vivência de luto simbólico), Weiss (1974, p. 19) constatou que o elo estabelecido entre os participantes não extinguiu a sensação de perda, mas a tornava mais fácil de ser manejada. O mesmo autor ainda propôs a existência de seis formas de apoio social, que se manifestam em diferentes tipos de relações e tendem a suprir as necessidades socioemocionais de cada indivíduo, sendo elas: “apego”, “integração social”, “vínculo confiável”, “orientação”, “reafirmação de valor” e “oportunidade de oferecer cuidado” (Weiss, 1974, p. 23-24, tradução nossa⁸).

⁸ *attachment, social integration, reliable alliance, guidance, reassurance of worth and opportunity for nurturance.*



A percepção do autor supracitado contribuiu para inferências a respeito da relevância das redes de apoio no que concerne às principais fontes de suporte relatadas neste estudo. Família, amigos e comunidade religiosa podem ser equiparados a quatro tipos de relações descritas por Weiss (1974, p. 23-24), sendo elas: “apego”, que se refere à sensação de conforto e segurança fornecida em uma relação, resultando em solidão e ansiedade quando o indivíduo não experimenta esse tipo de vínculo; “integração social”, que se refere à sensação de pertencimento a um grupo que compartilha dos mesmos gostos, crenças e hábitos, resultando em um estado de desinteresse pela vida quando o indivíduo não vivencia esse tipo de interação; “orientação”, que se refere à sensação de suporte e à possibilidade de planejamento por meio de uma figura de autoridade próxima, resultando na perpetuação do estresse diante da ausência desse tipo de relacionamento; “vínculo familiar confiável”, que se refere à sensação de suporte familiar inabalável, resultando em um sentimento de abandono e vulnerabilidade quando não há essa dinâmica.

Não por acaso, o presente estudo evidenciou a família (88,9%) como a principal rede de apoio no enfrentamento da perda, seguida por amigos (37,8%) e comunidade religiosa (20%). Este achado, assim como os de investigações anteriores, destaca o papel central da família no amparo a pessoas enlutadas (Pargament, 1997, p. 211; Aoun et al., 2018, p. 1379). Kübler-Ross (2008, p. 118), inclusive, ressalta a importância do apoio familiar na vivência do luto, especialmente na fase da “Aceitação”, momento em que a realidade se torna iniludível.

No entanto, Aoun et al. (2018, p. 1379) salientam que, embora haja diversos estudos que apontem a família como a principal fonte de apoio ao enlutado, não existem pesquisas suficientemente rigorosas que tenham investigado as formas como esse apoio é ofertado e porque ele é considerado útil. Koury (2014, p. 595) discute que, no Brasil, a fragilização dos vínculos tem sido perpetuada desde o início dos processos de urbanização, e que, como as manifestações emocionais em face da perda têm sido reprimidas, o núcleo familiar se destaca como um espaço cotidiano propício para expressão do luto.

Uma espécie de vergonha de expressão dos sentimentos parece emergir [...] concomitantemente, porém, também como movimento de intimidade, vê-se um desejo de se ser descoberto e acalentado pelo outro [...] o individualismo tende a se estabelecer como a nova forma da



sensibilidade do homem urbano [...] o que aumenta o sofrimento social do não saber como agir entre os que sofrem a perda e os que têm de lidar com ela em relação aos relacionais em luto (Koury, 2014, p. 610).

Assim sendo, é imprescindível refletir sobre a importância de rituais religiosos, pois eles são ferramentas de potente integração comunitária e cultural (Hood; Hill; Spilka, 2018, p. 216-217; Souza; Souza, 2019, p. 5), fortalecem a identidade grupal (Catton, 1996, p. 78) e agem como elementos de distração do luto (Hood; Hill; Spilka, 2018, p. 217). A experiência do luto atrelada especificamente a rituais fúnebres representa uma oportunidade de assimilação da perda por meio do “poder simbólico” (Camara; Bassani, 2023, p. 144, 150). Souza e Souza (2019, p. 2) se referem aos rituais fúnebres como “demarcadores de um estado de enlutamento, com função simbólica de reconhecimento da importância da perda e [...] daquele ente que foi perdido”. Guarnieri (2001, p. 36) reflete que os ritos e rituais fúnebres “[...] são necessários para auxiliar na localização da morte e na integração simbólica deste acontecimento em nossa vida cotidiana”, pois os rituais fúnebres captam aquilo que escapa à realidade, aquilo que não pode ser expresso por palavras, sendo mais do que um conjunto de etapas manuais e metódicas; “um ato que se prolonga para além do ato em si” (Souza; Souza, 2019, p. 2).

Visto que “[...] a morte física e a morte social não acontecem simultaneamente” (Parkes, 1998, p. 193), os rituais fúnebres assumem a função de marco inicial do reconhecimento do luto e da inevitabilidade da morte, possibilitam apoio social e melhor integração da perda à realidade, além de estarem relacionados a uma baixa incidência de luto complicado e de outros problemas relacionados à saúde mental (Kovács et al., 1992, p. 30; Pargament, 1997, p. 243-244; Parkes, 1998, p. 35, 197; Hood; Hill; Spilka, 2018, p. 480, 488; Souza; Souza, 2019, p. 1-2). Diante de tais considerações, é relevante discutir os resultados do presente estudo, uma vez que 35,1% da amostra relatou não ter participado de rituais fúnebres durante o processo de luto.

Como disposto na Tabela 6, os motivos da não participação em rituais fúnebres e as percepções dos impactos decorrentes dessa renúncia foram variados, destacando-se, aqui, as respostas que avaliaram o ritual fúnebre como possível potencializador do luto e como uma experiência de difícil assimilação devido à idade. De acordo com Parkes (1998, p. 199-201), os rituais fúnebres também podem desencadear sentimentos negativos nos participantes. No entanto, o suporte social e a possibilidade de expressão da religiosidade, também ofertados por meio da participação em rituais fúnebres, são considerados



recursos valiosos para o enlutado. A respeito dos sentimentos aversivos, pode-se considerar o sentimento de tristeza. Kübler-Ross (2008, p. 92) inclusive, ao descrever a “Fase da Tristeza” ressalta que tal expressão é um sentimento normal e esperado frente ao luto, sendo necessário que haja compreensão da rede de apoio para que ele não se intensifique.

Nesse sentido, Camara e Bassani (2023, p. 150) compartilham da perspectiva de que o valor atribuído aos rituais fúnebres está diretamente relacionado ao tempo de assimilação da perda, uma vez que cada indivíduo tem seu próprio ritmo e ainda há uma espécie de ordem a ser seguida que inclui “[...] tanto o ambiente quanto o tempo de realização e ainda o tempo preparatório”. Parkes (1998, p. 195) endossa esse achado ao afirmar que a participação precoce em rituais fúnebres pode resultar em uma ausência de atribuição de valor psicológico positivo, mas que “não basta, porém, recomendar que seja feito o ritual; é necessário acreditar nele” (Parkes, 1998, p. 197).

Considerações finais

Os resultados deste estudo sugerem que a religião e os rituais fúnebres são cruciais no enfrentamento ao luto, oferecendo suporte emocional, atribuição de sentido à perda e integração social. As redes de apoio, em especial a família, mostraram-se fundamentais para os enlutados, confirmando achados prévios da literatura científica disponível. Por outro lado, a não participação em rituais fúnebres e crenças religiosas rígidas também se revelaram como elementos que podem potencializar o sofrimento, evidenciando que a experiência do luto é marcada por múltiplas variáveis pessoais e contextuais.

É relevante ressaltar que a coleta de dados foi realizada online, o que restringiu a abrangência da amostra ao excluir indivíduos sem acesso à internet e sem letramento digital, resultando em uma composição majoritária de pessoas de classe média, jovens universitários e cristãos, o que não permite generalizações mais amplas. Futuras pesquisas podem dedicar-se à ampliação do alcance metodológico, incluindo entrevistas presenciais, diferentes regiões do país, amostras mais heterogêneas em termos de religião e classe social e discussões com fundamentos religiosos e filosóficos. Também se faz necessário investigar, de maneira mais profunda, os motivos pelos quais a religião e os



rituais fúnebres podem atuar tanto como recursos de enfrentamento quanto como potencializadores de sofrimento durante o processo de luto.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Tatiene Ciribelli Santos. Espiritualidade e resiliência: enfrentamento em situação de luto. *Revista Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, p. 72-91, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26807/18505>. Acesso em: 27 mai. 2026.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *DSM-4 - Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 1994.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *DSM-5 - Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2013.
- AOUN, Samar *et al.* What sources of bereavement support are perceived helpful by bereaved people and why? Empirical evidence for the compassionate communities approach. *Palliative Medicine*, v.32, n. 8, p. 1378-1388, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0269216318774995>. Acesso em: 21 abr. 2026.
- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Tradução: Luís Antero Reto; Augusto Pinheiro. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BRASIL. Resolução nº 466 de 12 de dezembro de 2012. Aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. *Diário Oficial da União nº 12*, Seção 1, Brasília, DF, 13 de junho de 2013, p. 59-62. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/DOU/2013/06/13>. Acesso em: 21 abr. 2026.
- CAMARA, Sergio Lucas; BASSANI, Marlise Aparecida. A importância dos rituais diante da morte. *Fragmentos de Cultura*, v. 33, p. 141-153, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.18224/frag.v33iEsp.13497>. Acesso em: 21 abr. 2026.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantes brasileiros diante da morte e do luto: observações sobre rituais mortuários. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, v. 16, n. 3, p. 144-173. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.21724/rever.v16i3.31185>. Acesso em: 21 abr. 2026.
- CASELLATO, Gabriela. (coord.). *Luto por perdas não legitimadas na atualidade*. São Paulo: Summus Editorial, 2020a.
- CASELLATO, Gabriela. Introdução. In: CASELLATO, Gabriela (org.). *Luto por perdas não legitimadas na atualidade*. São Paulo: Summus Editorial, 2020b, p. 15-24.
- CATTON, William Robert. Functionalism and evolution. In: CATTON, William Robert. *From animistic to naturalistic sociology*. [s.l.]: McGraw Hill, 1996. p. 75-80.



DALGALARRONDO, Paulo. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed, 2019.

FRANCO, Maria Helena Pereira. *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*. São Paulo: Summus Editorial, 2021.

FREITAS, Joanneliese de Lucas. Luto, pathos e clínica: uma leitura fenomenológica. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 50–57, jan. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-656420160151>. Acesso em: 21 abr. 2026.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. 7. ed. Barueri: Atlas, 2019.

GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. *Morte no corpo, vida no espírito: o processo de luto na prática espírita da psicografia*. 2001. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/1892>. Acesso em: 21 abr. 2026.

HOOD, Ralph Wilbur.; HILL, Peter C.; SPILKA, Bernard. *The psychology of religion: an empirical approach*. 5. ed. Nova Iorque: The Guilford Press, 2018.

IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). *Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país*. [s.l.]: IBGE, 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 21 abr. 2026.

KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos* (1857). Tradução: Evandro Noleto Bezerra. 1. ed. Brasília: FEB Editora, 2021.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O luto no Brasil no final do século XX. *Caderno CRH*, v. 27, n. 72, p. 593-612, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792014000300010>. Acesso em: 21 abr. 2026.

KOVÁCS, Maria Júlia *et al.* *Morte e Desenvolvimento Humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.

KOVÁCS, Maria Júlia. Prefácio. In: CASELLATO, Gabriela. *Luto por perdas não legitimadas a atualidade*. 1. ed. São Paulo: Summus, 2020, p. 9.14.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a Morte e o Morrer*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

LEE, Sherman Aclaricion.; GIBBONS, Jeffrey. A.; BOTTOMLEY, Jamison S. Spirituality influences emotion regulation during grief talk: the moderating role of prolonged grief symptomatology. *Journal of Religion and Health*, v. 61, p. 4923-4933. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01450-z>. Acesso em: 21 abr. 2026.



MARIN, Angela Helena *et al.* Delineamentos de Pesquisa em Psicologia Clínica: Classificação e Aplicabilidade. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 41, p. 1-17, out. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221647>. Acesso em: 21 abr. 2026.

MCINTOSH, Daniel Newman.; SILVER, Roxane Cohen.; WORTMAN, Camille. Religion's role in adjustment to a negative life event: coping with the loss of a child. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 65, n. 4, p. 812-821, 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.65.4.812>. Acesso em: 21 abr. 2026.

NOGUEIRA, Gisleine Ana Mafra; GUNLANDA, Orlando Afonso Camutue. O sentido da morte nas experiências dos sujeitos umbandistas e seus efeitos na vivência do processo de luto. *Monumenta - Revista de Estudos Interdisciplinares*, v. 3, n. 6, p. 31-58. 2022. Disponível em: <https://monumenta.emnuvens.com.br/monumenta/article/view/130>. Acesso em: 21 abr. 2026.

NOVO, Adriano. *A bíblia sagrada da umbanda (sabedoria de umbanda)*. 1. ed. São Paulo: UICLAP, 2025.

PARGAMENT, Kenneth I. *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. Nova Iorque: The Guilford Press, 1997.

PARKES, Colin Murray. *Luto: estudos sobre a perda na vida adulta*. 3. ed. São Paulo: Summus Editorial, 1998.

PEREIRA, Valentina da Silva Dias.; PEREIRA, Antônio Renaldo Gomes. O comportamento ritual diante da morte em comunidades tradicionais do sertão baiano. *Contribuciones a Las Ciencias Sociales*, São José dos Pinhais, v. 16, n. 5, p. 3032-3050. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.55905/revconv.16n.5-066>. Acesso em: 21 abr. 2026.

ROSENBLATT, Paul. Grief: the social context of private feelings. *Journal of Social Issues*, v. 44, n. 3, p. 67-78, out. 1988. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1988.tb02077.x>. Acesso em: 21 abr. 2026.

SAAD, Marcelo.; MEDEIROS, Roberta de. Spiritual-religious coping: health services empowering patients resources. In: SAAD, Marcelo; MEDEIROS, Roberta de. *Complementary Therapies for the Contemporary Healthcare*. [s.l.]: IntechOpen, 2012. p. 127-144. Disponível em: <https://www.intechopen.com/chapters/40016>. Acesso em: 21 abr. 2026.

SAPORETTI, Luís Alberto.; SILVA, Alini Maria Orathes Ponte Silva. Aspectos particulares e ritos de passagem nas diferentes religiões. In: CARVALHO, Ricardo Tavares de.; PARSONS, Henrique Afonseca. (Orgs.). *Manual de cuidados paliativos ANCP*. 2. ed. São Paulo: [s.n.], 2012. p. 556-566. Disponível em: <https://biblioteca.cofen.gov.br/wp-content/uploads/2017/05/Manual-de-cuidados-paliativos-ANCP.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2026.



SOUZA, Christiane Pantoja de.; SOUZA, Airle Miranda de. Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 35, p. 1-7, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35412>. Acesso em: 21 abr. 2026.

WEISS, Robert Stuart. The provisions of social relationships. In: RUBIN, Zick. *Doing unto others*. [s.l.]: Prentice Hall, 1974. p. 17-26.



A autoridade sobre o morrer: medicina, religião e a divisão entre condução e sentido na morte infantil

The authority over dying: medicine, religion, and the division between management and meaning in child death

Sabrina de Miguel Augusto¹

Resumo: O presente artigo analisa a reconfiguração da autoridade sobre o morrer no Ocidente a partir das relações entre religião e medicina, com especial atenção à morte infantil. Parte-se da compreensão de que a morte não se reduz a um evento biológico, mas constitui uma experiência que exige simultaneamente condução prática e inteligibilidade simbólica. Nas sociedades pré-modernas, essas dimensões encontravam-se articuladas no interior de um mesmo regime religioso, que integrava rituais, interpretações e formas de organização do morrer. Com a modernidade, observa-se a medicalização e institucionalização da morte, com a medicina assumindo a condução técnica do processo no ambiente hospitalar. Esse deslocamento, contudo, não implica a absorção da dimensão simbólica pelo saber médico, mas produz uma separação entre o controle do corpo e a atribuição de sentido. A morte infantil emerge, nesse contexto, como ponto crítico dessa configuração, ao evidenciar os limites da racionalidade médica diante de uma perda que desafia sua inteligibilidade. O artigo argumenta que a autoridade contemporânea sobre o morrer é distribuída e estruturalmente incompleta, envolvendo a articulação entre decisões técnicas, mediações morais e interpretações simbólicas, particularmente visíveis no campo dos cuidados paliativos.

Palavras-chave: Morte; Morte infantil; Religião; Medicina; Cuidados paliativos.

Abstract: This article examines the reconfiguration of authority over dying in the West through the relationship between religion and medicine, with particular attention to child death. It departs from the understanding that death is not merely a biological event, but an experience that requires both practical management and symbolic intelligibility. In pre-modern societies, these dimensions were integrated within a religious framework that articulated rituals, interpretations, and social organization of dying. With the advent of modernity, death became increasingly medicalized and institutionalized, with medicine assuming technical authority over the dying process, especially within the hospital setting. This shift, however, did not absorb the symbolic dimension into biomedical knowledge, but instead produced a separation between the control of the body and the attribution of meaning. Child death emerges as a critical point in this configuration, revealing the limits of biomedical rationality when confronted with a loss that resists symbolic integration. The article argues that contemporary authority over dying is distributed and structurally incomplete, involving the interplay between technical decisions, moral mediation, and symbolic interpretation, particularly visible in the field of palliative care.

Keywords: Death; Child death; Religion; Medicine; Palliative care.

¹ Doutoranda em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista CAPES. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2859906124144441>. E-mail: sabrinademiguelaugusto@gmail.com



Introdução

A morte se apresenta como um dos limites mais profundos da experiência humana. Ela não apenas marca o término da vida biológica, mas nos coloca diante de uma necessidade fundamental: a de encontrar formas de compreendê-la. No campo da Ciência da Religião, esse desafio costuma ser enfrentado a partir da ideia de que a religião funciona como um sistema simbólico de atribuição de sentido, especialmente em situações-limite. Assim, a morte deixa de aparecer apenas como um evento natural e passa a ser percebida como uma ruptura que exige mediações culturais, rituais e interpretativas.

Peter Berger (1985, p. 15-18 e 38) ajuda a entender esse movimento ao definir a religião como um sistema de construção de sentido que permite ao ser humano lidar com experiências que ameaçam a ordem da vida cotidiana, entre elas a morte. Ao atuar como um “dossel sagrado”, a religião oferece uma estrutura simbólica que protege o indivíduo do caos e reinscreve a perda em um horizonte compreensível. De forma próxima, Geertz (1989, p. 66-67) entende a religião como um sistema cultural que organiza disposições e motivações ao formular concepções de uma ordem geral da existência. Quando pensamos na morte a partir dessa perspectiva, percebemos que ela representa justamente um momento de crise dessa ordem, exigindo narrativas e práticas capazes de integrar a experiência da perda a uma estrutura de sentido compartilhada (Geertz, 1989, p. 77-78).

Partindo dessa compreensão, torna-se importante olhar para a morte não apenas em sua dimensão biológica, mas também nas formas pelas quais ela é conduzida socialmente e interpretada simbolicamente. É nesse ponto que a noção de autoridade ganha relevância neste artigo. Não se trata apenas de quem controla institucionalmente o morrer, mas também de quem possui a capacidade de produzir interpretações legítimas sobre a morte, o sofrimento e a finitude. Estamos, portanto, diante de uma autoridade que se distribui em dois planos distintos, ainda que profundamente conectados: o plano da condução do morrer e o plano de sua inteligibilidade.

Considerando as sociedades ocidentais pré-modernas, percebe-se que esses dois planos caminhavam juntos dentro de um mesmo regime religioso de sentido. A religião não apenas oferecia explicações sobre o destino dos mortos e o significado do sofrimento, mas também organizava as formas legítimas de morrer, estruturando rituais, práticas e modos de elaboração da perda. A morte era vivida como um evento público, ritualizado



e integrado à vida social, no qual condução e interpretação se encontravam reunidas em uma mesma moldura simbólica.

Com a modernidade, no entanto, começamos a perceber um deslocamento importante. O desenvolvimento da medicina científica, a institucionalização do hospital e o avanço das tecnologias de intervenção sobre o corpo vão transferindo a condução do morrer para o campo médico. O morrer deixa de acontecer principalmente no espaço doméstico e comunitário e passa a ser administrado em ambientes institucionais, sob a autoridade de profissionais de saúde. A medicina assume, assim, a regulação técnica do processo biológico da morte, redefinindo seus tempos, seus limites e suas condições.

Ainda assim, esse deslocamento não resolve tudo. Ao contrário, ele revela uma tensão. A dimensão simbólica da morte não é absorvida pela racionalidade médica. Podemos perceber que, ao mesmo tempo em que a medicina amplia sua capacidade de intervir sobre o corpo, ela não consegue esgotar a necessidade de atribuir sentido à morte. Quanto mais o morrer se torna objeto de monitoramento, decisão e controle, mais sentimos a necessidade de interpretá-lo, de torná-lo compreensível. A autoridade médica se fortalece no plano da intervenção, mas permanece limitada quando se trata de significar a experiência da perda.

É justamente nesse ponto que a morte infantil se torna particularmente reveladora. Quando uma criança morre, somos confrontados com uma ruptura ainda mais intensa. Trata-se de uma vida percebida como não realizada, interrompida antes do esperado. Essa situação produz uma crise de sentido que não pode ser plenamente respondida por explicações médicas. Mesmo com todos os recursos técnicos disponíveis, a medicina não consegue, por si só, oferecer respostas satisfatórias para o sofrimento e para o significado dessa perda.

Assim, a morte infantil nos permite perceber com mais nitidez a divisão contemporânea da autoridade sobre o morrer. De um lado, a medicina assume a condução técnica do processo, definindo intervenções e limites terapêuticos. De outro, a religião e outras formas simbólicas continuam a desempenhar um papel fundamental na elaboração do sentido, oferecendo narrativas, rituais e linguagens que ajudam a reinscrever a perda em um horizonte mais amplo. A questão deixa de ser apenas quem controla o morrer e passa a incluir quem consegue torná-lo inteligível.



Diante desse cenário, este artigo analisa como se reconfigura a autoridade sobre o morrer no Ocidente, tomando a morte infantil como um ponto privilegiado para observar as tensões entre medicina e religião. Nosso objetivo é compreender de que maneira a modernidade produz uma separação entre a condução técnica e a inteligibilidade simbólica da morte, e como essa divisão se torna mais visível justamente nos contextos em que a intervenção médica encontra seus limites.

Do ponto de vista metodológico, o trabalho dialoga com contribuições da história da morte, da sociologia da religião, da antropologia e da bioética. A análise se desenvolve em cinco momentos: primeiro, refletimos sobre a morte como fenômeno religioso nas sociedades pré-modernas; em seguida, examinamos o processo de medicalização e institucionalização do morrer; depois, discutimos a construção social da infância e a transformação do significado da morte infantil; na sequência, analisamos a morte infantil como campo de tensão entre diferentes formas de autoridade; por fim, voltamo-nos para os cuidados paliativos e a bioética como tentativas contemporâneas de lidar com os limites da medicalização da morte.

1. A morte como fenômeno religioso

Nas sociedades ocidentais pré-modernas, a morte não era vivida como um evento isolado ou apenas biológico. Ela fazia parte de um processo social mais amplo, profundamente estruturado, no qual sentido, prática e organização estavam intimamente ligados. Nesse contexto, a religião não apenas oferecia interpretações sobre o destino dos mortos, mas também organizava as formas legítimas de morrer, reunindo, em um mesmo plano, a condução do processo e sua compreensão simbólica.

A antropologia clássica nos ajuda a enxergar essa configuração ao compreender a morte como um rito de passagem. Como propõe Van Gennep (2011, p.24-26), os ritos de passagem marcam transições entre diferentes estados sociais e são compostos por sequências ritualizadas que permitem tanto ao indivíduo quanto à coletividade atravessar momentos de ruptura. Quando olhamos para a morte a partir dessa perspectiva, percebemos que ela não corresponde apenas ao fim da vida biológica, mas à passagem de um estado a outro (Van Gennep, 2011, p. 135-136), exigindo práticas que tornem essa transição reconhecível e elaborável no plano simbólico. O morrer, portanto, não se reduz



a um acontecimento físico, mas se constitui como um processo regulado por formas socialmente legítimas de agir, interpretar e participar.

Essa dimensão ritual nos permite perceber que, nas sociedades pré-modernas, a morte era ao mesmo tempo conduzida e interpretada dentro de um mesmo sistema. Os rituais não apenas marcavam a transição do morto, mas organizavam a experiência coletiva da perda, definindo quem podia agir, o que podia ser dito e como a morte deveria ser compreendida. Assim, a autoridade sobre o morrer não se limitava à explicação do evento, mas incluía também sua organização prática e simbólica.

No contexto ocidental, especialmente durante a Idade Média e parte da Idade Moderna, podemos observar essa articulação de forma bastante clara. Ariès (2003, p. 33-35) descreve a morte como um evento público, vivido no espaço doméstico, cercado por familiares e membros da comunidade. O moribundo participava ativamente desse processo, preparando-se espiritualmente, organizando suas relações e situando sua própria morte dentro de uma ordem compreensível (Ariès, 2003, p. 44-46). Não se tratava de um evento abrupto e isolado, mas de um momento integrado à vida social e orientado por referências religiosas compartilhadas.

Nesse cenário, a religião exercia uma forma de autoridade bastante abrangente. Ela não apenas oferecia crenças sobre o além, mas também regulava práticas, tempos e modos de morrer. A chamada “boa morte” envolvia preparação espiritual, rituais sacramentais e a inserção do morrer em uma ordem divina mais ampla, de modo que a morte não era percebida como ruptura absoluta, mas como passagem (Ariès, 2003, p. 41-43; Thomas, 1983, p. 485-487). Podemos perceber, então, que essa autoridade operava de maneira integrada, reunindo interpretação, condução e normatização do morrer em um mesmo horizonte de sentido.

Louis-Vincent Thomas (1983, p. 195-197) reforça essa leitura ao destacar que os rituais funerários desempenham uma função fundamental para a sociedade. Eles não se destinam apenas ao morto, mas principalmente aos vivos, que precisam elaborar a perda e reorganizar a ordem social. A morte produz uma ruptura, e os rituais permitem reinscrevê-la em um quadro simbólico compartilhado (Thomas, 1983, p. 199). Nesse sentido, a eficácia desses sistemas não está em evitar a morte, mas em torná-la compreensível, elaborável e socialmente integrável. O morrer não aparece como um



problema técnico a ser resolvido, mas como uma experiência que precisa ser interpretada e conduzida de acordo com formas culturalmente instituídas.

Mesmo quando pensamos na morte infantil, que já carrega uma tensão particular, essa articulação entre condução e sentido continua presente. Em contextos de alta mortalidade infantil, a morte de crianças era interpretada a partir de esquemas religiosos que buscavam reinscrevê-la em uma ordem mais ampla, mobilizando ideias como pureza, salvação e destino da alma (Ariès, 2003, p. 30-31). A presença de rituais específicos, como o batismo, mostra que o problema central não era controlar biologicamente a morte, mas torná-la inteligível dentro de um horizonte simbólico (Ariès, 2003, p. 162-164).

Assim, ao olharmos para as sociedades ocidentais pré-modernas, percebemos que não se trata apenas da existência de crenças religiosas sobre a morte, mas de um sistema relativamente integrado de autoridade sobre o morrer. Nesse sistema, interpretação, ritualização e organização prática caminham juntas. A religião não apenas explicava a morte, mas também definia as formas legítimas de enfrentá-la, oferecendo uma moldura compartilhada que tornava o morrer, ao mesmo tempo, conduzido e compreensível.

É justamente essa unidade entre condução e sentido que começará a ser tensionada com a modernidade, quando a administração do morrer passa a ser deslocada para o campo médico, sem que, no entanto, a necessidade de produzir sentido para a morte seja plenamente absorvida por esse novo regime de saber.

2. A medicinação da morte e a reconfiguração da autoridade sobre o morrer

A partir do século XVIII, e de maneira ainda mais evidente entre os séculos XIX e XX, podemos perceber uma transformação profunda na forma como as sociedades ocidentais passam a lidar com o morrer. Esse processo, ligado ao desenvolvimento da medicina científica, à consolidação do hospital e ao avanço das tecnologias de intervenção sobre o corpo, não representa simplesmente a troca de uma forma de compreender a morte por outra. O que está em jogo é algo mais amplo: uma reconfiguração da própria autoridade sobre o morrer. Aquela unidade que antes articulava interpretação e condução começa, pouco a pouco, a se tensionar.

As análises de Ariès (2003, p. 77-80) nos ajudam a acompanhar esse movimento. Ele mostra como a morte, antes vivida como um evento público, compartilhado e ritualizado no espaço doméstico, vai sendo progressivamente deslocada para o ambiente



hospitalar. Não se trata apenas de uma mudança de lugar. Ao observarmos esse deslocamento, percebemos que ele envolve uma transformação mais profunda na forma como o morrer é conduzido e reconhecido como legítimo. O hospital, que se afirma como espaço privilegiado de cuidado, passa também a concentrar a gestão do fim da vida, redefinindo quem pode agir, decidir e intervir nesse processo (Ariès, 2003, p. 82-84).

Com isso, vai se estabelecendo um novo regime de autoridade. As práticas relacionadas à morte passam a depender cada vez mais do saber médico para serem consideradas legítimas. O morrer deixa de ser conduzido por rituais comunitários e passa a ser organizado por diagnósticos, protocolos e intervenções técnicas. Nesse contexto, a medicina não apenas amplia sua capacidade de curar, mas assume progressivamente a condução efetiva do processo de morrer, definindo seus tempos, seus limites e suas condições.

A reflexão de Foucault (1994, p. 161-163) nos permite aprofundar essa compreensão. Ao analisar o surgimento da clínica e o desenvolvimento do biopoder, ele mostra como, na modernidade, o poder passa a incidir diretamente sobre os corpos e sobre a vida das populações. A medicina se torna uma instância central nessa gestão, transformando o corpo em objeto de saber científico e o morrer em algo que pode ser monitorado, controlado e administrado (Foucault, 1994, p. 190-192). A morte deixa de aparecer apenas como um limite natural da existência e passa a ser também um objeto de intervenção.

Essa ampliação da autoridade médica se torna ainda mais evidente com o desenvolvimento de tecnologias capazes de prolongar a vida. Como destaca Menezes (2010, p. 77-79), a introdução de suportes artificiais, como a ventilação mecânica e outras formas de terapia intensiva, transforma o morrer em um processo cada vez mais prolongado e mediado tecnicamente. A morte se desloca, assim, do campo do inevitável para o campo das decisões, colocando médicos, pacientes e familiares diante de dilemas éticos complexos sobre quando manter ou interromper intervenções (Menezes, 2010, p. 81).

E aqui encontramos um ponto importante: quanto mais a medicina amplia sua capacidade de intervir sobre o corpo, mais percebemos que esse controle não dá conta de toda a complexidade do morrer. A medicina se fortalece no plano da condução biológica, mas não consegue absorver plenamente a necessidade de tornar a morte compreensível.



A morte deixa de ser apenas algo a ser aceito e passa a exigir explicações, justificativas e decisões que frequentemente ultrapassam o domínio estritamente médico.

Nesse cenário, podemos perceber uma dissociação progressiva entre o controle técnico do morrer e sua elaboração simbólica. Enquanto a medicina organiza o processo no plano biológico e institucional, as dimensões existenciais, morais e simbólicas da morte permanecem parcialmente fora desse regime de saber. A autoridade médica se amplia, mas revela seus limites, pois não consegue, por si só, oferecer uma moldura de sentido para a experiência da perda.

Esse deslocamento se torna ainda mais visível quando consideramos as transformações jurídicas e sociais do século XX. A consolidação da saúde como direito fundamental e a crescente responsabilização das instituições médicas pela preservação da vida intensificam a obrigação de evitar a morte, especialmente no caso de populações consideradas vulneráveis, como as crianças (Barbosa, 2013, p. 28-30). Nesse contexto, a morte passa a ser vista não apenas como um evento natural, mas como um problema moral e institucional que exige justificativa (Barbosa, 2013, p. 45).

O desenvolvimento da medicina pediátrica e das políticas voltadas à redução da mortalidade infantil reforça ainda mais esse movimento. A morte de crianças torna-se cada vez menos aceitável do ponto de vista social, sendo frequentemente percebida como falha técnica, institucional ou até mesmo moral (Menezes, 2013, p. 2642-2643). À medida que aumentam as possibilidades de intervenção médica, cresce também a expectativa de controle sobre a vida, deslocando a morte para o campo das decisões e das responsabilidades (Menezes, 2013, p. 2646).

E, ainda assim, algo permanece. Mesmo em um contexto altamente medicinado, a morte continua a mobilizar práticas e interpretações que escapam ao domínio técnico. Podemos perceber, no ambiente hospitalar, a presença recorrente de práticas religiosas, discursos espirituais e formas simbólicas de elaboração da perda. Isso nos mostra que a medicalização não elimina a necessidade de sentido. A religião não desaparece, mas passa a ocupar um outro lugar: deixa de conduzir o morrer e passa a atuar principalmente como espaço de interpretação.

Dessa forma, a medicinação da morte não pode ser compreendida como uma simples substituição, mas como uma reconfiguração da autoridade sobre o morrer. A medicina assume a condução técnica do corpo e do processo biológico da morte, enquanto



a religião permanece relevante na atribuição de sentido ao sofrimento e à finitude. Essa divisão, que separa aquilo que antes estava articulado, se torna uma das marcas centrais da experiência moderna da morte e aparece de forma ainda mais evidente em contextos nos quais os limites da intervenção técnica se impõem com mais força, como na morte infantil.

3. A construção social da infância e a transformação da morte infantil

Quando buscamos compreender a morte infantil na contemporaneidade, percebemos que ela está profundamente ligada às transformações históricas da própria ideia de infância. A infância, longe de ser uma fase natural e universalmente definida, é uma construção histórica. Seus significados, valores e expectativas mudam ao longo do tempo e de acordo com os contextos sociais e culturais. Essas mudanças alteram não apenas o lugar da criança na sociedade, mas também a forma como sua morte é percebida e elaborada.

As análises de Philippe Ariès (1981, p. 10-13) são fundamentais para entendermos esse processo. Ele mostra que, na sociedade medieval, a criança não era vista como um sujeito com características próprias, sendo rapidamente integrada ao mundo adulto. Em um contexto marcado por altas taxas de mortalidade infantil, a morte de crianças era relativamente frequente. Isso influenciava tanto os vínculos afetivos quanto às formas de elaboração do luto (Ariès, 1981, p. 32-34). Ainda que dolorosa, a morte infantil podia ser absorvida dentro de um sistema simbólico mais amplo, no qual o morrer estava integrado a uma ordem religiosa compartilhada.

Com a Idade Moderna, começamos a perceber uma mudança significativa. Surge uma nova sensibilidade em relação à infância, associada à transformação das estruturas familiares, à redução da mortalidade e ao desenvolvimento de instituições voltadas ao cuidado infantil. A criança passa a ser vista como um sujeito em formação, que precisa de proteção, investimento afetivo e atenção social. Essa mudança altera profundamente o estatuto simbólico da infância, que passa a ser associada à ideia de potencialidade, de futuro e de desenvolvimento.

Esse processo pode ser melhor compreendido quando observamos a reconfiguração das categorias de idade, como aponta Debert (1988, p. 52-54). A modernidade estabelece uma divisão mais rígida da vida em etapas, atribuindo papéis e



expectativas específicas a cada uma delas. Nesse contexto, a infância ganha centralidade e passa a ser concebida como uma fase que deve ser protegida. A morte de uma criança, então, deixa de ser apenas um evento biológico e passa a representar uma ruptura da sequência esperada da vida (Debert, 1988, p. 58).

É nesse cenário que se consolida a ideia de morte “fora do tempo”. A morte infantil não interrompe apenas uma vida, mas rompe uma expectativa fundamental da organização social: a de que as gerações se sucedem de forma relativamente previsível. Trata-se de uma morte que desorganiza não apenas os vínculos afetivos, mas também a própria estrutura simbólica que orienta o viver e o morrer. A perda de uma criança não se encaixa facilmente em narrativas já estabelecidas, pois desafia a ideia de que a morte deve ocorrer ao final de um percurso de vida.

O desenvolvimento da medicina pediátrica e das políticas públicas de saúde intensifica ainda mais essa transformação. Ao longo do século XX, o avanço tecnológico e as estratégias de prevenção contribuem para a redução significativa da mortalidade infantil, reforçando a expectativa de preservação da vida da criança. Como observa Menezes (2013, p. 2642-2643), a morte infantil se torna cada vez mais rara e, justamente por isso, cada vez mais inaceitável. A criança passa a ser investida de um valor que faz com que sua morte seja percebida como particularmente trágica e, muitas vezes, incompreensível (Menezes, 2013, p. 2645).

Nesse contexto, a morte de uma criança tende a ser interpretada como falha, seja no plano médico, institucional ou social. A medicina assume a responsabilidade de evitar a morte e, quando ela ocorre, exige explicações, justificativas e responsabilização. Esse movimento reforça a centralidade da intervenção técnica, ao mesmo tempo em que torna mais difícil integrar simbolicamente a perda.

E aqui encontramos novamente um paradoxo. O aumento da capacidade de intervenção médica não reduz essa dificuldade; ao contrário, ele a intensifica. Quanto mais a morte infantil se torna evitável do ponto de vista técnico, mais ela aparece como ruptura no plano simbólico. O controle crescente sobre o corpo não se traduz em uma capacidade equivalente de tornar a morte compreensível. Pelo contrário, a morte de uma criança tende a expor, de maneira ainda mais evidente, os limites da racionalidade médica na produção de sentido.



Essa transformação também altera as formas de interpretação disponíveis. Em contextos anteriores, a religião oferecia narrativas que permitiam reinscrever a morte infantil em uma ordem mais ampla, associando-a à pureza, à salvação ou à vontade divina. Na modernidade, essas interpretações não desaparecem, mas passam a coexistir com um regime centrado na explicação biológica e na intervenção técnica. Quando a morte ocorre, familiares e profissionais frequentemente recorrem a linguagens religiosas e espirituais para lidar com a perda, o que mostra que a necessidade de sentido continua presente, ainda que deslocada.

Assim, a morte infantil passa a ocupar um lugar muito particular na sociedade contemporânea. Ela concentra, de forma intensa, as tensões produzidas pela reorganização moderna do morrer. De um lado, um regime técnico que busca explicar, prevenir e controlar a morte; de outro, uma demanda persistente por sentido, que não se deixa plenamente satisfazer por esse mesmo regime. A morte de uma criança nos mostra, de forma especialmente clara, que a capacidade de intervir sobre a vida não implica a capacidade de tornar sua perda compreensível.

Nesse sentido, a transformação histórica da infância não apenas modifica o significado da morte infantil, mas também nos ajuda a perceber a divisão contemporânea da autoridade sobre o morrer. Ao produzir uma forma de morte que resiste à assimilação simbólica e desafia a suficiência da explicação médica, a morte infantil abre caminho para compreender as tensões que se tornam ainda mais visíveis no contexto hospitalar e nas decisões relacionadas ao fim da vida.

4. A morte infantil como um campo de tensão entre a religião e a medicina

Atualmente, a morte infantil é um dos contextos em que podemos perceber com mais clareza a divisão moderna da autoridade sobre o morrer. Se, por um lado, a medicina assumiu progressivamente a condução técnica do corpo, da doença e do processo biológico da morte, por outro, a morte de uma criança mostra, de maneira especialmente intensa, que controlar o morrer não significa torná-lo plenamente compreensível. Estamos diante de uma situação em que a capacidade médica de intervir, prolongar ou limitar tratamentos se encontra com uma crise de sentido que ultrapassa a explicação médica.

No ambiente hospitalar, especialmente em unidades de terapia intensiva neonatal e pediátrica, o morrer passa a ser frequentemente atravessado por tecnologias, protocolos



e decisões clínicas. Ventilação mecânica, nutrição parenteral, medicações vasoativas e outros suportes avançados tornam possível manter artificialmente a vida, fazendo com que a morte deixe de aparecer apenas como um evento inevitável e passe a ser vivida como um processo administrado, negociado e, em certos casos, autorizado por decisões médicas e familiares (Menezes, 2013, p. 2646-2647). Assim, a morte infantil passa a acontecer dentro de um regime técnico no qual o tempo e as condições do morrer são parcialmente produzidos pela própria intervenção médica (Menezes, 2013, p. 2649).

Essa configuração modifica profundamente o significado social da morte. Quando a medicina dispõe de recursos para prolongar a vida, a interrupção de intervenções ou a limitação de suporte terapêutico não aparece como uma decisão meramente técnica. Ela envolve concepções sobre sofrimento, dignidade, qualidade de vida, esperança, milagre e responsabilidade. A morte, nesse caso, não ocorre apenas como fracasso orgânico, mas como acontecimento atravessado por escolhas, avaliações e justificativas. É nesse ponto que a autoridade médica revela sua força e também seu limite: ela pode definir condutas, avaliar prognósticos e indicar possibilidades terapêuticas, mas não determina sozinha o significado moral e simbólico da perda.

Podemos compreender, então, que a morte infantil explicita três planos distintos, ainda que parcialmente sobrepostos, de autoridade sobre o morrer. O primeiro é o plano técnico, no qual a medicina reivindica legitimidade para diagnosticar, prognosticar, intervir e decidir os limites do tratamento. O segundo é o plano moral, no qual familiares, profissionais e instituições precisam justificar decisões que envolvem sofrimento, prolongamento da vida e possibilidade de morte. O terceiro é o plano simbólico, no qual a perda exige narrativas capazes de torná-la minimamente compreensível. A tensão entre religião e medicina surge justamente porque esses planos não se distribuem de maneira simples e não pertencem exclusivamente a uma única instituição.

No caso dos pais, essa tensão ganha uma intensidade particular. A morte de uma criança rompe expectativas de continuidade, futuro e proteção, produzindo uma experiência de extrema vulnerabilidade. Menezes (2013, p. 2646) mostra que, em situações de fim de vida infantil, as famílias frequentemente recorrem à religião e à espiritualidade para lidar com a possibilidade da morte, buscando explicações, conforto e sentido para o sofrimento. Orações, promessas, rituais, pedidos de milagre e presença de representantes religiosos no hospital indicam que, mesmo em um espaço organizado



por saberes técnicos, a linguagem religiosa continua ativa como recurso de elaboração simbólica (Menezes, 2013, p. 2649-2650).

O hospital, portanto, não pode ser visto apenas como um espaço técnico. Ele também se torna um espaço de negociação simbólica, no qual diagnósticos, protocolos e decisões clínicas convivem com crenças, expectativas religiosas e formas espirituais de interpretar a morte. De um lado, a medicina organiza o cuidado por meio da racionalidade médica; de outro, as famílias mobilizam narrativas sobre vontade divina, milagre, salvação, continuidade da existência e sentido do sofrimento. A morte infantil nos mostra que o espaço hospitalar moderno abriga diferentes formas de compreender a verdade da morte, ainda que elas não tenham o mesmo poder institucional.

Essa situação nos permite compreender a relação entre religião e medicina não como um conflito direto e permanente, mas como uma tensão em torno da autoridade de dizer o que está acontecendo quando uma criança morre. A medicina detém autoridade sobre o corpo e sobre os procedimentos, podendo prolongar tratamentos, limitar intervenções ou reconhecer a irreversibilidade de um quadro clínico. A religião, por sua vez, oferece linguagens por meio das quais o sofrimento e a perda podem ser reinseridos em uma ordem de sentido mais ampla (Berger, 1985, 65-68). A tensão, portanto, não se concentra apenas na decisão sobre o que fazer, mas também na interpretação do que essa decisão significa.

As decisões de fim de vida tornam essa tensão ainda mais visível. A limitação de suporte terapêutico, a ortotanásia e a transição para cuidados paliativos exigem uma avaliação que ultrapassa critérios estritamente biológicos. Nessas situações, a pergunta clínica sobre a eficácia do tratamento se articula a perguntas morais e simbólicas sobre sofrimento, dignidade, esperança e aceitabilidade da morte. A possibilidade de interromper intervenções que mantêm a vida biologicamente ativa mostra que o morrer, no contexto hospitalar, também é um campo de decisão e de legitimação.

Ao mesmo tempo, a presença da religião nesse cenário não deve ser entendida como simples permanência de formas antigas de lidar com a morte. Ela expressa uma dimensão do morrer que a Medicina não consegue absorver completamente. Quando familiares recorrem a orações, rituais ou explicações espirituais, eles não estão apenas rejeitando ou complementando a medicina. Estão tentando responder a uma demanda que a explicação médica não satisfaz por completo: a necessidade de tornar a perda inteligível.



A religião atua, assim, como linguagem de elaboração daquilo que permanece simbolicamente excessivo na morte infantil.

Essa dinâmica também impede que a relação entre religião e medicina seja reduzida a uma oposição simples. Em muitos casos, há formas de negociação e coexistência entre esses sistemas, especialmente quando o hospital incorpora capelania, acompanhamento espiritual, psicologia, serviço social e equipes multiprofissionais. Essas práticas indicam o reconhecimento, ainda que parcial, de que o morrer envolve dimensões que ultrapassam o corpo biológico. Ao abrir espaço para esses recursos, a medicina contemporânea admite, ainda que indiretamente, que sua autoridade técnica não basta para abarcar a totalidade da experiência da morte.

A morte infantil, portanto, funciona como um ponto crítico da modernidade medicinizada. Ela mostra que a medicina pode regular o processo biológico do morrer, mas não consegue esgotar seu significado. Também mostra que a religião, embora já não detenha a condução institucional do morrer como em contextos pré-modernos, permanece relevante na produção de sentido, na ritualização da perda e na elaboração do sofrimento. O resultado é uma autoridade distribuída, instável e tensionada, na qual diferentes agentes participam da definição prática, moral e simbólica da morte.

Dessa forma, a morte infantil evidencia os limites constitutivos da autoridade médica. Ainda que a medicina possa intervir sobre o corpo, prolongar a vida e participar das decisões sobre o fim do tratamento, ela não possui monopólio sobre o significado da morte. É justamente nesse intervalo entre condução técnica e inteligibilidade simbólica que emergem formas contemporâneas de cuidado voltadas ao sofrimento, à dignidade e à produção de sentido, como podemos observar no desenvolvimento dos cuidados paliativos.

5. Cuidados paliativos, bioética e espiritualidade: reaproximando a medicina e a religião

Nas últimas décadas, a bioética e os cuidados paliativos se tornaram espaços importantes para compreendermos a tentativa contemporânea de lidar com a fratura moderna entre condução técnica e inteligibilidade simbólica do morrer. Depois que a medicina se consolidou como instância central de intervenção sobre o corpo e sobre o processo biológico da morte, começou a emergir, dentro do próprio campo médico, a



necessidade de reconhecer dimensões do sofrimento que ultrapassam a lógica curativa. Nesse sentido, os cuidados paliativos não representam apenas uma continuação do modelo médico, mas uma resposta aos seus próprios limites.

O movimento dos cuidados paliativos surge, no século XX, como crítica ao predomínio de uma medicina orientada exclusivamente pela cura e pelo prolongamento da vida. Cicely Saunders, figura central na consolidação do movimento hospice, formulou o conceito de “dor total” para indicar que o sofrimento no fim da vida envolve dimensões físicas, psicológicas, sociais e espirituais (Saunders, 2001, p. 15-18). Essa formulação modifica a compreensão do cuidado, pois reconhece que o sofrimento humano não pode ser adequadamente enfrentado quando é reduzido ao funcionamento orgânico do corpo.

A contribuição de Saunders (2001, p. 32-35) é especialmente importante porque introduz, dentro de uma prática médica, a necessidade de lidar com questões de sentido, reconciliação, esperança e dignidade. Sua trajetória religiosa pessoal e sua compreensão ampliada da espiritualidade mostram que o cuidado ao fim da vida se constitui justamente no ponto em que a medicina precisa reconhecer a insuficiência de uma abordagem puramente técnica. O sofrimento espiritual, nesse contexto, não aparece como algo externo ao cuidado, mas como uma de suas dimensões fundamentais (Saunders, 2001, p. 41).

Menezes (2004, p. 48-50) observa que os cuidados paliativos propõem uma mudança significativa na forma de compreender o morrer. Quando a cura já não é possível, o cuidado continua, voltado para o alívio do sofrimento, o respeito à autonomia, o apoio à família e a preservação da dignidade da pessoa. A morte, nesse enquadramento, deixa de ser tratada apenas como fracasso terapêutico e passa a ser acompanhada como processo humano, relacional e moralmente significativo (Menezes, 2004, p. 115).

Essa mudança revela um deslocamento importante na autoridade médica. A medicina continua responsável pela condução técnica do cuidado, pelo controle de sintomas e pela avaliação clínica, mas passa a reconhecer que o morrer envolve dimensões que não podem ser respondidas apenas por protocolos de intervenção. Os cuidados paliativos tornam institucionalmente visível, portanto, a compreensão de que a experiência da morte exige mediações éticas, afetivas, sociais e espirituais.

Nesse contexto, a bioética ocupa um lugar central, pois oferece uma linguagem de mediação entre decisão técnica, valores morais e reconhecimento da dignidade do



paciente. Temas como ortotanásia, distanásia, eutanásia e limitação de suporte terapêutico mostram que as decisões sobre o fim da vida envolvem juízos que ultrapassam a eficácia clínica. A ortotanásia, compreendida como permissão da morte em seu curso, sem prolongamento desproporcional do sofrimento, torna visível a necessidade de distinguir cuidado, abandono, prolongamento terapêutico e dignidade.

A relação entre medicina e religião, nesse campo, não pode ser compreendida como separação rígida entre ciência e crença. As decisões sobre o fim da vida são atravessadas por valores, concepções de pessoa, ideias de sofrimento, expectativas familiares e visões de mundo. Mesmo em contextos institucionais laicos, aquilo que se entende por morte digna, tratamento proporcional ou intervenção fútil depende de categorias morais que não pertencem exclusivamente ao domínio médico.

Essa interpenetração entre ciência, moralidade e religião aparece de modo significativo no processo de regulamentação da ortotanásia no Brasil, quando o vice-presidente do Conselho Federal de Medicina (Lima, 2009) recorre à encíclica *Evangelium Vitae*. O documento cita o posicionamento de João Paulo II (1995, p. 119-120) para fundamentar a distinção entre ortotanásia e eutanásia. O documento afirma:

Distinta da eutanásia, é a decisão de renunciar ao chamado excesso terapêutico, ou seja, a certas intervenções médicas já inadequadas à situação real do doente, porque não proporcionais aos resultados que se poderiam esperar ou ainda porque demasiado gravosas para ele e para sua família. Nestas situações, quando a morte se anuncia iminente e inevitável, pode-se em consciência renunciar a tratamentos que dariam somente um prolongamento precário e penoso da vida (João Paulo II, 1995, p. 119-120).

Esse exemplo mostra que a medicina, ao formular critérios para decisões de fim de vida, pode recorrer a repertórios morais e religiosos para legitimar distinções que não são puramente técnicas. A separação moderna entre autoridade médica e autoridade religiosa torna-se, nesse ponto, mais porosa. A medicina mantém a condução institucional do morrer, mas a legitimação moral de certas decisões pode mobilizar linguagens vindas de tradições religiosas.

A perspectiva de Duarte et al. (2006, p. 15-18) ajuda a compreender esse fenômeno ao tratar o religioso nas sociedades modernas não apenas como pertencimento confessional, mas como visão de mundo, *ethos* e cosmologia estruturante. A religião, nesse sentido, pode operar de modo difuso, informando valores, condutas e interpretações



mesmo em contextos que se apresentam como seculares ou tecnicamente orientados (Duarte et al., 2006, p. 22-23). Isso nos permite entender por que debates sobre fim de vida mobilizam categorias morais atravessadas por matrizes religiosas, mesmo quando elas não aparecem como doutrina explícita.

No caso da morte infantil, essa dinâmica se torna ainda mais complexa. As decisões relacionadas à limitação de suporte terapêutico em pediatria envolvem profissionais de saúde, instituições, pais e familiares, todos inseridos em redes de valores, expectativas e crenças. Menezes (2013, p. 2646-2647) destaca que, nesses contextos, critérios médicos se articulam a concepções sobre sofrimento, esperança, milagre, responsabilidade parental e vontade divina. A decisão sobre o fim da vida da criança se torna, assim, um espaço de negociação entre autoridade técnica, autoridade moral e autoridade simbólica (Menezes, 2013, p. 2649).

É nesse cenário que a espiritualidade passa a ser progressivamente reconhecida como dimensão do cuidado em saúde, especialmente em situações de fim de vida. A presença de capelanias hospitalares, acompanhamento espiritual, rituais religiosos e equipes multiprofissionais indica que o hospital contemporâneo não funciona apenas como espaço de intervenção técnica. Ele também abriga formas diversas de interpretar o sofrimento, a perda e a morte, tornando-se um lugar em que medicina, religião e família negociam modos possíveis de cuidado.

Essa cooperação não dissolve as diferenças entre os regimes de saber envolvidos. A medicina continua orientada por diagnósticos, prognósticos e condutas clínicas; a religião e a espiritualidade oferecem linguagens de sentido, consolo, continuidade e elaboração simbólica. O que os cuidados paliativos tornam visível é justamente a necessidade de articular essas dimensões sem reduzir uma à outra. Sua importância está em reconhecer que o morrer exige cuidado técnico e, ao mesmo tempo, mediações que permitam enfrentar sua densidade moral, afetiva e espiritual.

Dessa forma, podemos compreender os cuidados paliativos como uma tentativa contemporânea de gerir a fratura produzida pela medicalização da morte. Ao reconhecer a dimensão espiritual do paciente e de sua família, a medicina admite que sua autoridade sobre o corpo não esgota a experiência do morrer. A espiritualidade entra, nesse contexto, como linguagem institucionalizada para nomear aquilo que permanece além do controle



médico: o sentido do sofrimento, a elaboração da perda, a reconciliação, a esperança e a dignidade diante da morte.

Assim, a bioética e os cuidados paliativos não representam retorno ao modelo religioso pré-moderno, no qual religião, rito e condução do morrer estavam integrados sob uma mesma autoridade. Eles expressam uma nova configuração, própria da contemporaneidade, em que a medicina conserva a condução técnica do morrer, mas reconhece a necessidade de dialogar com outras formas de produção de sentido. No caso da morte infantil, essa configuração se torna especialmente evidente, pois a perda de uma criança expõe com intensidade os limites da medicalização e a permanência da demanda por inteligibilidade simbólica.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo nos permite compreender que a modernidade não produziu uma simples substituição da religião pela medicina no domínio da morte. O que podemos perceber é uma reconfiguração mais profunda da autoridade sobre o morrer. Nas sociedades pré-modernas, a religião articulava, em um mesmo sistema, a condução do processo, sua regulação ritual e sua inteligibilidade simbólica, integrando corpo, comunidade e sentido em uma mesma moldura. A morte era, ao mesmo tempo, praticada e interpretada dentro de um regime unificado de autoridade.

Com a modernidade, essa unidade começa a ser progressivamente tensionada. A medicina assume a condução técnica do corpo e do processo biológico do morrer, reorganizando o espaço, os agentes e os critérios de decisão. O hospital se consolida como lugar privilegiado do morrer, e a intervenção médica redefine os tempos, os limites e as condições da morte. Esse deslocamento, contudo, não faz com que a dimensão simbólica seja plenamente absorvida pelo saber médico. Ao contrário, ele produz uma separação entre planos que antes caminhavam juntos: a condução técnica do morrer e sua inteligibilidade.

É nesse contexto que a morte infantil se mostra particularmente reveladora. Ao concentrar, de forma intensa, as expectativas sociais de continuidade, proteção e futuro, a morte de uma criança aparece como ruptura da ordem temporal e simbólica que estrutura a experiência social da vida. Trata-se de uma morte que resiste à assimilação,



exigindo explicações, justificativas e formas de elaboração que não podem ser plenamente oferecidas pela causalidade médica. A medicina pode identificar causas, intervir sobre o corpo e participar das decisões que delimitam o fim da vida, mas não consegue, sozinha, tornar a perda compreensível.

A morte infantil evidencia, assim, uma distribuição contemporânea da autoridade sobre o morrer em diferentes planos. A medicina detém a condução técnica, orientando intervenções, diagnósticos e decisões clínicas. Os sujeitos envolvidos, especialmente familiares, participam da dimensão moral das decisões, avaliando sofrimento, dignidade e aceitabilidade da morte. A religião e outras formas de produção simbólica continuam relevantes na elaboração do sentido, oferecendo linguagens capazes de reinscrever a perda em um horizonte mais amplo. Essa configuração não corresponde a uma oposição simples entre campos distintos, mas a uma articulação instável entre formas de saber que respondem a dimensões diferentes do morrer.

Os cuidados paliativos e a bioética tornam essa dinâmica especialmente visível. Ao reconhecerem que o sofrimento humano não pode ser reduzido ao corpo biológico, esses campos introduzem, dentro da medicina, a necessidade de considerar dimensões éticas, relacionais e espirituais. A incorporação da espiritualidade como parte do cuidado não representa um retorno ao modelo religioso pré-moderno, mas a institucionalização de um limite: o reconhecimento de que a autoridade técnica da medicina não esgota a experiência da morte. A medicina continua a conduzir o morrer, mas admite a necessidade de dialogar com outras formas de interpretação.

Dessa forma, podemos compreender a morte, na contemporaneidade, como um fenômeno cuja autoridade é estruturalmente distribuída. A medicalização amplia de maneira significativa a capacidade de intervenção sobre o corpo, mas não elimina a necessidade de inteligibilidade simbólica. A religião, por sua vez, já não detém a condução institucional do morrer, mas permanece como espaço importante de elaboração do sofrimento, da perda e da finitude.

A morte infantil torna essa configuração particularmente nítida, pois expõe, de forma concentrada, a insuficiência de qualquer tentativa de reduzir o morrer a um único regime de saber. Ao mostrar que o controle técnico do processo não implica sua compreensão, ela indica que a autoridade moderna sobre o morrer é, por definição, incompleta. O morrer exige, ao mesmo tempo, condução e sentido, intervenção e



interpretação, decisão e elaboração. É precisamente nessa tensão que se inscreve a experiência contemporânea da morte.

Referências bibliográficas

- ARIÈS, Philippe. *A criança e a vida familiar no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.
- BARBOSA, Patrícia da Costa. *Cuidados paliativos em pediatria: a construção da “boa morte” da criança* (dissertação). Rio de Janeiro (RJ): Universidade Federal do Rio de Janeiro; 2013.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- DEBERT, Guita. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. In: BARROS, Miriam Moraes Lins de. (org.). *Velhice ou terceira idade: estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro: FGV, 1988. p. 49-67.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; LINS DE BARROS, Myriam; PEIXOTO, Clarice (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. p. 51-88.
- JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LIMA, Carlos Vital Tavares Corrêa. *O direito de viver e de morrer*. Portal do Conselho Federal de Medicina, 29 dez. 2009. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/artigos/o-direito-de-viver-e-de-morrer>. Acesso em: 30 abril 2026.
- MENEZES, Rachel. *Em busca da boa morte*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- MENEZES, Rachel. Assistência em saúde a situações terminais: entre práticas médicas e crenças religiosas. *Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde* (RECIIS), v. 4, n. 3, set. 2010. DOI: <https://doi.org/10.3395/reciis.v4i3.661>



MENEZES, Rachel. A construção da “boa morte” em diferentes etapas da vida: reflexões em torno do ideário paliativista para adultos e crianças. *Ciênc. saúde coletiva*, v. 18, n. 9, set. 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000900020>

SAUNDERS, Cicely. *Cuidados paliativos*. São Paulo: Loyola, 2001.

THOMAS, Louis-Vincent. *Antropologia da morte*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.



Matar a morte, esvaziar a vida: a histeria da sobrevivência e a crise de sentido do morrer na sociedade paliativa

Killing death, emptying life: the hysteria of survival and the crisis of the meaning of dying in the palliative society

Diego Rafael da Silva Barros¹
José Antonio Santos de Oliveira²

Resumo: Este artigo analisa a reconfiguração ontológica da morte na contemporaneidade, fundamentando-se na tese de Byung-Chul Han sobre a emergência da "sociedade paliativa". A pesquisa bibliográfica investiga como a "histeria da sobrevivência" e a "algofobia" (medo generalizado da dor) conduzem a uma existência reduzida à dimensão biológica, ou "vida nua", despojada de sentido transcendente. Argumenta-se que a tecnociência contemporânea opera como religião secular, prometendo superação da finitude ao interpretar a morte não como mistério, mas como mero problema técnico a ser resolvido. A pesquisa percorre o processo histórico de desritualização do morrer, descrevendo a transição da "morte domada" para a "morte interdita" e invisibilizada em ambientes hospitalares, onde o falecimento se torna um evento solitário sem narrativa. Discute-se como a perda de rituais coletivos e a nova estética do luto fragmentam a solidariedade comunitária e impedem o encerramento simbólico da vida. Nesse cenário, emerge o "morto-vivo" no "inferno do igual", indivíduos que otimizam a vitalidade, mas permanecem existencialmente desabrigados. Por fim, o texto conclui que a tentativa de "matar a morte" resulta na morte do próprio sentido do viver. Defende-se que a reabilitação da consciência da finitude e a recuperação da dimensão ritualística podem restituir à vida humana sua profundidade simbólica.

Palavras-chave: Desritualização da morte; Histeria da sobrevivência; Instagramificação do luto; Sociedade paliativa; Tecnociência.

Abstract: This article analyzes the ontological reconfiguration of death in contemporary society based on Byung-Chul Han's thesis of the "palliative society." The bibliographical research investigates how the "hysteria of survival" and "algophobia" (the generalized fear of pain) reduce existence to mere biological life, or "bare life," deprived of transcendent meaning. The study argues that contemporary technoscience functions as a secular religion by promising the overcoming of finitude and interpreting death not as mystery, but as a technical problem to be solved. It traces the historical process of the deritualization of dying, describing the transition from "tamed death" to "forbidden death," now hidden within hospital environments where dying becomes a solitary event without narrative meaning. The article also discusses how the loss of collective rituals

¹ Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Sergipe (PPGCR/UFS 2026) e bacharel em teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia do Centro Universitário Adventista de Ensino do Nordeste (SALT/UNIAENE, 2013).

² Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS, 2024), mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da mesma instituição (PPGCR/UFS, 2017) e licenciado em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da UFS (DFL/UFS, 2013).



and the new aesthetics of mourning fragment communal solidarity and prevent the symbolic closure of life. In this context emerges the “living dead” within the “hell of the same”: individuals who optimize vitality while remaining existentially uprooted. Finally, the text concludes that the attempt to “kill death” results in the death of life’s meaning itself.

Keywords: De-ritualization of death; Instagramification of mourning; Palliative society; Survival hysteria; Technoscience.

Introdução

A relação do ser humano com a morte constitui um dos fundamentos mais decisivos de sua organização simbólica, cultural e religiosa. “A morte é tão fundamental e constitutiva que, ao nascer, temos idade suficiente para morrer. A morte não é algo que acontece no fim da vida, mas que nos acompanha sempre com a vida” (Pereira, 2020, p. 312). Ernest Becker (2007, p. 26) posiciona a morte como problema central das religiões e como “verdadeira ‘musa da filosofia’”, afirmando que, desde os primórdios na Grécia até o existencialismo moderno, esta tem sido tema central de debate.

Ao longo da história, como demonstra Philippe Ariès, a relação entre vida e morte foi marcada por uma profunda integração entre o morrer e a vida social. No passado, a morte era esperada no leito doméstico em uma longa cerimônia pública e organizada, na qual todos tinham acesso livre garantido ao quarto do moribundo (Ariès, 2012, p. 39). Assim, nas sociedades pré-modernas, o ato de morrer não apenas era aguardado e reconhecido, mas também ritualizado e dotado de sentido narrativo, constituindo aquilo que o autor denomina “morte domada”. Tal designação é aplicada por Ariès (2012) para descrever o processo de preparação para a morte iminente, onde se organiza a própria despedida da vida tomando-se providências para morrer num processo que é sintetizado na expressão *despoja-se de suas armas* – o descanso do guerreiro. Tal configuração pressupunha a existência de estruturas simbólicas, sobretudo religiosas, capazes de conferir inteligibilidade à finitude.

Entretanto, na modernidade tardia, observa-se uma ruptura significativa com essa tradição. A morte, antes reconhecida e compartilhada, passa a ser progressivamente ocultada, deslocada para espaços institucionais e envolta por um interdito cultural. Ernest Becker, em sua obra *A negação da morte* (2007), postula que a ideia da morte “é uma das molas mestras da atividade humana – atividade destinada a evitar a fatalidade da morte, a vencê-la mediante a negação, de alguma maneira, de que ela seja o destino final do homem” (Becker, 2007, p. 9). Assim, a sociedade ocidental passou a interpretar a morte



como uma ameaça estrutural à subjetividade humana, levando o indivíduo a desenvolver mecanismos simbólicos para encobrir essa realidade.

É nesse horizonte que a reflexão de Byung-Chul Han desponha de modo crítico, ao diagnosticar o surgimento de uma “sociedade paliativa”, caracterizada por uma evitação generalizada de qualquer tipo de dor. Segundo o filósofo sul-coreano, “hoje impera em todo lugar uma *algofobia*” (Han, 2021c, p. 10), uma espécie de medo patológico da dor. Neste cenário, toda negatividade – incluindo a dor e a morte – deve ser eliminada, conduzindo a uma “anestesia permanente” da existência (Han, 2021c, p. 10).

Desta forma, a vida em si passa por um processo de reconfiguração ontológica, e, despojada de qualquer horizonte de sentido transcendente³, é reduzida à sua dimensão puramente biológica – o que Agamben (2010, p. 12) chama de “vida nua” e que Han (2017a, p. 24) também denomina de “mero viver”. Diante disso, a vida é progressivamente reduzida à sua dimensão mais natural, sendo orientada pela lógica da sobrevivência, que se apresenta de modo histórico. Tal “histeria da sobrevivência torna a vida radicalmente impermanente, pois a vida é reduzida a um processo biológico que deve ser otimizado. Ela perde toda dimensão metafísica” (Han, 2021c, p. 36).

Inexoravelmente, na sociedade paliativa, a morte acompanha o compasso da vida e é esvaziada de seu significado transcendente, visto que “a morte pressupõe que a vida seja expressamente encerrada” (Han, 2021b, p. 30). A partir dessa constatação, torna-se possível compreender que o problema não se limita à presença inevitável da morte no horizonte humano, mas diz respeito à forma como a própria vida deixa de oferecer condições simbólicas para o seu encerramento.

Portanto, a tensão entre vida e morte pode ser compreendida não como polos de uma totalidade significativa, mas como dimensões desarticuladas, marcadas pela dificuldade contemporânea de atribuir sentido ao próprio fim.

Vida e morte se vinculam em uma troca simbólica. Uma vez que aquelas práticas culturais que estabilizam a vida se perderam inteiramente, domina a histeria da sobrevivência. Hoje nos parece especialmente

³ Com o termo transcendência definimos a categoria analítica que designa aquilo que ultrapassa a ordem empírica e histórica do mundo, sendo experimentado, interpretado ou construído simbolicamente como realidade última, sagrada ou absolutamente outra. Transcendência, neste sentido, não se limita ao dogma religioso, mas à abertura ao que ultrapassa o eu.



difícil morrer, pois não é mais possível encerrar a vida de modo dotado de sentido (Han, 2021c, p. 36).

É válido salientar que, já há algum tempo, o processo de negação da morte assume uma forma qualitativamente distinta. Não se trata apenas de encobrir a morte por meio de sistemas simbólicos, mas de enfrentá-la por meio de intervenções técnicas, e, por mais radical que pareça, a narrativa sobre a qual se desenvolve este processo é fundamentada sobre a ideia de David Noble da *Religião da tecnologia* (1997). Segundo a premissa de Noble (1997, p. 6), o projeto tecnológico moderno encontra suas raízes em impulsos teológicos, especialmente na aspiração de restaurar, por meio da técnica, a condição divina perdida. Nesse sentido, a tecnociência não é meramente instrumental, mas constitui uma continuidade secularizada de antigos anseios religiosos, orientada pela promessa de transcendência e redenção.

A tecnociência contemporânea, assim compreendida, constitui-se como uma religião secular de salvação, cujo objetivo não é apenas prolongar a vida, mas superar a própria condição humana. Ademais, a partir da introdução de novos critérios de morte (como, por exemplo, a morte cerebral), o morrer em si reforça sua subordinação à autoridade técnico-científica (Barbosa, 2003, p. 37) e passa a operar unicamente dentro de seu domínio.

Em outras palavras, ao prometer o controle total sobre a natureza, a eliminação do sofrimento e a possibilidade de uma existência indefinida (seja biológica ou digital), a tecnociência reconfigura a morte como um problema técnico a ser resolvido. Tal perspectiva radicaliza o movimento descrito por Ariès (2012, p. 213) e Becker (2007, p. 276): se antes a morte era integrada ou simbolicamente negada, agora ela é combatida como um erro de sistema.

Diante desse quadro, o presente artigo propõe examinar, por meio de uma análise bibliográfica a reconfiguração ontológica da morte na contemporaneidade, argumentando que a sociedade paliativa, ao absolutizar a sobrevivência e divinizar a saúde, promove uma transformação profunda na experiência humana. Ao tentar “matar a morte” por meio da tecnociência, essa nova religiosidade secular não apenas esvazia o sentido do morrer, mas compromete a própria possibilidade de uma vida plena, reduzindo-a à mera sobrevivência biológica.



1. Culto à saúde: a morte de Deus e o nascimento da deusa

Na modernidade tardia, o declínio das grandes narrativas metafísicas e a propalada morte de Deus (Nietzsche, 2011, p. 12) não resultaram em um vácuo de crenças, mas na transferência do impulso religioso para o domínio da técnica. Conforme observa David Noble (1997, p. 3), a tecnociência contemporânea não é um projeto puramente secular, mas uma *Religião da Tecnologia* que herdou elementos cristãos de salvação, buscando restaurar a “semelhança divina” e a perfeição perdida do homem através da ciência. Esta mesma, então, reúne os esforços universais para otimizar o ser humano em uma área muito específica: a saúde.

Neste cenário, a saúde não se apresenta apenas como uma área da vida a ser melhorada, mas, sim, cultuada. Nas palavras de Han (2017a, p. 24), “ela é elevada ao patamar de uma ‘grande deusa’”. Sob esta perspectiva, ele ainda argumenta que o *self-tracking*⁴ evoluiu para um culto (Han, 2021c, p. 36). Flávia Santos e Mayllon Oliveira (2021, p. 227) entendem que a prática do *self-tracking* só faz sentido a partir do momento em que a vida se converte em um conjunto de taxas normativas determinado pela ciência biopolítica e que a tecnologia passa a determinar as soluções necessárias para a manutenção homeostática dessa vida. Assim, argumenta Han (2021c, p. 36), “a hipocondria digital, a permanente automedicação com *apps* de saúde e *fitness* degradam a vida a uma função”.

Uma vez que a saúde é divinizada, santifica-se o mero viver e a teologia dá lugar à terapia, ou, então, a terapia torna-se teológica (Han, 2017a, p. 24). Desta maneira, técnicas de otimização assumem o papel da religião tradicional na contraposição à facticidade da morte (Han, 2018a, p. 57). Han (2021c, p. 79) ainda relembra que a saúde, tomada como valor supremo na sociedade paliativa, não possui força dialética para opor-se à dor, e, se lhe falta musculatura para opor-se à dor, quanto mais para fazer frente à morte! Neste caso, a humanidade está claramente diante de uma divindade impotente: “a saúde torna-se autorreferente e se esvazia, tornando-se uma teleologia sem *telos*” (Han, 2017b, p. 26).

⁴ Termo de origem inglesa que poderia ser traduzido como “auto-rastreamento”, também referido como “*self-quantified*” (eu-quantificado) e que se refere ao automonitoramento, registro contínuo da vida (*lifelogging*), análise pessoal e informática pessoal feitos muitas vezes a partir de aplicativos presentes em *smartphones* ou *smartwatches* (Feng, et al, 2021, p. 121).



Ademais, a sociedade paliativa substitui progressivamente essas narrativas por uma nova ortodoxia fundamentada na saúde, na sobrevivência e na performance biológica. O sacerdote cede lugar ao engenheiro; a teologia, à virologia. Isso pôde ser constatado durante a pandemia de Covid-19, quando, segundo Han (2021c, p. 35), “a virologia desapossa a teologia”. Nesta ocasião, os virologistas passaram a ocupar o lugar de intérpretes absolutos da realidade, enquanto a narrativa da ressurreição foi substituída pela ideologia da sobrevivência; a fé, então, degrada-se em irrelevância diante do imperativo sanitário.

Neste sentido, a tecnociência, em sua condição de religião secular, interpreta a vida e, ao mesmo tempo, a sujeita. Por ocasião da pandemia de Covid-19, a título de exemplo, a virologia claramente desapossou a teologia, visto que os virologistas adquiriram o *status* de intérpretes absolutos (Han, 2021c, p. 35). Tais intérpretes analisam a morte a partir de cálculos e números, produzindo dados a partir dela. Assim, quando a vida se metamorfoseia em dados, ela é despida de toda narrativa promotora de sentido: “Ela não é mais o narrável [*Erzählbare*], mas o mensurável [*Messbare*] e o contável [*Zählbare*]” (Han, 2021c, p. 36). Diante disso, “a morte já não tem mais lugar no catálogo de desempenho do mero viver” (Han, 2017a, p. 24).

2. A *desritualização* da morte e a *desnarrativização* da vida

Uma vez que a saúde assume a posição da divindade, a morte (que se configura como o completo estado da ausência de saúde) é esvaziada de todo e qualquer atributo divino. Isso se torna aparente a partir de um processo histórico-sistemático de *desritualização* ao qual o morrer se submete na modernidade tardia. Outrora, a sociedade arcaica interpretava a morte como um aspecto inerente da vida, que só era possível na troca simbólica com a morte (Han, 2021b, p. 52). Diante disso, a religião acaba perdendo influência sobre este campo e, conseqüentemente, perde autoridade sobre o morrer e a morte.

Rubem Alves argumenta que há um esforço por parte da religião na tarefa de tornar a morte uma irmã (Alves, 1999, p. 129). Uma vez que o momento da morte, segundo Harari (2016, p. 35) “era uma experiência metafísica sagrada”, os rituais religiosos preenchem a morte de significado a partir de sua relação com o pós-vida; com “os sepulcros nas mãos dos deuses, a religião obriga a inimiga a se transformar em irmã”



(Alves, 1999, p. 127-128). Contudo, na sociedade paliativa, há um contramovimento capitaneado pela histeria da sobrevivência, no sentido de *desfamiliarizar* a morte com o sentido da vida. Naturalmente, neste contramovimento, a partir do deslocamento da morte do território do sagrado para o biológico, vem à tona uma inédita experiência coletiva de *desritualização* da morte.

Para Han (2021b, p. 7), “rituais são ações simbólicas” [...] visto que a percepção simbólica é constitutiva dos rituais”. Maria Júlia Kovács explica a importância dos rituais mortuários para nosso contexto:

O rito é criado para conferir um sentido ao que nos acontece, à nossa própria morte, e à morte do outro. O rito é próprio do humano; sua ausência é uma ausência de humanidade. Assim, a expressão “morrer como um cão” adquire todo o seu sentido quando nos últimos instantes de um ser humano ou no seu funeral, faltam os gestos, as palavras que tentam conferir um sentido (Kovács, 2003, p. 144).

Em outras palavras, se a morte é posta à parte dos rituais que tradicionalmente a envolviam há um dano no ser humano do que se pode calcular. “Canções fúnebres exorcizarão a morte? Parece que não. Mas elas exorcizam o terror e lançam pelos espaços afora o gemido de protesto e a reticência de esperança” (Alves, 1999, p. 20). Sem os rituais que preencham de significado esse momento de dor, a poesia da vida é anulada e a morte assume o sentido único de tragédia. Sem rituais de morte que permitam uma conclusão narrativa, o morrer torna-se um processo mudo e inoportuno.

Han (2021a, p. 9) argumenta que “rituais e cerimônias são formas de conclusão”, técnicas de fechamento que estruturam a comunidade⁵ e o tempo, tornando o mundo um lugar habitável⁶. Não é de admirar, portanto, que a morte seja tão cercada por cerimônias e rituais ao redor do mundo. “Rituais estabilizam a vida”, escreve Han (2021b, p. 8), chegando a parafrasear Antoine de Saint-Exupéry, ao dizer que “os rituais são na vida o que as coisas são no espaço” (Han, 2021b, p. 8). A vida torna-se, então, uma sequência de momentos presentes sem duração, forçando o sujeito a uma sobrevivência histórica em um tempo sem destino.

⁵ Para Han (2021b, p. 7), os rituais “transmitem e representam todos os valores e ordenamentos que portam uma comunidade. Gera uma comunidade sem comunicação, enquanto hoje predomina uma comunicação sem comunidade”.

⁶ “Rituais podem ser definidos como técnicas simbólicas de encasamento. Transformam o estar-no-mundo em um estar-em-casa. Fazem do mundo um local confiável. São no tempo o que uma habitação é no espaço. Fazem o tempo se tornar habitável” (Han, 2021b, p. 8).



O processo de desritualização da morte na sociedade paliativa é, portanto, caracterizado por uma violenta erradicação dos significados que acompanhavam o morrer. Historicamente, como demonstra Philippe Ariès (2012, p. 84), passamos da "morte domada", um evento público, ritualizado e familiar que perdurou desde a Alta Idade Média, para a "morte interdita", um fenômeno solitário, vergonhoso e medicalizado nos hospitais, que se iniciou na segunda metade do século XIX.

Sem dúvida, encontramos, na origem, um sentimento já expresso na segunda metade do século XIX: aqueles que cercam o moribundo tendem a poupá-lo e a ocultar-lhe a gravidade de seu estado. Admita-se, contudo, que a dissimulação não pode durar muito (exceto em casos extraordinários como no que Mark Twain descreveu, em 1902, em *Wast it heaven or hell?*), o moribundo deve um dia saber, mas nesse momento os parentes não têm mais a coragem cruel de dizer eles próprios a verdade. Em suma, a verdade começa a ser problemática (Ariès, 2012, p. 85).

Neste momento histórico, já encontramos o gene que deu origem à sociedade paliativa e sua *algofobia*. Se na arte platônica, “morrer é, paradoxalmente, se esforçar pelo infinito” e “não configura nenhum não-poder-mais-poder, mas um poder” (Han, 2020, § 114)⁷, em nossos dias, a morte torna-se o objeto de evitação máxima, visto ser ela esvaziada em sobrevivência (Han, 2021c, p. 35). A morte, anteriormente domada, depois interdita, manifesta-se na atualidade como um episódio inoportuno, mudo e sem sentido narrativo⁸.

A desritualização da morte consubstancia-se na rarefacção generalizada do culto da morte, expressa-se em indicadores como aumento de percentagem de incinerações, diminuição dos rituais funerários e da arte mortuária. A decadência da linguagem, ou discurso, sobre a morte, evidenciável na redução clara da representação expressiva da morte na arte e literatura, contrasta com as *ars moriendi* do passado, que funcionavam como uma referência sólida e generalizada da expressão cultural e espiritual da morte (Barbosa, 2003, p. 37).

Anthony Giddens (2002, p. 188) argumenta que sem rituais coletivos, os indivíduos perdem formas estruturadas de lidar com a ansiedade e o luto, uma vez que os ritos comunitários promovem solidariedade e orientam o comportamento nas transições

⁷ Referenciado por parágrafo por conta da fonte consultada se tratar de uma edição e-book sem paginação.

⁸ Ainda que Kovács (2012, p. 176) argumente que, no final do século XX, o movimento dos cuidados paliativos trouxe de volta a possibilidade de reumanização do morrer, diante da tese de Han há de ser sublinhado de que este processo é *apenas uma possibilidade*. Em outras palavras, a sociedade paliativa permanece inimiga da morte em seu comportamento algofóbico



da vida. Assim, a *desritualização* trouxe consigo não apenas uma transformação teológica, mas uma ruptura nas chamadas “técnicas de morte”, isto é, nos dispositivos simbólicos que permitiam ao ser humano integrar a finitude em um horizonte de sentido.

Como resultado do esforço da sociedade paliativa em sua “repulsa aos rituais” (Vaz, 2022, p. 114) por *desritualizar* a morte, deriva-se o processo de *desnarrativização* da vida. Assim, o corolário da vida não-narrada é a morte muda, que deixa de ser “o encerramento da narrativa” e passa a ser inoportuna e sem sentido.

Desvanecem inteiramente também todos aqueles símbolos, narrativas ou rituais que fariam a vida ser mais do que um mero sobreviver. Práticas culturais como o culto aos antepassados dão também aos mortos uma vivacidade. Vida e morte se vinculam em uma troca simbólica. Uma vez que aquelas práticas culturais que estabilizam a vida se perderam inteiramente, domina a histeria da sobrevivência. Hoje nos parece especialmente difícil morrer, pois não é mais possível encerrar a vida de modo dotado de sentido. Ela termina em um tempo inoportuno. Quem não consegue morrer no tempo certo tem de terminar em tempo inoportuno (Han, 2021c, p. 36-37).

Para Vaz (2022, p. 114) “o reclame de Han, com argúcia, detecta uma falta de relações intersubjetivas mediadas pelas dimensões simbólicas do ritual”. Esta relação simbólica é ainda mais diluída a partir de seu deslocamento da cama de casa para o leito do hospital, onde “a medicalização da morte favorece sua desconstrução” (Kovács, 2012, p. 77)⁹. Barbosa (2003, p. 37), por ocasião da publicação de seu estudo “*Pensar a morte nos cuidados de saúde*”, estima que o número de mortes ocorridas em instituições de saúde oscilava entre 70% e 90%. Desta maneira, não se morre mais no seio da família, mas no leito do hospital, em uma batalha exaustiva pela sobrevivência.

Com o avanço da técnica médica, as pessoas sobrevivem, mas podem estar mortas do ponto de vista fenomenológico, já que para sua sobrevivência precisam de máquinas e de outras pessoas que cuidem de todas as suas necessidades básicas. Mantidas nas máquinas, com a consciência rebaixada, vivem morrendo, e não têm oportunidade de realizar as despedidas dos entes queridos (Kovács, 2012, p. 78).

⁹ Obviamente a intervenção hospitalar é em muitos casos a única chance de o paciente ser curado, ou de obter tratamento terapêutico que diminua seu sofrimento na fase final. Entretanto, para efeitos da análise deste trabalho, considera-se que uma parcela significativa dos pacientes, em muitos casos não experienciam o ato de viver o processo de morte (Kovács, 2012, p. 103). Desta maneira, a vivência da morte em si é empobrecida na sociedade paliativa.



É a partir daí que a tecnociência se apropria da morte, quando na sala do hospital esta se torna um fenômeno privado da companhia humana em sua essência e passa a ser enfrentada seguindo protocolos médicos entre máquinas. Todavia, as máquinas não se limitam apenas ao quarto do hospital. Elas agora acompanham a jornada do moribundo em uma espécie de *pós-vida sintética* no ambiente virtual.

Na sociedade paliativa, a morte é sabotada por subterfúgios digitais que lhe conferem continuidade na comunicação de modo que pareça que ela, de fato, nunca ocorreu. O trabalho interdisciplinar de Fusco et al. (2024, p. 4) descreve mecanismos de evitação da realidade da morte como a criação de avatares 3D e *chatbots* controlados por inteligência artificial que replicam uma versão digital de algum falecido através de seus rastros digitais.

Os clones virtuais usam aprendizado de máquina para sintetizar voz, imagens e textos baseados em dados reais da pessoa, criando uma espécie de “presença digital” que desafia as fronteiras entre vida e morte (Fantástico, 2025). Estas versões imortalizadas a partir de dados originam um novo mercado conhecido como *tanatotecnologia*.¹⁰ A nova indústria da imortalidade digital monetiza o luto, oferecendo um paliativo em forma de ente querido digital, transformando a dor em mercadoria através de curtidas e engajamento.

No artigo publicado pelo Fantástico (2025) no portal G1 de notícias, especialistas alertam que essa tecnologia pode dificultar o processo natural de luto, pois tenta reter o falecido e evitar a aceitação de que a vida mudou definitivamente. Isso evidencia a histeria da sobrevivência, potencializada em sua versão digital, propondo uma suavização técnica para o enfrentamento da morte. Desta maneira, a tecnologia cria uma configuração onde a ausência física definitiva é compensada por uma presença virtual acessível e constante (Rosa; Thomaz, 2025, p. § 34) e onde a digitalização desmaterializa a vida em dados (não-coisas) (Han, 2022, p. 11-12).

¹⁰ Por *tanatotecnologia* entende-se o conjunto de dispositivos biomédicos, funerários e digitais mobilizados para controlar, adiar, suavizar ou simbolicamente superar a morte. Incluem-se nesse conceito desde tecnologias de suporte à vida, procedimentos de preservação corporal e intervenções antienvelhecimento até memoriais virtuais, perfis póstumos, inteligências artificiais conversacionais e avatares digitais dos falecidos.



Assim, a tecnociência assume então um papel messiânico, prometendo uma imortalidade digital que converte o humano em um *Inforg*¹¹ (organismo informacional), disponível e controlável. Neste cenário, até mesmo o processo de luto é assimilado em uma nova perspectiva na sociedade paliativa.

3. Da invisibilização à *instagramificação*¹² do luto

De acordo com Rosa e Thomaz (2025, § 12), o luto é, “simultaneamente, processo psíquico, fenômeno social, experiência de estar vivo e prática ritualística. É uma perturbação na ordem psicológica e social que organiza a vida de uma pessoa e de sua comunidade”. Diante disso, os ritos fúnebres, que envolvem o sentimento da perda, servem como um verniz sobre a pele, protegendo o sobrevivente das atrozidades queimaduras do luto (Han, 2021b, p. 18). Todavia, o processo de *desritualização* da morte consequentemente afetou a maneira como o luto é vivenciado na sociedade paliativa.

Para Han (2021b, p. 16), no ritual tradicional do luto, a comunidade é o autêntico sujeito, ou seja, o luto foi feito para ser vivenciado no coletivo. Entretanto, na modernidade tardia, o luto é privatizado. Os rituais funerários foram profundamente transformados no sentido da descrição e ocultação da morte. As manifestações aparentes de luto, portanto, são invisibilizadas, na medida do possível, e, em alguns casos, são suprimidas e até mesmo condenadas. Neste caso, vivenciar os sentimentos resultantes da perda se torna um ato solitário, um choro singular e não coletivo. Han (2020, loc. 389) conclui que “esse chorar singular é o contramovimento daquele trabalho de luto que trabalha pela apropriação e incorporação do outro”.

Ariès (2012, p. 87) aponta que as roupas pretas que simbolizavam outrora o luto caíram em desuso, por exemplo. Ele segue argumentando que “uma dor demasiada visível não inspira pena, mas repugnância” (Ariès, 2012, p. 87). Por isso, as cerimônias tornam-se mais breves e emocionalmente neutras, e, como resultado, a dor também é privatizada:

¹¹ A ideia de *Inforg* é trabalhada por Floridi (2014, p. 94, tradução nossa) que define a humanidade como “organismos informacionais (inforgs), mutuamente conectados e inseridos em um ambiente informacional (a infosfera), que compartilhamos com outros agentes informacionais, tanto naturais quanto artificiais, que também processam informações de forma lógica e autônoma”. Texto original: *informational organisms (inforgs), mutually connected and embedded in an informational environment (the infosphere), which we share with other informational agents, both natural and artificial, that also process information logically and autonomously*.

¹² O fenômeno que aqui denominamos *instagramificação do luto* (em analogia ao termo inglês *instagramification*) refere-se à tendência de moldar a expressão do sofrimento e da memória dos mortos segundo as lógicas estéticas, visuais e algorítmicas das redes sociais.



o luto deixa de ser coletivo e passa a ser vivido de forma silenciosa, solitária e envergonhada. O sobrevivente é, então, coagido a mascarar os seus sentimentos para não ferir a sensibilidade dos outros ou desmoralizar o sistema.

O que Ariès não podia prever é que na sociedade paliativa o luto se deslocaria para o polo oposto: a hiperexposição. Neste movimento, a pandemia operou como um catalisador da *desritualização* enquanto reposicionava o luto para o território do digital. Diante das políticas de *lockdown* durante a pandemia de COVID-19, os rituais físicos de despedida (velórios e enterros) foram impedidos de acontecer, gerando uma espécie de interdição do adeus.

Essa mudança levou à disseminação dos funerais on-line, uma prática que tende a substituir os corpos físicos por “corpos digitais” projetados por meio de telas. O fenômeno das transmissões televisivas ao vivo de cerimônias em homenagem a figuras públicas não é novidade na história moderna. Atualmente, porém, essas transmissões envolvem não apenas celebridades, mas também pessoas comuns. A demanda por esses serviços cresce em razão dos fenômenos migratórios e da dispersão das famílias, especialmente em situações econômicas difíceis ou em emergências, como pandemias, quando se busca evitar aglomerações que possam comprometer a saúde pública, independentemente do acesso à internet (Fusco et al., 2025, p. 2, tradução nossa)¹³.

Na tentativa de aproximar aqueles que estavam obrigatoriamente distantes de ajuntamentos sociais, transmissões ao vivo de funerais e enterros popularizaram-se na internet. A morte, outrora confinada aos cemitérios distantes do convívio dos vivos, agora torna-se “uma experiência exposta, social, compartilhada, global e permanente” (Fusco et al., 2025, p. 2, tradução nossa)¹⁴. A migração da morte e dos seus rituais para ambientes virtuais alterou profundamente tanto a experiência dos enlutados quanto o funcionamento da indústria funerária. A oferta de *velórios on-line* por parte das empresas funerárias permanece como herança da pandemia mesmo sem o imperativo do *lockdown*.

O impacto dos funerais on-line não se restringiu ao campo da indústria, mas também afetou ritos religiosos tradicionais, que, por sua vez, necessitaram de adaptação

¹³ This change has led to the spread of online funerals, a practice that tends to replace physical bodies with “digital bodies” projected through screens. The phenomenon of live television broadcasts of public figure commemorations is not new in modern history. Today, such broadcasts involve not only celebrities but also ordinary individuals. The demand for these services increases due to migratory phenomena and the dispersion of families, especially in difficult economic situations or emergencies such as pandemics, to avoid gatherings that could jeopardize public health, regardless of Internet access.

¹⁴ an exposed, social, shared, global, and perpetual experience.



para plataformas digitais. Macneil et al. (2023, p. 434) narram a experiência de uma *shivá* judaica¹⁵ que necessitou ser adaptada ao ambiente virtual:

Costumes tradicionais da *shivá*, como lavar as mãos, acender velas e cobrir os espelhos, precisaram ser realizados individualmente por cada participante em sua própria casa, em vez de ocorrerem em um espaço compartilhado” (Macneil et al., 2023, p. 434, tradução nossa)¹⁶.

Exemplos como este demonstram como a pandemia acelerou a virtualização das práticas funerárias, criando novas formas de vivenciar o luto e preservar o senso de comunidade mesmo em contextos de isolamento social.

Desta maneira, o luto que outrora era invisível torna-se instagramável. E, para adequar-se a este espetáculo digital, a morte, então, passa a assumir uma nova estética na sociedade paliativa, em uma tentativa de tornar o fenômeno indigesto em algo palatável.

A nova estética do luto é encontrada, por exemplo, nos caixões decorados com Glitter, da empresa *Colourful Coffins*® (trad. *Caixões Coloridos*), do Reino Unido, que oferece uma variedade de 24 cores de *Glitter* aplicado à mão pelos designers da empresa (Colourful Coffins, 2026). Segundo o site da empresa, a iniciativa visa tornar a despedida mais brilhante e celebrar a vida, mas, ao que parece, esta é apenas uma tendência de transformar o funeral em um evento visualmente atraente e positivo, removendo o caráter sombrio da morte.

Outro caso notório da nova estética do luto é protagonizado pela empresa funerária *Go as you please* (tradução: *Parta à sua maneira*), sediada também no Reino Unido, na pequena cidade de Cramlington. A funerária tornou-se famosa por uma hiperpersonalização da experiência mortuária através de uma extensa gama de produtos e serviços. A lista vai desde caixões personalizados com logos de marcas famosas como (Coca-Cola, Lego, Nikon, Bic, etc.), passando por times de futebol, franquias de filmes ou desenhos famosos (como Star Wars, por exemplo) além de músicos e bandas famosas. Além disso, eles criaram caixões com o formato de controles de *videogame*, celular, câmera fotográfica e outros temas, deixando o limite por conta da imaginação do consumidor que está impregnada pelo *branding* das marcas de seu tempo.

¹⁵ *Shivá* é o ritual judaico de sete dias de luto, dedicado à memória do falecido, ao apoio comunitário e ao consolo dos familiares.

¹⁶ *Traditional shiva customs, such as washing hands, lighting candles, and covering mirrors, had to be done by each attendee individually in their own home, rather than in a shared space, however the virtual shiva still provided a sense of closure and connectedness.*

A empresa não limita seu portfólio ao menu de caixões, mas também se oferece para ressignificar a experiência do sepultamento, variando tanto os veículos que transportam o caixão quanto o próprio local do enterro – que não precisa ser necessariamente um cemitério. O site da empresa adota o slogan "Você é o chefe!", sintetizando sua proposta de conceder ao usuário o controle das decisões sobre seus próprios rituais e preferências.

Figura 1 - Caixões decorados da empresa *Go as you please*.



Fonte: Flipar (2023).

Na América Latina, a representação da nova estética mortuária encontra-se na Funerária Alpha e Omega, em El Salvador, que vendeu caixões decorados com o tema da boneca *Barbie*, aproveitando a alta demanda gerada pelo lançamento do filme, em junho de 2023 (Estadão, 2023).

Figura 2 - Caixão decorado com o tema da Barbie em El Salvador



Fonte: Estadão (2023)

Já na Ásia, a designer Mikao Fuse cria caixões ricamente decorados e “fofos” para oferecer uma imersão terapêutica de meditação dentro da urna funerária, com o objetivo de fazer que “o cliente possa encarar a morte de forma ‘alegre’ e menos sombria” (Santos, 2026, § 4). Ainda que o objetivo da experiência *coffin-laying*¹⁷ tenha por objetivo “oferecer às pessoas a chance de experimentar uma ‘morte reversível’ antes que tomem uma decisão definitiva e irreversível” – num país com altas taxas de suicídios – segundo Fuse (apud. Santos, 2026, § 9), a abordagem reforça a ideia do velório instagramável e a nova estética do luto.

Figura 3 - Meditação *coffin-laying* em Chiba, no Japão



Fonte: Santos (2026)

A oferta de caixões coloridos, brilhantes e hiperpersonalizados, bem como de enterros customizados e da meditação *coffin-laying* parecem mais uma maneira de submeter a morte à estética do consumo e à violência da positividade descrita por Han em *Sociedade do Cansaço* (2015, p. 10-12). Neste sentido, hiperpersonalização, por exemplo, sugere que a identidade do indivíduo é reduzida aos seus hobbies e produtos consumidos em vida, esvaziando o sentido transcendente da morte para transformá-la em uma última declaração de marca. Já a meditação *coffin-laying*, proposta pela empresa de Mikao Fuse e oferecida em *spas*, mostra como a finitude humana está sendo reempacotada com a embalagem do *wellness* como um serviço de bem-estar de baixo custo (cerca de US\$ 13 por sessão).

Obviamente, os indivíduos que participam de tais eventos fúnebres são naturalmente convidados pela própria experiência a expor em suas redes sociais imagens deste momento inusitado. Han (2022, p. 70) comenta a atitude dos indivíduos que tiram

¹⁷ Em estudos sobre rituais funerários, *coffin-laying* geralmente se refere ao momento cerimonial em que o caixão é colocado em seu local de repouso final (sepultura, jazigo ou crematório) ou exposto para homenagens.



selfies ao lado de caixões sorrindo para a câmera: “tais *selfies* funerais remetem à ausência de luto”. Ainda que Han esteja falando de caixões comuns e não decorados, seu alerta estende-se a qualquer tipo de suavização instagramável da morte. Na tentativa de desobedecer a imposição de dor que a morte do outro traz consigo, a digitalização do luto é um projeto de escapismo à dor provocada por ele, bem como a tentativa de demonstração de que a partida do outro não dói tanto assim.

Do ponto de vista dos enlutados que sinalizam seu estado postando em seus respectivos perfis em redes sociais, a performance do luto assume contornos de pressão social. Para Riaz e Mustafa (2025, p. 184), os indivíduos exibem sua dor para obter validação (curtidas e comentários), ato que tem potencial para conduzir à comparação social, onde a comunidade digital mede a autenticidade da dor do enlutado pela reação alheia. Utilizando a teoria de Goffman, as autoras ainda explicam que as redes sociais são palcos onde os usuários utilizam seu luto para alinhar-se às expectativas da audiência, esvaziando a experiência subjetiva (Riaz; Mustafa, 2025, p. 180).

No fim das contas, a elaboração digital do luto redundando em um estado de evitação sobre a reflexão do transcendental e metafísico. Esta atitude transgressora em face da morte pode parecer-se com força e resiliência, mas, em um nível mais profundo, é motivada pela carência que busca uma afetividade digitalizada, na forma de curtidas. Han (2018b, p. 60) ressaltou que “a comunicação digital favorece uma descarga *imediata* de afeto” (Han, 2018b, p. 60). Vale salientar que esta descarga imediata é também passageira; ela só dura até o próximo movimento de dedo na tela.

Desta maneira, na era digital, os sentimentos dão lugar aos afetos, que são descargas imediatas e lineares. O luto exige tempo para “chocar o ovo da experiência”, mas a comunicação digital é puramente aditiva e rápida, não admitindo a lentidão necessária para o trabalho de luto.

Encarar o luto em um estado de evitação sobre a reflexão acerca do transcendental e metafísico é uma atitude transgressora que ignora que o verdadeiro luto pressupõe que fomos feridos na morte do outro e que perder alguém também envolve um nível de perda de si mesmo. Em suma, enlutar-se é resistir à *histeria da sobrevivência*. É o ato de aceitar a finitude para recuperar o sentido da *boa vida* contra a mera *vida nua* otimizada pela tecnociência.



4. Mortos-vivos condenados ao inferno do igual

Com a redução da vida aos processos biológicos que devem ser constantemente otimizados, a vida nua é absolutizada. “No cuidado exclusivo com a sobrevivência nos igualamos ao vírus, esse ser morto-vivo que apenas se multiplica, ou seja, sobrevive sem viver” (Han, 2021c, p. 38). Por isso, Han (2021c, p. 61) conclui: “a sociedade paliativa é uma sociedade sem verdade, um inferno do igual”.

O inferno do igual, um conceito importante na obra de Han, descreve a condição da sociedade contemporânea marcada pelo desaparecimento da alteridade e pela expulsão da negatividade. Para o autor, a sociedade atual vive em um estado de excessiva positividade do mundo, em que tudo se torna disponível, consumível e comparável (Han, 2015, p. 6). Tal sociedade da positividade, de onde a negatividade da morte se ausentou, “é uma sociedade do mero viver, dominada pela única preocupação de ‘assegurar a sobrevivência na descontinuidade’” (Han, 2017a, p. 29). Saturada de positividade, então, essa sociedade gera um inferno do igual (Han, 2017a, p. 11).

No inferno do igual, a alteridade (que Han classifica como a estranheza radical do outro) é substituída pela sua variante positiva: a diferença (Han, 2017a, p. 7). Esta suavização do outro é responsável por um nivelamento de tudo. A diluição da alteridade cria sujeitos que investem sua libido em si mesmos, fazendo da sociedade paliativa uma sociedade narcísica (Han, 2017a, p. 7). Diante do desaparecimento do *Outro*, que se torna apenas um espelho do *Eu* ou um objeto de consumo, o luto torna-se impossível, pois o sujeito apenas *vivencia a si mesmo* em tudo o que encontra. Assim, torna-se impossível sentir plenamente a dor da perda do outro.

Como resultado direto da histeria da sobrevivência e da *desritualização* da morte – processos que esvaziam a vida e a morte de sentido – emerge na sociedade paliativa o personagem que protagonizará este enredo: o morto-vivo, habitante do inferno do igual. O “morto-vivo” ou “zumbi do desempenho” de Han pode ser interpretado por meio da tese de Tillich (1992, p. 52) de que a neurose é o meio de evitar o não-ser evitando o ser. Para não encarar a ansiedade da morte, o sujeito da sociedade paliativa retira-se para uma autoafirmação reduzida e limitada. “A vida sem morte e dor não é uma vida humana, mas sim morta-viva. O ser humano se desfaz, a fim de sobreviver” (Han, 2021c, p. 115).

O morto-vivo, então, afirma um eu reduzido para salvar o que resta, o que resulta em sua existência empobrecida do inferno do igual. A vivacidade é suplantada pela



vitalidade, fazendo com que zumbis do Botox, do silicone, da estética, dos músculos e do *fitness* perambularem no inferno do igual (Han, 2017b, p. 94). Para Han (2017a, p. 29), a vivacidade distingue-se da vitalidade ou do mero viver, ao qual falta toda e qualquer negatividade. Em outra ocasião, ele conclui que parece que nos transformamos em zumbis do desempenho e da saúde (Han, 2017b, p. 94). Em suma, aquele que simplesmente sobrevive assemelha-se a um morto-vivo, que é morto demais para viver e vivo demais para morrer (Han, 2017a, p. 29-30) e que alcançará, possivelmente, a imortalidade, mas ao custo de sua vida (Han, 2021c, p. 115).

O filósofo sul-coreano ainda compara os sujeitos de nosso tempo com à tripulação de zumbis do lendário navio Holandês Voador bem como compara a própria sociedade com a nau em si. Segundo ele, a própria embarcação – à semelhança da nossa sociedade – tornou-se um morto-vivo incapaz de viver ou de morrer e, por isso, padece da condenação de vagar eternamente, “anelando por um apocalipse que possa redimi-lo do inferno do igual” (Han, 2017a, p. 30). Sumariamente, a tese de Byung-Chul Han é que apenas a libertação da histeria da sobrevivência seria capaz de pôr fim à condição de morto-vivo predominante na modernidade tardia. Assim, uma vez que fossem “livres para morrer, os homens estariam livres para viver” (Alves, 1999, p. 128).

Para Almeida (2015, p. 78), “a dor pode vir a salvar uma pessoa de uma vida monótona, tediosa”. Se ela estiver certa, a dor, então, seria o novelo que guiaria o indivíduo em direção à saída do labirinto do inferno do igual. Contrariando a lógica paliativa que busca eliminar o desconforto, a perspectiva da resiliência apresentada por Almeida (2015, p. 86) direciona o indivíduo para “um caminho de construção, desconstrução e reconstrução de significados”. Assim, a dor não suprimida, mas integrada à trajetória de vida, atua como um antídoto contra a condição de morto-vivo descrita por Han.

Visto que “o inferno do igual é uma zona de bem-estar paliativa” (Han, 2021c, p. 73), a comunicação digital opera como um poderoso analgésico. Na superfície lisa da tela *touch screen* do *smartphone* o atrito do mundo real se desintegra na coreografia dos dedos velozes que vencem toda possível resistência da realidade. Desta maneira, o mundo digital se torna algo totalmente disponível e adaptado às necessidades individuais, reforçando o individualismo e o controle sobre a experiência da realidade (Han, 2022, p. 43). Portanto, “a *era digital do morto-vivo* é, vista desse modo, nem política nem



metafísica. Ela é, antes, *pós-política* e *pós-metafísica*. A *mera* vida, que deve ser prolongada a todo preço, é sem nascimento e sem morte. O tempo do digital é uma era *pós-natalícia* e *pós-mortal*” (Han, 2018a, p. 60-61, grifos do autor).

O “inferno do igual” é caracterizado pela positividade do mundo, onde o que é sombrio ou doloroso é suavizado. A morte instagramável e o luto como espetáculo público reforçam a condição de morto-vivo, visto que o sofrimento se torna performático e é submetido ao julgamento público. Desta forma, a sociedade encarcerada no inferno do igual expulsa a alteridade e a negatividade para transformar tudo em algo disponível, consumível e comparável.

5. Matando a morte

A modernidade tardia não apenas transformou a relação do ser humano com a morte; ela passou a conceber a própria morte como algo superável. Se outrora a finitude era integrada às grandes narrativas religiosas e metafísicas da existência, hoje ela é reinterpretada sob a lógica técnico-operacional da ciência. O morrer deixa de ser um mistério ontológico e converte-se em uma falha funcional do organismo. Conforme argumenta Yuval Noah Harari (2016, p. 35), “para pessoas modernas a morte é um problema técnico que pode e deve ser resolvido”.

Esta mutação paradigmática está diretamente ligada ao processo de secularização descrito por Habermas (2007, p. 45-46). À medida que ciência e técnica passam a estruturar as instituições sociais, desmoronam-se as antigas legitimações religiosas que organizavam simbolicamente a experiência humana. O desencantamento do mundo, então, dissolve as narrativas tradicionais capazes de conferir inteligibilidade à dor, ao sofrimento e à morte. Assim, questões outrora pertencentes ao domínio da transcendência passam a ser absorvidas pela racionalidade instrumental.

É válido salientar que não se pode pensar que a histeria da sobrevivência e a morte da morte através da otimização da vida na sociedade paliativa acontece acidentalmente, como se dependesse exclusivamente de nossa interação com a tecnociência. Antes, elas têm genealogia filosófica:

Para Rousseau, o que define a humanidade é sua possibilidade de aperfeiçoamento, capacidade de se libertar dos limites naturais (“a natureza do homem é não ter natureza”). Kant introduz a autonomia como fundamento da ética. Nietzsche considerava o ser humano como um animal não fixo, a caminho do *super-homem*. Sartre radicalizou com



seu humanismo existencialista, afirmando que “a existência precede a essência; não existe natureza humana, posto que não existe um Deus para concebê-la” (Pessini, 2017, p. 241).

Nesse sentido, os desafios do presente nada mais são do que efeito digestivo da filosofia pretérita e os pensadores do passado são, em última instância, precursores destes processos aqui descritos.

Como já foi exposto, para Byung-Chul Han é como se a existência estivesse permanentemente em estado de guerra, configurando assim uma sociedade paliativa centrada na lógica da sobrevivência (Han, 2021c, p. 33). Assim, a morte perde o seu mistério a ser revelado e se torna um mero problema técnico a ser superado (Pessini, 2017, p. 242). Isso reposiciona a morte e o morrer no território da tecnocracia. A ânsia tecnocientífica pela conquista da morte acaba por disseminar o sentimento predominante da expectativa tecnocrata representada pelo Dr. Filostrato na obra *Aquela Fortaleza Medonha* de C. S. Lewis:

É para a conquista da morte. Ou para a conquista da vida orgânica, se você preferir. A morte e a vida orgânica são a mesma coisa. É para tirar o Novo homem de dentro daquele casulo de vida orgânica que abrigou a infância da mente. O Novo homem é o homem que não vai morrer, o homem artificial, livre da Natureza. A Natureza é a escada pela qual subimos, mas agora nós a chutamos para longe (Lewis, 2019, p. 234-235).

No fim, tal desprezo pela natureza converte-se em ojeriza à morte, que necessita ser exterminada para que a humanidade possa viver o seu *final feliz*. Isso torna a morte o inimigo último da humanidade e a principal frente na batalha da era tecnológica (Reinke, 2022, p. 162). Sob o paradigma da algofobia, a sociedade contemporânea busca uma anestesia permanente, eliminando a negatividade da morte e tratando-a não como um evento simbólico de encerramento, mas como um *erro de sistema* técnico a ser otimizado ou evitado por meio do *Big Data* e da inteligência artificial. Contudo, essa reestruturação não elimina a necessidade humana de salvação. Antes, desloca-a.

A promessa religiosa de redenção cede lugar à promessa tecnocientífica de prolongamento indefinido da vida. O ideal escatológico da eternidade é substituído pelo projeto biotecnológico da imortalidade. Harari (2016, p. 34) afirma que “no século XXI, é provável que os humanos façam um lance sério para a aquisição da imortalidade”. A luta contra a morte seria, então, apenas a continuação histórica da luta contra a fome e a doença.



Para a humanidade que vivia esmagada entre a sobrevivência biológica e a redenção escatológica, a tecnociência propõe e articula que a sobrevivência biológica é a própria redenção escatológica. Nesse horizonte, a morte perde completamente seu caráter metafísico. Se durante séculos ela foi interpretada como passagem, juízo, redenção ou condenação, agora, reduzida a um defeito técnico do corpo, a morte está sob ameaça de morte. “Humanos morrem devido a alguma falha técnica” (Harari, 2016, p. 36): o coração falha, artérias entopem, células se degeneram. A morte deixa de possuir espessura simbólica e transforma-se em um problema de engenharia biomédica. E, conforme observa Harari (2016, p. 36-37), “todo problema técnico tem uma solução técnica”.

Essa perspectiva produz uma profunda reconfiguração do imaginário religioso. Para Jürgen Habermas, as cosmovisões míticas, religiosas e metafísicas sempre buscaram responder aos problemas centrais da existência humana: “a felicidade e a satisfação, a miséria e a morte” (2007, p. 63). Já para Edgar Morin (1997, p. 88) a morte é tanto catalisadora quanto cristalizadora das mitologias e religiões. O futurista Kurzweil (2006, p. 372, tradução nossa)¹⁸, por outro lado, dá um passo adiante e afirma que “o principal papel da religião tradicional é a racionalização mortífera – isto é, racionalizar a tragédia da morte como uma coisa boa”.

É razoável supor, portanto, que, se a morte é eliminável, então toda estrutura escatológica construída pelas religiões históricas entra em colapso. “Tente imaginar o cristianismo, o islamismo ou o hinduísmo em um mundo sem mortes” (Harari, 2016, p. 35). A hipótese de uma humanidade potencialmente imortal esvazia categorias centrais como céu, inferno, redenção e pós-vida, afinal, grande parte das tradições religiosas estruturou-se precisamente a partir da tentativa de responder ao problema da finitude. Diante disso, o futuro das religiões parece necessitar de ressignificação diante da nova realidade sobre a morte.

É válido salientar que “a morte continua a ser o grande fator extrínseco da existência humana; não pode ser trazida enquanto tal para dentro dos sistemas internamente referidos da modernidade” (Giddens, 2002, p. 150). Enquanto a tecnociência busca eliminar o não-ser (o que é impossível), a coragem autêntica exige aceitar o desespero como um ato de fé, encontrando a potência de ser no próprio

¹⁸ *A primary role of traditional religion is deathist rationalization – that is, rationalizing the tragedy of death as a good Thing.*



reconhecimento da finitude (Tillich, 1992, p. 133). Além disso, “a feitiçaria tecnológica distrai o homem de sua mortalidade, mas ainda não acabou com a morte” (Reinke, 2022, p. 162); esta, ainda é um problema que existe, insiste e persiste.

Nesse sentido, a tentativa contemporânea de “matar a morte” representa a culminância extrema da histeria da sobrevivência. Não se trata mais apenas de negar simbolicamente a morte, conforme apontava Becker (2007), mas de erradicá-la operacionalmente. A técnica assume um papel soteriológico. Laboratórios convertem-se em templos e cientistas em sacerdotes de uma nova religião secular cuja promessa central é a superação da condição humana.

Todavia, paradoxalmente, ao tentar abolir a morte, a modernidade ameaça abolir também aquilo que torna a vida propriamente humana. A exclusão radical da negatividade dissolve o próprio horizonte de sentido da existência. A morte deixa de funcionar como limite estruturante da narrativa da vida. Han (2020, § 134) observa que “o luto trabalha na ressurreição”, isto é, a experiência da perda preserva simbolicamente a continuidade da presença do outro. Na sequência, ele afirma que “é impossível uma despedida absoluta” (Han, 2020, § 134). A morte, ritualizada simbolicamente, mantinha viva uma relação entre ausência e memória, entre finitude e significado, algo completamente diluído na dose analgésica de esperança da sociedade paliativa.

Quando os rituais desaparecem, porém, a existência perde suas formas simbólicas de proteção. “Onde cessam de existir rituais na condição de dispositivos de proteção, a vida está desprotegida por completo” (Han, 2021b, p. 18-19). A sociedade paliativa, incapaz de lidar simbolicamente com a finitude, intensifica ainda mais o desabrigo existencial. Assim, a tentativa de eliminar a morte não conduz à plenitude da vida, mas ao aprofundamento da condição do morto-vivo: uma existência biologicamente prolongada, porém espiritualmente esvaziada. A morte da morte converte-se, portanto, na morte do próprio sentido do viver.

Considerações finais

As reflexões desenvolvidas neste estudo abrem múltiplas possibilidades para pesquisas futuras. Destacam-se especialmente investigações sobre os impactos das tecnologias digitais na experiência do luto, a emergência de novas formas ritualísticas mediadas por inteligência artificial, bem como análises comparativas entre as promessas



escatológicas das tradições religiosas e os projetos tecnocientíficos de superação da morte. Também se mostram promissores estudos que articulem a crítica da sociedade paliativa de Byung-Chul Han com autores como Ernest Becker, Martin Heidegger e Paul Tillich, aprofundando a compreensão da finitude como condição antropológica fundamental da produção de sentido. Por fim, pesquisas empíricas sobre a *desritualização* da morte em contextos religiosos e seculares podem contribuir para avaliar em que medida a erosão das mediações simbólicas contemporâneas intensifica o desamparo existencial característico da modernidade tardia.

A sociedade paliativa transforma a sobrevivência em valor absoluto. Paradoxalmente, ao tentar eliminar a morte, a sociedade contemporânea corre o risco de eliminar, simultaneamente, também a profundidade simbólica da vida, produzindo vazio, ansiedade e perda de sentido. Além disso, corre-se o risco de perder precisamente aquilo que torna a vida humana mais do que mera permanência biológica. Uma existência prolongada não é necessariamente uma existência dotada de sentido. A finitude não é apenas um limite biológico da existência, mas uma condição estrutural da experiência humana de sentido.

Do que adianta prolongar biologicamente a vida enquanto se empobrece simbolicamente a existência? A negação radical da morte produz não liberdade plena, mas ansiedade permanente. Assim, quanto mais a sociedade paliativa tenta eliminar a morte, mais ela esvazia a experiência da vida. E, quanto mais ela torna rituais caducos, mais isso se torna perceptível.

Frente à *desritualização* da morte e à *instagramificação* do luto, nos encontramos diante de um horizonte nebuloso. Uma vez que os rituais não apenas organizavam socialmente a morte, mas protegiam simbolicamente o indivíduo do colapso do sentido, há grande perigo em relegar tais rituais ao ostracismo. Em outras palavras, os ritos de morte são mais que mera tradição antiga, são estrutura antropológica de elaboração da finitude. Desta forma, temos, nos rituais, a representação simbólica de que a morte não seria apenas algo a ser eliminado, mas algo que estrutura memória, coletividade, responsabilidade e transcendência. Fatalmente, uma sociedade incapaz de ritualizar a morte torna-se incapaz de suportar a negatividade da existência.

É provável que aqueles que quiserem sobreviver à histeria da sobrevivência, terão que reabilitar a consciência de que o *não-ser* é parte integrante do próprio ser, como



demonstra Tillich (1992, p. 132). Em contraposição à *amortalidade* técnica, apenas o desabuso dos sonhos de transcendência digital pode levar a humanidade a abraçar a existência terrena e a alteridade que nos fere e nos faz humanos.

A tentativa de matar a morte ao transformá-la em um espetáculo brilhante, um produto personalizado, um clone algorítmico ou uma terapia de relaxamento, esvazia a vida do peso existencial e do caráter ritualístico do adeus. Uma sociedade incapaz de morrer simbolicamente torna-se também incapaz de viver plenamente. A negação radical da morte produz não uma humanidade mais livre, mas uma existência cada vez mais ansiosa, acelerada e espiritualmente desabrigada. Não é difícil perceber, então, que a tentativa de aniquilar a morte impulsiona a humanidade para o assassinato da transcendência e isso reduziria a existência à mera matéria. Uma sociedade sem transcendência tende a absolutizar a imanência – e a absolutização da imanência transforma a sobrevivência em religião.

Finalmente, a sociedade paliativa intenta remover negatividade, dor, silêncio, e luto, mas, ao fazer isso, remove também profundidade simbólica. A tentativa contemporânea de neutralizar a morte produz indivíduos cada vez mais protegidos biologicamente e, simultaneamente, mais desamparados existencialmente. Talvez o que precise ser compreendido é que a morte não é apenas aquilo que encerra a vida; ela também é aquilo que confere densidade ao viver.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ALMEIDA, Tatiene Ciribelli Santos. Espiritualidade e resiliência: enfrentamento em situações de luto. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, p. 72-91, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26807>. Acesso em: 15 maio 2026

ALVES, Rubem. *O que é religião?* 15. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BARBOSA, António. Pensar a morte nos cuidados de saúde. *Análise Social*, Lisboa, v. 38, n. 166, p. 35-49, 2003. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/analisesocial/article/view/35569/24734>. Acesso em: 2 maio 2026.



BECKER, Ernest. *A negação da morte*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

COLOURFUL COFINS. *Glitter Coffins*. Disponível em:
<https://www.colourfulcoffins.com/glitter-coffins.htm>. Acesso em: 12 de maio de 2026.

ESTADÃO. *Barbie: funerária em El Salvador oferece caixões cor-de-rosa temáticos da boneca*. 7 ago. 2023. Disponível em:
<https://www.estadao.com.br/internacional/funeraria-el-salvador-caixao-cor-de-rosa-barbie-boneca-nprei/> Acesso em: 12 de maio de 2026.

FANTÁSTICO. Luto na era digital: empresas criam inteligência artificial que permite conversar com quem já partiu. *G1*, 6 jul. 2025. Disponível em:
<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2025/07/06/luto-na-era-digital-empresas-criam-inteligencia-artificial-que-permite-conversar-com-quem-ja-partiu.ghtml>. Acesso em: 21 jun. 2026.

FENG, Shan; MÄNTYMÄKI, Matti; DHIR, Amandeep; SALMELA Hannu. How Self-tracking and the Quantified Self Promote Health and Well-being: Systematic Review. *Journal of Medical Internet Research*, v. 23, n. 9, e25171, p. 120-140, 2021. Disponível em: <https://www.jmir.org/2021/9/e25171>. Acesso em: 2 de maio de 2026.

FLIPAR. Funerária cria caixões personalizados ao estilo do ‘cliente’. *R7 Entretenimento*, 8 jun. 2023. Disponível em:
<https://entretenimento.r7.com/vivaavida/flipar/funeraria-cria-caixoes-personalizados-ao-estilo-do-cliente-02072023/>. Acesso em: 2 de maio de 2026.

FLORIDI, Luciano. *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FUSCO, Roberta; CILIBERTI, Rosagemma; LICATA, Marta; PICOZZI, Mario. Ritual and mourning in the digital era: between virtual technology and ethical controversies. *Acta Biomedica Atenei Parmensis*, v. 95, n. 3, e2024120, p. 1-8, 2024. DOI: 10.23750/abm.v95i3.15994. Disponível em:
<https://www.mattioli1885journals.com/index.php/actabiomedica/article/view/15994>. Acesso em: 21 abr. 2026.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2007.

HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Vozes, 2017a.

HAN, Byung-Chul. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*. Petrópolis: Vozes, 2021a.

HAN, Byung-Chul. *Morte e alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2020. E-book.



HAN, Byung-Chul. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*. Petrópolis: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes, 2018a.

HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Petrópolis: Vozes, 2021b.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Ayinê, 2018b.

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

HAN, Byung-Chul. *Sociedade paliativa: a dor hoje*. Petrópolis: Vozes, 2021c.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Petrópolis: Vozes, 2017b.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KOVÁCS, Maria Júlia. *Educação para a morte: temas e reflexões*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo/FAPESP, 2012.

KURZWEIL, Ray. *The singularity is near: When humans transcend biology*. New York: Penguin, 2006.

LEWIS, Clive. S. *Aquela fortaleza medonha*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

MACNEIL, Andie; FINDLAY, Blythe; BIMMAN, Rennie; HOCKING, Taylor BARCLAY, Tali; HO, Jacqueline. Exploring the Use of Virtual Funerals during the COVID-19 Pandemic: A Scoping Review. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, v. 88, n. 2, p. 425-448, 2023. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/00302228211045288>. Acesso em: 21 de junho de 2026.

MORIN, Edgar. *O Método I: a Natureza da Natureza*. Mem-Martins, Portugal: Europa América, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NOBLE, David F. *The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention*. New York: Knopf, 1997.

PEREIRA, Gerson Odilon. *Tanatologia: desmistificando a morte e o morrer*. São Paulo: Sarvier, 2020.



PESSINI, Leo. Bioética, humanismo e pós-humanismo no século XXI: em busca de um novo ser humano? In: HOSSNE, Willian S.; PESSINI, Leo; Barchifontaine Christian de P. de (org). *Bioética no século XXI: anseios, receios e devaneios*. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 217-260.

REINKE, Tony. *Deus, tecnologia e a vida cristã*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2022.

RIAZ, Farwa; MUSTAFA, Ayesha. Digital mourning and the evolution of grief: a review of social media's role in shaping contemporary bereavement practices. *Scholars Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*, v. 13, n. 7, p. 179-186, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.36347/sjahss.2025.v13i07.008>. Acesso em 21 de junho de 2026.

ROSA, Gabriela Kovacs M.; THOMAZ, Lucas. R. *Luto na era digital: a interferência da tecnologia no luto contemporâneo*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Psicologia) – Centro Universitário UNA, Belo Horizonte, 2025. Disponível em: <https://repositorio.animaeducacao.com.br/handle/ANIMA/58640>. Acesso em: 2 de maio de 2026.

SANTOS, Camila. Terapia inusitada: meditar dentro de caixão vira "trend" entre jovens. *Metrópoles*, 3 mar. 2026. Disponível em: <https://www.metropoles.com/vida-e-estilo/terapia-inusitada-meditar-dentro-de-caixao-vira-trend-entre-jovens>. Acesso em: 15 de maio de 2026.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 5. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VAZ, Lúcio. Rituais em Desaparecimento. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S. l.], v. 27, n. 1, p. 113–117, 2022. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v27i1p113-117. Disponível em: <https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/193025>. Acesso em: 2 maio. 2026.



A morte da morte de Deus: do diagnóstico onto-teo-lógico de Heidegger à ontologia não dual do *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya

The Death of the *death of God*: from Heidegger's onto-theological diagnosis to the non-dual ontology of Śaṅkarācārya's *Advaita Vedānta*

Isabela Barros Ribeiro¹

Pablo Duílio Martins Barbosa da Silva²

Resumo: Este artigo investiga a *morte de Deus* e a emergência de paradigmas pós-teístas como diagnósticos situados na tradição ocidental. Inicialmente, analisam-se os aforismos selecionados de Nietzsche sobre o colapso do Deus-fundamento, garantia absoluta de verdade e sentido. Em seguida, aprofunda-se esse diagnóstico mediante a leitura de Heidegger sobre a constituição *onto-teo-lógica* da metafísica, na qual o divino é reduzido à figura técnica de *causa sui*. A partir desse horizonte, o texto realiza um movimento crítico-comparativo examinando os limites da universalização do pós-teísmo. Argumenta-se que, ao se considerar o *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya, o Absoluto (*Brahman*) é concebido como um substrato não-dual e esclarecedor (*adhiṣṭhāna*), e não como um ente supremo no topo de uma hierarquia. Diferente do modelo onto-teo-lógico ocidental, a razão no *Vedānta* assume um papel instrumental e negativo voltado à libertação (*mokṣa*). Conclui-se que a crise do teísmo metafísico, embora decisiva para a trajetória intelectual europeia, não constitui um horizonte universal obrigatório para todas as tradições. O pós-teísmo deve ser compreendido, portanto, como um diagnóstico historicamente localizado.

Palavras-chave: Pós-teísmo; Heidegger; Nietzsche; Śaṅkarācārya; Advaita Vedānta.

Abstract: This article investigates the *death of God* and the emergence of post-theistic paradigms as situated diagnostics within the Western tradition. It begins by analyzing selected aphorisms of Friedrich Nietzsche concerning the collapse of God as the ultimate ground of truth and meaning. The discussion is then deepened through Martin Heidegger's interpretation of the onto-theological constitution of metaphysics, in which the divine is reduced to the technical figure of *causa sui*. From this perspective, the paper develops a critical-comparative movement to examine the limits of the universalizing post-theism. Focusing on the *Advaita Vedānta* of Śaṅkarācārya, it argues that the Absolute (*Brahman*) is understood not as a supreme being within a metaphysical hierarchy, but as a non-dual ground of intelligibility (*adhiṣṭhāna*). Unlike the Western onto-theological framework, reason in *Vedānta* plays a primarily instrumental and apophatic role oriented toward liberation (*mokṣa*). The article concludes that the crisis of metaphysical theism, although decisive for the trajectory of modern European thought, cannot be treated as a universally binding horizon for all

¹ Graduação em Filosofia. Mestra em Ciência da Religião. Doutoranda em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: barrosribeiro.isabela@estudante.ufjf.br

² Graduação em Ciências Humanas. Mestre em Ciência da Religião. Doutorando em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: pablo.silva@ufjf.br



traditions. Post-theism should therefore be understood as a historically localized diagnostic rather than a universal condition.

Keywords: Death of God; Onto-theology; Advaita Vedānta; Non-duality; Post-theism.

Introdução

A discussão contemporânea acerca de um paradigma pós-teísta costuma se apresentar como resposta à crise da linguagem do teísmo metafísico, isto é, à perda de plausibilidade de certos modos clássicos de afirmar Deus como fundamento último do Real, do conhecimento e da normatividade. Nesse contexto, a filosofia europeia contemporânea oferece dois marcos decisivos: a proclamação nietzschiana da *morte de Deus*, enquanto diagnóstico cultural e epistêmico do esgotamento de um fundamento transcendente e incognoscível (Nietzsche, 2001, p. 147); e a leitura heideggeriana segundo a qual esse esgotamento se torna inteligível quando se expõe a estrutura própria da metafísica ocidental, caracterizada por sua constituição *onto-teo-lógica*, isto é, pela tendência a pensar simultaneamente o ente em geral e seu fundamento supremo (Heidegger, 2018, p. 392).

A crítica nietzschiana e a virada ontológica proposta por Heidegger dirigem-se, em grande medida, às estruturas fundamentais da metafísica moderna, cuja formulação paradigmática encontra-se na filosofia crítica de Kant. Este exerceu influência decisiva na tradição filosófica ocidental ao delimitar o âmbito e as condições de possibilidade do conhecimento por meio da *razão pura*. Em sua análise transcendental, Kant sustenta que o conhecimento humano é constituído pelas formas *a priori* da sensibilidade e pelas categorias do entendimento, conseqüentemente, o sujeito não tem acesso à coisa em si (*númeno*), mas apenas aos fenômenos, isto é, aos objetos tal como aparecem sob as condições estruturais da experiência.

Desse modo, instaura-se, um dilema para a própria razão, que se autoflagela ao requerer de si mesma a compreensão de um fundamento capaz de conferir unidade e inteligibilidade à totalidade dos fenômenos, embora permaneça limitada ao domínio da experiência possível. Portanto, o fundamento último do Real, tradicionalmente nomeado como Deus pela teologia metafísica, permanece apenas como limite ou horizonte regulativo do pensamento, isto é, como aquilo que orienta a razão em sua busca de totalidade sem jamais se oferecer como objeto plenamente cognoscível.



Transportando esse dilema para o campo da moral, tem-se que a única possibilidade de efetivação do bem supremo encontra-se intrinsecamente vinculada às ideias da razão — Deus, a imortalidade da alma e a liberdade —, as quais, segundo Kant, podem apenas ser postuladas como exigências práticas da razão, a fim de satisfazer sua necessidade de unidade e fundamentação, embora pertençam a uma ordem que permanece incognoscível. O próprio filósofo reconhece em *A religião nos limites da simples razão* (1793) que o princípio do Bem

tem na razão humana a sua realidade objetiva inteiramente bem fundada, embora subjetivamente jamais se pudesse esperar de boa vontade dos homens que eles se decidiram a trabalhar em concórdia em ordem a tal fim (Kant, 2008, p. 101).

Justamente nesse ponto delineia-se um abismo difícil de habitar, pois o sujeito substancialmente autárquico, privado de fundamento ontológico na totalidade e incapaz de alcançar o incondicionado por meio da razão — seu mais nobre recurso cognitivo —, vê-se diante da dificuldade de produzir princípios universais capazes de orientar sua ação e seu estar-no-mundo.

O mundo torna-se, então, um solo infértil para a realização da felicidade, pois a razão não encontra, na ordem fenomênica, uma conexão plenamente inteligível entre as causalidades que permita assegurar a correspondência necessária entre virtude e felicidade. Ainda que a lei moral torne a humanidade digna de ser feliz, nada na experiência garante que a felicidade decorra efetivamente da virtude. Nesse sentido, o bem supremo aparece, em Kant, como um horizonte no qual virtude e felicidade deveriam convergir, embora tal convergência permaneça continuamente adiada para o ser racional finito.

Esse abismo foi denunciado de modo particularmente agudo por Nietzsche e pela literatura ocidental pós-nietzschiana em geral. Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), o filósofo indaga: “o mundo-verdade... inacessível? Pelo menos não alcançado em caso algum. Logo desconhecido. Por isso nem consola, nem salva, nem obriga a nada; como pode obrigar a algo uma coisa desconhecida?” (Nietzsche, 2006, p. 24).

A interpretação desse diagnóstico recebe um aprofundamento decisivo em Martin Heidegger, para quem a crítica nietzschiana não representa simplesmente a superação da metafísica, mas antes a consumação de seu próprio destino histórico. Segundo Heidegger, a tradição filosófica ocidental estruturou-se como uma metafísica



onto-teo-lógica, isto é, como a sistematização discursiva sobre o fundamento do ente em sua totalidade e um princípio supremo capaz de garantir sua inteligibilidade última. Em suas palavras:

A metafísica é *onto-teo-logia*. Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois o caráter *onto-teo-lógico* da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na *onto-teo-logia*, a unidade ainda impensada da essência da metafísica. Esta essência da metafísica permanece, entretanto, para o pensamento ainda sempre o mais digno de ser pensado, enquanto ele não corta arbitrariamente, e por isso de maneira anti-históricas, o diálogo com sua tradição, que nos é dada como destino (Heidegger, 2018, p. 392).

A crítica heideggeriana dirige-se, assim, menos à ideia de Deus enquanto conteúdo teológico particular do que à própria estrutura metafísica que, ao longo da tradição ocidental, subordinou o ser à lógica do fundamento e da inteligibilidade absoluta. Nesse horizonte, a metafísica culminaria historicamente na filosofia de Hegel, para quem a totalidade do Real torna-se plenamente reconciliável no movimento autorreflexivo do Espírito Absoluto. É precisamente nesse contexto que Heidegger estabelece sua distinção decisiva em relação a Hegel:

Para Hegel o objeto do pensamento é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para nós o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente. Expresso com mais rigor: para Hegel o objeto do pensamento é o pensamento absoluto como conceito absoluto. Para nós o objeto do pensamento, designado provisoriamente, é a diferença enquanto diferença (Heidegger, 2018, p. 389).

A partir dessa distinção, Heidegger interpreta a história da metafísica ocidental como o progressivo esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Desde sua origem, a metafísica teria buscado compreender o ser a partir de um ente supremo, de um fundamento absoluto ou de uma presença plenamente inteligível capaz de assegurar unidade à totalidade do Real. Em Hegel, esse movimento alcançaria sua formulação extrema, na medida em que a diferença entre ser e ente tende a ser absorvida na auto-mediação do conceito. “O mesmo, porém, não é o igual. No igual a diversidade desaparece. No mesmo a diversidade se manifesta” (Heidegger, 2018, p. 388). Enquanto



a metafísica procura reduzir a alteridade do ser à identidade do fundamento, Heidegger busca pensar precisamente a diferença que permanece irreduzível à representação conceitual.

A crise moderna do fundamento — manifesta tanto no dualismo kantiano entre fenômeno e *númeno* quanto na denúncia nietzschiana da *morte de Deus* — revelaria, nesse contexto, não um acontecimento exterior à tradição metafísica, mas o esgotamento interno de sua própria lógica constitutiva. O colapso do fundamento transcendente não significaria apenas a perda de determinada imagem teológica de Deus, mas a desintegração da própria estrutura *onto-teo-lógica* que sustentava a articulação entre verdade, fundamento e totalidade. Desse modo, a oscilação moderna entre a postulação de um fundamento último incognoscível e a ameaça permanente do niilismo corresponderia ao derradeiro movimento da metafísica ocidental diante do esvaziamento de seus próprios pressupostos históricos.

Acrescenta-se ainda que evocar o pensamento de Nietzsche é abrir uma janela para repensar o legado metafísico ocidental que, em sua tentativa de domesticar o vir-a-ser, acaba criando uma moral que castra os instintos, os desejos, as paixões e a vontade de potência. Obviamente, Nietzsche não tem uma visão positiva sobre as tradições orientais, talvez pela influência marcante da leitura de Arthur Schopenhauer sobre essas tradições, especialmente sobre o budismo. Ainda assim, a leitura de Nietzsche sobre o budismo é menos negativa do que aquela dirigida ao cristianismo. Em *O Anticristo* (1895), ele afirma que tanto o cristianismo quanto o budismo são religiões niilistas, ou religiões da *décadence*. No entanto, “o budismo não promete, mas cumpre; o cristianismo promete tudo, mas nada cumpre” (Nietzsche, 1997, p. 43).

Esse contraste torna-se particularmente relevante para a presente investigação, na medida em que o diagnóstico nietzschiano acerca do esgotamento da metafísica ocidental abre espaço para reconsiderar outras formas de articulação entre realidade, verdade e experiência religiosa. Nesse sentido, o diálogo com tradições filosófico-religiosas da Índia pode oferecer ferramentas conceituais alternativas para pensar a linguagem religiosa para além dos pressupostos onto-teológicos do teísmo clássico, contribuindo para as discussões contemporâneas sobre linguagens pós-teístas.

Entretanto, a transição do diagnóstico ocidental para um paradigma pós-teísta supostamente universal exige cuidado metodológico. Não se deve converter uma crise



específica do Ocidente em uma regra válida para todas as tradições religiosas e filosóficas, como se todas as experiências do sagrado estivessem destinadas a ruir sob o mesmo sistema teísta-metafísico. A presente investigação parte do contraste entre, de um lado, o evento interpretativo delineado por Nietzsche e, de outro, o esclarecimento estrutural proposto por Heidegger, para sustentar que a crise do teísmo metafísico é inseparável da história específica da metafísica ocidental. Nesse sentido, o pós-teísmo aparece como nomenclatura para uma transformação localizada e não como uma etapa necessária das religiões e das filosofias.

A fim de testar o alcance desse diagnóstico, direciona-se o problema para o contexto filosófico-religioso indiano, em especial para a tradição do *Advaita Vedānta*³ de Śaṅkarācārya⁴. O objetivo não é negar a existência de formas teístas na Índia, mas examinar se o núcleo crítico mobilizado por Nietzsche e Heidegger, isto é, a dissolução do Deus-metafísico enquanto fundamento do ente é, de fato, transferível como horizonte interpretativo. A hipótese defendida é que tal transferência se mostra limitada: no *Advaita Vedānta*, a realidade última não se deixa reduzir ao esquema do *ente supremo* incognoscível, e isso altera decisivamente o sentido da crise diagnosticada. Desse modo, pretende-se mostrar que o pós-teísmo não é universal, mas sim um diagnóstico que depende do contexto histórico entre linguagem, metafísica e teísmo no Ocidente.

1. A crise do teísmo metafísico e o horizonte pós-teísta: Nietzsche e Heidegger

Nos aforismos 124 e 125 de *A Gaia Ciência*, Friedrich Nietzsche apresenta de forma paradigmática o célebre anúncio da *morte de Deus*, formulado na figura do *louco* que, em plena praça pública, proclama que “Deus está morto” (Nietzsche, 2001, p. 147). Longe de constituir uma simples declaração ateísta ou uma negação da existência de Deus em sentido estritamente teológico, o enunciado deve ser compreendido como um diagnóstico histórico-filosófico acerca da crise das estruturas metafísicas que sustentaram, durante séculos, o horizonte de sentido da cultura ocidental. A morte de Deus indica, nesse contexto, o colapso progressivo da crença em um fundamento absoluto capaz de garantir a verdade, a ordem do mundo e a legitimidade dos valores. O aspecto mais inquietante desse anúncio reside no fato de que aqueles que ouvem o louco

³ A transliteração das palavras em sânscrito citadas neste artigo segue o IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*).

⁴ *Advaita Vedānta* é uma das seis escolas hermenêuticas (*darśanas*) da tradição védica.



ainda não compreendem plenamente a magnitude do acontecimento: embora tenham sido eles próprios os responsáveis por matar Deus, isto é, por corroer as bases da crença metafísica através do desenvolvimento da racionalidade crítica, ainda não se deram conta das consequências desse gesto.

A radicalidade do diagnóstico nietzschiano torna-se ainda mais evidente quando se consideram os aforismos 343 e 344, nos quais o filósofo explora as implicações epistemológicas e culturais da morte de Deus. No aforismo 343, Nietzsche observa que o desaparecimento do horizonte metafísico tradicional inaugura uma situação inédita para o pensamento ocidental: a humanidade encontra-se diante de um *mar aberto*, isto é, diante de um campo de possibilidades ainda não plenamente compreendido (Nietzsche, 2001, p. 147-148). Se, por um lado, a morte de Deus dissolve o fundamento último que sustentava a ordem dos valores e da verdade, por outro, ela abre a possibilidade para novas criações de sentido.

A crise da metafísica pode ser então pensada não apenas como perda ou dissolução de fundamentos, mas também como a abertura de um campo de possibilidades para o surgimento de novas formas de pensamento e de novas configurações de valores. É precisamente nesse horizonte que se inscrevem as chamadas *narrativas pós-teístas*⁵. Em vez de simplesmente negar a tradição teísta ou substituí-la por um ateísmo dogmático, tais perspectivas procuram repensar a relação entre sentido, transcendência e experiência humana para além da estrutura metafísica que, durante séculos, vinculou a ideia de Deus a um fundamento absoluto do ser e da verdade. Nesse sentido, o diagnóstico da *morte de Deus* formulado por Friedrich Nietzsche não apenas descreve o colapso de um determinado horizonte religioso-metafísico, mas também inaugura o espaço no qual novas interpretações e projetos de sentido tornam-se pensáveis.

⁵ Por *narrativas pós-teístas* entendem-se formas de interpretação da realidade, da religião e da existência humana que procuram ultrapassar o paradigma teísta clássico, isto é, a concepção de um Deus pessoal, transcendente e fundamento absoluto do ser e da moral. Em vez de organizarem o sentido último da existência a partir de uma instância divina suprema, essas narrativas tendem a enfatizar a historicidade, a linguagem, a experiência simbólica, a imanência ou a pluralidade de sentidos. Nesse horizonte, autores como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e diversos pensadores contemporâneos interpretam a *morte de Deus* não apenas como negação religiosa, mas como a dissolução do fundamento metafísico absoluto que estruturava a tradição ocidental. O termo *pós-teísta*, contudo, não implica necessariamente ateísmo, podendo também designar tentativas de reformular a espiritualidade e o discurso religioso para além das categorias tradicionais do teísmo metafísico.



Contudo, essa abertura não ocorre livre de tensões. No aforismo 344, Nietzsche dirige sua crítica à própria confiança moderna na ciência, mostrando que mesmo a pretensão de um conhecimento rigorosamente científico ainda repousa sobre pressupostos herdados da tradição metafísica. Segundo o filósofo, a crença na verdade como valor supremo — pressuposto que sustenta a atividade científica — encontra suas raízes em um antigo ideal moral que remonta, em última instância, à herança platônico-cristã. A vontade de verdade, frequentemente apresentada como expressão de neutralidade racional, revela-se, assim, como um compromisso axiológico (Nietzsche, 2001, p. 235-236).

Desse modo, Nietzsche sugere que a crise inaugurada pela morte de Deus não atinge apenas a teologia ou a metafísica clássica, mas alcança também as próprias formas modernas de racionalidade. A ciência, que muitas vezes é proclamada como a superação da religião, continua, paradoxalmente, a operar dentro de um horizonte axiológico herdado da tradição que pretende superar. O que está em jogo, portanto, não é apenas o desaparecimento de uma crença religiosa, mas a necessidade de interrogar os próprios fundamentos daquilo que a cultura moderna reconhece como verdade. A tarefa filosófica que emerge dessa situação consiste, então, em enfrentar as consequências desse acontecimento e em explorar as possibilidades abertas por esse novo horizonte histórico.

Se a crítica de Friedrich Nietzsche expõe o caráter historicamente condicionado da crença na verdade e no fundamento absoluto, o passo seguinte consistirá em perguntar pelo próprio solo conceitual que tornou possível tal crença ao longo da tradição ocidental. É precisamente nesse ponto que a interpretação filosófica de Martin Heidegger adquire relevância decisiva. À luz do pensamento heideggeriano, o diagnóstico elaborado por Nietzsche sobre a *morte de Deus* não deve ser compreendido apenas como um acontecimento cultural, mas como o sintoma mais visível de um processo muito mais profundo: o esgotamento interno da metafísica ocidental.

O texto *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica* (1957), de Martin Heidegger, desenvolve uma investigação sobre a estrutura fundamental da metafísica ocidental por meio de um diálogo crítico com o pensamento de Hegel. Heidegger enfatiza que, na filosofia hegeliana, o objeto próprio do pensamento filosófico é o próprio pensamento em sua autorrealização plena, culminando na ideia de Espírito



Absoluto, momento em que o pensamento alcança a consciência plena de si mesmo ao longo do desenvolvimento dialético da história da filosofia. Heidegger, entretanto, desloca essa perspectiva ao afirmar que o objeto de seu pensar não é a totalidade autorreflexiva do pensamento, mas a diferença enquanto diferença, isto é, a distinção fundamental entre ser e ente (Heidegger, 2018, p. 389). Ao fazê-lo, ele procura evidenciar aquilo que a tradição metafísica, segundo sua leitura, teria sistematicamente deixado impensado.

Nesse contexto, Heidegger contrapõe ao movimento dialético hegeliano — caracterizado pela *Aufhebung*⁶ — o que denomina “passo de volta” (Heidegger, 2018, p. 389). Esse gesto filosófico não deve ser entendido como um retorno nostálgico aos pré-socráticos, mas como um movimento crítico que visa recuar em relação à própria metafísica para tornar visível sua estrutura constitutiva. Trata-se de uma tentativa de alcançar o âmbito daquilo que Heidegger chama de *Austrag*, frequentemente traduzido como *decisão* ou *desdobramento*, no qual o ser simultaneamente se manifesta e se retrai. O *passo de volta* busca, portanto, abrir um espaço de pensamento no qual se torne possível interrogar a metafísica a partir de seu próprio fundamento não tematizado.

É nesse horizonte que Heidegger formula sua tese de que a metafísica ocidental possui uma constituição *onto-teo-lógica*. Ela é ontológica na medida em que se ocupa do ente enquanto ente, procurando determinar aquilo que é comum a todos os entes. Contudo, ela é igualmente teológica, pois busca compreender o ente em sua totalidade a partir de um fundamento supremo que funcione como princípio unificador de tudo o que existe (Heidegger, 2018, p. 394). Assim, ao procurar o *logos* ou a razão última dos entes, a metafísica acaba por instaurar uma estrutura na qual o fundamento supremo assume inevitavelmente um caráter divino (Heidegger, 2018, p. 395).

Disso emerge a figura de Deus como *causa sui*, conceito central da metafísica moderna. Para Heidegger, esse *Deus da filosofia* não corresponde à experiência religiosa do divino, mas a um princípio técnico-metafísico que funciona como fundamento último no sistema discursivo sobre o Real. Diante desse Deus concebido como causa de si mesmo, afirma Heidegger, não é possível nem rezar nem sacrificar, pois ele se encontra reduzido a um conceito funcional dentro de uma estrutura racional de fundamentação (Heidegger, 2018, p. 394-395). Paradoxalmente, Heidegger sugere

⁶ A categoria hegeliana da *Aufhebung*, ponto terminal do processo triádico e ponto de partida para o movimento em direção de nova síntese, geralmente traduzida por supressão.



que um pensamento capaz de abandonar esse Deus metafísico pode abrir a possibilidade de uma relação mais genuína e espontânea com o divino. Em suas palavras:

A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem cair de joelhos por temor, nem pode, diante desse Deus, tocar música e dançar. Tendo isso em conta, o pensamento ateu que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino (Heidegger, 2018, p. 399).

Por fim, Heidegger sustenta que toda a tradição metafísica se move sob o signo do esquecimento da diferença ontológica. Ao reduzir o ser a um ente supremo ou a uma propriedade geral dos entes, a metafísica obscurece a distinção fundamental entre ser e ente que torna possível qualquer experiência de manifestação do Real. Essa problemática se articula diretamente com a questão da linguagem. “A dificuldade está na linguagem” (Heidegger, 2018, p. 400). Segundo o filósofo, a linguagem filosófica ocidental está profundamente marcada pelas categorias metafísicas de substância, sujeito e fundamento, o que dificulta a tentativa de pensar o ser fora desses esquemas conceituais sedimentados. Desse modo, a crítica heideggeriana à metafísica envolve também uma crítica às formas tradicionais de linguagem filosófica, que tendem a reconduzir o pensamento ao horizonte ontoteológico, mesmo quando se tenta superá-lo. Pensar o ser exigiria, portanto, uma transformação do próprio modo de dizer filosófico, capaz de abrir espaço para aquilo que a linguagem metafísica tradicional permanece incapaz de expressar plenamente.

Assim, a tensão constitutiva da razão moderna torna-se particularmente visível: embora reconheça os limites de seu conhecimento objetivo, ela não abdica da busca por uma totalidade última de sentido, produzindo um movimento reflexivo no qual se vê constantemente reconduzida ao confronto com os limites de sua própria pretensão fundacional — cenário a partir do qual emergem, no debate contemporâneo, as tentativas de reformular a linguagem em chave pós-teísta.

É nesse quadro hermenêutico que a reflexão de Heidegger pode ser colocada em diálogo com Nietzsche. Para Heidegger, o Deus cuja morte é anunciada corresponde, sobretudo, ao Deus da metafísica ocidental, isto é, ao princípio supremo concebido como fundamento do ente. Tal estrutura, que Heidegger descreve como *onto-teo-lógica*, caracteriza a metafísica por buscar simultaneamente determinar o ente



enquanto ente e fundamentar a totalidade do Real em um princípio último. Nesse contexto, Deus surge na tradição filosófica como *causa sui* (Heidegger, 2018, p. 399), isto é, como fundamento absoluto capaz de explicar a si mesmo e a tudo o que existe. A morte desse Deus indicaria, portanto, o esgotamento histórico do modelo metafísico de fundamentação e linguagem que orientou o pensamento ocidental.

Assim, o anúncio da morte de Deus pode ser interpretado como o momento extremo de um processo no qual a própria metafísica chega ao seu limite histórico, abrindo a questão acerca da possibilidade de um pensamento que já não se organize a partir da exigência de um fundamento último. Nesse enquadramento, a dificuldade se estende também à linguagem filosófica, profundamente moldada pelas categorias metafísicas tradicionais. Pensar após a morte de Deus exigiria, portanto, não apenas uma crítica dos fundamentos da metafísica, mas também uma transformação do próprio modo de dizer filosófico, capaz de enfrentar a experiência de um mundo no qual o fundamento absoluto já não pode ser simplesmente pressuposto.

2. Religião e filosofia na Índia e a ontologia não-dual no *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya

A análise desenvolvida até aqui mostrou que o diagnóstico da crise do teísmo metafísico, formulado por Friedrich Nietzsche e posteriormente reinterpretado por Martin Heidegger, encontra-se profundamente vinculado à história conceitual da metafísica ocidental. Em Nietzsche, a célebre afirmação da *morte de Deus* indica o colapso do horizonte cultural no qual Deus funcionava como garantia última da verdade, da moral e do sentido do mundo. Heidegger, por sua vez, interpreta esse acontecimento como expressão do esgotamento de uma estrutura mais profunda do pensamento ocidental, caracterizada pela constituição *onto-teo-lógica* da metafísica.

Se tal diagnóstico emerge do interior dessa trajetória filosófica específica, torna-se então necessário perguntar em que medida ele pode ser generalizado como descrição da experiência religiosa em sentido amplo. Com esse objetivo, a presente seção desloca o foco da análise para o contexto filosófico-religioso indiano, examinando até que ponto categorias como *teísmo*, *crise do teísmo* ou *pós-teísmo* mantêm sua pertinência quando confrontadas com tradições nas quais o absoluto é concebido segundo horizontes conceituais distintos.



A consideração do contexto filosófico-religioso indiano exige, antes de tudo, reconhecer a especificidade histórica e conceitual que caracteriza esse horizonte. Diferentemente do desenvolvimento relativamente mais homogêneo do teísmo na tradição ocidental — em especial das vertentes do Cristianismo —, a religiosidade indiana constitui-se como um campo plural de iconografias, práticas, textualidades e hermenêuticas que dificilmente pode ser reduzido a uma única formulação teológica ou a um sistema dogmático centralizado. Como afirma Flood:

[...] o hinduísmo não possui um fundador histórico, como é o caso de muitas outras religiões mundiais; não possui um sistema unificado de crenças, codificado num credo ou declaração de fé; não possui um único sistema soteriológico; e, por fim, não possui uma autoridade ou estrutura burocrática centralizadora (Flood, 2014, p. 26-27).

Outro ponto a ser observado é a compreensão da relação entre religião e filosofia na Índia que requer uma ruptura com os modelos de análise herdados da tradição ocidental. Diferentemente do contexto moderno europeu, em que religião e filosofia se tornaram campos autônomos e, por vezes, antagônicos, o universo indiano se caracteriza por uma profunda integração entre ambos. Como observa Loundo (2022, p. 15), no contexto indiano, religião e filosofia são conceitos que, na prática, se entrelaçam de forma orgânica dentro de um mesmo empreendimento soteriológico. Isso significa que, para o pensamento indiano, não se trata de tomar a religião por objeto da filosofia, ou a filosofia por crítica da religião, mas de perceber que ambas se constituem como dimensões de uma única busca pelo conhecimento da verdade.

Nesse sentido, a filosofia não emerge como uma especulação abstrata desvinculada da vida, mas como elaboração conceitual e hermenêutica dessas práticas e narrativas. Trata-se, em última análise, de um exercício de reflexão que não perde de vista seu objetivo prático: a libertação do sofrimento existencial (*duḥkha*). Loundo explicita esse ponto em uma formulação precisa:

É nesse contexto que se situa, portanto, a filosofia indiana dos Upaniṣads: ao invés de uma ‘filosofia da religião’ trata-se, acima de tudo, de uma filosofia na religião, i.e., um empreendimento racional que constitui, de fato e de direito, a etapa derradeira desta última (Loundo, 2025, p. 38).

Essa filosofia intrínseca à religião não busca apenas conhecer conceitualmente a realidade, mas transformar existencialmente a condição humana. Ainda segundo



Loundo, “trata-se, a um só tempo, de um projeto cognitivo e soteriológico, que conduz diretamente à realização do *summum bonum* da existência” (Loundo, 2025, p. 39). Isso significa que a filosofia indiana não é definida unicamente em termos metafísicos, mas sobretudo como um caminho sistemático e teleológico rumo à realização plena da existência (*mokṣa*). Nesse sentido, diferentemente do desenvolvimento relativamente unificado do teísmo na tradição ocidental, o horizonte religioso indiano caracteriza-se por uma pluralidade estrutural de concepções ontológicas sobre o Real.

Nesse amplo horizonte filosófico-religioso, duas matrizes textuais exercem papel particularmente decisivo na configuração histórica das tradições indianas: de um lado, a tradição védica, ancorada nos *Vedas* e em seu desenvolvimento hermenêutico dos *Upaniṣads*; de outro, o vasto universo das tradições tântricas, que se ancoram na interpretação das textualidades dos *Purāṇas* e no cânon dos *Tantras*.

Longe de constituírem sistemas mutuamente excludentes, essas matrizes frequentemente se entrelaçam ao longo da história do pensamento indiano, dando origem a diferentes correntes devocionais e filosóficas. Nesse contexto, a experiência do divino assume múltiplas expressões teológicas, como se observa nas tradições do *Vaiṣṇavismo*, centradas na devoção a *Viṣṇu* e suas manifestações plenas (*avatāras*); do *Śaivismo*, que toma *Śiva* como realidade suprema; do *Śaktismo*, no qual a realidade última é compreendida como a Deusa (*Śakti*); e do *Smārtismo*, cuja orientação filosófica, especialmente em sua vertente *advaita*, compreende o fundamento último da realidade como o *Brahman* impessoal.

A coexistência dessas diferentes teologias dentro de um mesmo universo religioso indica que a experiência do sagrado não se organiza necessariamente em torno de uma única formulação metafísica do divino. Em vez disso, o horizonte indiano caracteriza-se pela possibilidade de múltiplas interpretações do Absoluto, nas quais diferentes figuras divinas podem funcionar como mediações simbólicas e devocionais de uma realidade última cuja natureza permanece aberta a diversas elaborações filosóficas e teológicas. Trata-se de um contexto onde a pluralidade de linguagens co-existe e funciona como aberturas diferentes de horizontes de acesso à compreensão da realidade.

No seio dessa pluralidade religioso-filosófica, a tradição *Vedānta* (lit. parte derradeira dos *Vedas*) ocupa posição central como um dos principais esforços de



reflexão filosófica sobre o Absoluto. Fundamentada sobretudo na textualidade dos *Upaniṣads*, essa tradição iniciática procura, por meio de um aprofundamento filosófico sobre pedagogias aplicadas em um primeiro nível propedêutico, elaborar a natureza última da realidade. Importa notar, contudo, que o próprio *Vedānta* não constitui um sistema filosófico homogêneo. Ao longo da história da filosofia indiana desenvolveram-se diferentes interpretações dos *Upaniṣads*, entre as quais se destacam as escolas *Dvaita*, *Viśiṣṭādvaita* e *Advaita*, cada uma propondo uma compreensão distinta da relação entre o Absoluto e os entes. Essa diversidade interna evidencia novamente que mesmo no âmbito da reflexão filosófica não se encontra uma única concepção da totalidade. De acordo com Loundo (2022), as escolas soteriológicas do *Vedānta* são seis, a saber:

- (i) não dualidade radical (*kevalādvaita*) de Śaṅkarācārya (sec. VIII);
- (ii) não dualidade qualificada (*viśiṣṭādvaita*) de Rāmānujācārya (sec. XI);
- (iii) dualidade [em dependência absoluta] (*dvaita*) de Mādhvācārya (sec. XII);
- (iv) dualidade e não-dualidade [simultâneas] (*dvaitādvaita*) de Nimbārkaācārya (sec. XII);
- (v) não-dualidade pura (*suddhādvaita*) de Vallabhācārya (sec. XV);
- (vi) inconcebível dualidade e não-dualidade [simultâneas] (*acintyabhedābheda*) de Caitanya Mahāprabhu (1486 1534) (Loundo, 2022, p. 125).

Dentre essas escolas védicas, a formulação de uma ontologia radicalmente não-dual defendida por Śaṅkarācārya — principal representante da escola filosófica *Advaita Vedānta* — ocupa lugar singular na história da filosofia indiana. Fundado na hermenêutica dos *Upaniṣads*, do *Brahmasūtra* e do *Bhagavad Gītā*, o *Advaita Vedānta* propõe uma compreensão do Absoluto que não se organiza segundo a lógica da dualidade entre criador e criação, nem segundo a estrutura de um Deus concebido como ente supremo e *causa sui*. A reflexão de Śaṅkarācārya dirige-se antes à elucidação da Realidade Última (*Brahman*) compreendida como esclarecimento ontológico da não-dualidade (*advaita*), cuja natureza não pode ser esgotada por categorias ordinárias. Nesse horizonte, a questão central não é a afirmação de um Deus metafísico como ente supremo e *causa sui*, mas o reconhecimento da não-diferença entre o substrato não-dual do “eu” (*ātman* ou Si-mesmo) e o substrato não-dual da Totalidade (*Brahman* ou Absoluto)⁷.

⁷ O termo sânscrito para substrato é *adhiṣṭhāna*. O vocábulo compõe-se do prefixo *adhi-* (sobre) e do substantivo *sthāna* (lugar, estância), derivado da raiz $\sqrt{\text{sthā}}$ [*tiṣṭhati*] (permanecer, estar firme, assentar-se). Assim, *adhiṣṭhāna* nomeia aquilo sobre o qual algo se coloca e se sustenta: a base imutável sobre a



Nessa perspectiva, o Absoluto (*Brahman*), além de não ser personificado, também não é apresentado como um ente supremo e *causa sui* dotado de atributos ontológicos positivos que o colocariam no ápice de uma hierarquia de entes. Ao contrário, a tradição *Advaita Vedānta* caracteriza o conceito de *Brahman* como realidade absoluta que não pode ser esgotada por determinações conceituais, sendo frequentemente descrito por meio de fórmulas apofáticas ou indicativas. A designação de *Brahman*, tal qual aparece no *Taittirīa Upaniṣad*⁸, por exemplo, como sendo de natureza Existência-Consciência-Infinitude (*sat-cit-ananta*) não pretende definir uma substância metafísica nos parâmetros da ontologia clássica, mas apontar para uma realidade que não se esgota nas distinções ordinárias entre sujeito e objeto, causa e efeito, transcendência e imanência. Śaṅkarācārya, ao comentar essa passagem, observa que se tratam de atributos indicativos (*lakṣya*) e não denotativos (*vācya*) (Śaṅkarācārya, 1983, 2.2.1., p. 670-1). Dessa maneira, *Brahman* não é entendido como um ente supremo e *causa sui*, mas como o esclarecimento ontológico do Real e de suas formas de manifestação.

No *Brahmasūtrabhāṣya*, obra considerada como principal comentário filosófico de Śaṅkarācārya, o filósofo formula o diagnóstico existencial de que toda experiência na condição humana que resulta em sofrimento está marcada por uma ignorância (*avidyā*) inata que se manifesta como sobreposição entre *eu* e *não-eu*, isto é, pela superimposição de atributos que conduz ao erro cognitivo fundamental denominado *adhyāsa*. O ponto fulcral da soteriologia apresentada por Śaṅkarācārya é a libertação definitiva desse sofrimento, que é causado unicamente pelo erro cognitivo responsável por levar o sujeito a ignorar sua verdadeira natureza. Dessa maneira, se o sofrimento é causado por uma ignorância que se manifesta em um erro de percepção da realidade, então a proposta soteriológica do *Vedānta* é a aplicação de um método racional — método dos *Upaniṣads* — capaz de corrigir esse erro. Nesse sentido, a razão torna-se fundamentalmente soteriológica; ela assume um papel instrumental

qual ocorre a superimposição (*adhyāsa*) de atributos erroneamente percebidos. Diferente do conceito de fundamento da metafísica ocidental, que Heidegger identifica como *causa sui* que explica a totalidade dos entes, o *adhiṣṭhāna* no *Advaita Vedānta* não é uma causa eficiente que produz um efeito, mas a própria condição de possibilidade que esclarece e sustenta a experiência de tudo o que se manifesta, sem ser esgotado por ela. Assim, *Brahman* como substrato não atua como um *ente supremo* no ápice de uma hierarquia, mas como a realidade não-dual que torna possível o próprio aparecer do real.

⁸ *satyam jñānam ānantam brahma* (Taittirīya Upaniṣad, 1983, 2.2.1., p. 662).



esclarecedor da concepção errônea que se tem sobre *Brahman*, sem precisar instaurar nada de novo como criação ou recriação discursiva do Real.

Essa natureza estritamente instrumental e negativa da razão no *Advaita Vedānta* é aprofundada por Loundo (2022), que identifica no projeto *upaniśádico* uma disciplina que recusa a estruturação de uma metafísica positiva em favor de uma eficácia soteriológica:

Ao elaborar, em minúcia, a postulação de Śāṅkarācārya segunda a qual os Upaniṣads constituem um “conhecimento/ensinamento secreto” (*rahasya-upadeśa*), Saraswati desenvolve uma espécie de mistagogia apofática que consagra o projeto upaniśádico como uma disciplina racional rigorosa entendida como (i) um “estratagemas da imaginação” (*kalpitopāya*), aceitável apenas em função de seus resultados, a saber; (ii) a realização existencial (*anubhava*), i.e., a Libertação (*mokṣa*) definitiva do sofrimento (Loundo, 2011, p. 94). Desse modo, Saraswati sustenta que as palavras de Śāṅkarācārya, refletindo fielmente os princípios *upaniśádicos*, são essencialmente palavras de instrução, sem implicações epistemológicas positivas *per se*. Qualquer tentativa de extrair deles uma metafísica, uma cosmologia, uma psicologia ou qualquer outra forma de filosofia especulativa (*svamati*) está condenada a constituir um perigoso mal-entendido. O que, então, emerge como quintessência do projeto *upaniśádico* de reflexão racional sistemática é seu estrito caráter negativo, sintetizado na seguinte máxima de Śāṅkarācārya: 'Os sábios, conhecedores dos textos sagrados, afirmam que a validade (dos textos) deriva, exclusivamente, da eliminação [dos erros sobre *ātman*/Brahman]' (Śāṅkarācārya, 1983f, 2.32, p. 446). Em outras palavras, os Upaniṣads são chamados de *pramāṇa* (“meio de conhecimento”) não por revelarem objetiva e positivamente a verdade do Si-Mesmo (*ātman*), mas por removerem os erros conatos sobre sua natureza (Loundo, 2022, p. 61-62).

Dessa forma, se a validade dos textos e da própria razão reside exclusivamente na eliminação das superimposições errôneas, a filosofia de Śāṅkarācārya deixa de ser uma teoria sobre o real para se tornar uma estratégia de desidentificação. Essa virada metodológica é o que impede, em última instância, que *Brahman* seja capturado como um conceito funcional ou uma *causa sui*: o ensinamento não visa fundamentar o Absoluto, mas desobstruir a visão do sujeito ignorante. Desse modo, a arquitetura desse projeto cognitivo-soteriológico encontra sua tradução prática em uma gramática específica de negação.

O fundamento operacional do método dos *Upaniṣads* é designado pela linguagem. A fórmula semântica conhecida como *neti neti* (não é isso, não é aquilo) e



mais especificamente por *adhyaropa-apavāda* (superimposição[pedagógica]-retração). Nesse quadro, dois eixos se destacam como nervura de operacionalidade: i) um movimento em que se admite, por necessidade pedagógica, certas formulações orientadoras — como se fossem descrições suficientes para, em seguida, retraí-las quando já cumpriram sua função, impedindo que o sujeito ignorante transforme o provisório em dogma e apenas substitua uma fixação por outra; ii) uma fórmula de desidentificação progressiva que visa, ao invés de um esvaziamento da experiência, impedir que qualquer conteúdo (corpo, funções vitais, mente, intelecto, papéis, memórias, razão) se imponha como definição última do Absoluto.

Do ponto de vista operacional, esse percurso se explicita em dois movimentos dialéticos. Num primeiro momento, o mestre introduz uma caracterização provisória (*adhyaropa*) do si-mesmo (*ātman*) com a finalidade de negar identificações circunstanciais e equivocadas do buscador (Negação A). Em seguida, o próprio enquadramento pedagógico é retirado (*apavāda*), para que o ensinamento não se consolide como verdade conceitual final (Negação B). Essa dinâmica de negação sistemática assegura que o Absoluto não seja capturado por fixações dogmáticas e conduz o pensamento discursivo até seu limite interno — limite que, no vocabulário da tradição, se reconhece como silêncio (*mauna*).

Tecnicamente, esse processo se constitui como uma análise das denominadas grandes sentenças dos *Upaniṣads*, tais como *tat tvam asi* (Tu [*ātman*] és Isso [*Brahman*]). Isso envolve, num primeiro momento, a purificação dos significados (*padārtha śodhana*) dos termos *tat* (Isso) e *tvam* (Tu), separadamente, visando à eliminação das identificações e das limitações projetadas. Posteriormente, os termos já depurados são postos em aposição sintática (*samānādhikaraṇa*) no interior desse enunciado. Contudo, em vez de se produzir uma síntese de dois polos, o que ocorre é uma exclusão mútua de atributos. O caráter remoto do Absoluto (*Brahman*), de um lado, e o caráter limitador/sofredor do indivíduo, do outro, anulam-se simultaneamente, conduzindo ao reconhecimento da não-diferença ontológica (*abheda*) pela via da negação da negação que dissolve, no próprio ato, os instrumentos conceituais do ensino.

A aplicação desse método racional em um contexto pedagógico tradicional — restrito a discípulos iniciados e conduzido por mestres que já percorreram o caminho soteriológico — permite a eliminação imediata do erro perceptivo que gera o



sofrimento. Nesse cenário, a razão opera de forma autônoma, sem fundamentação divina; ela conduz o sujeito ao reconhecimento da não-diferença absoluta entre o substrato do *eu* (*ātman*) e o substrato da Totalidade (*Brahman*).

Essa análise possui consequências importantes para o debate em torno da chamada crise do teísmo. Se, como argumenta Martin Heidegger, a metafísica ocidental caracteriza-se por sua constituição *onto-teo-lógica*, isto é, pela tendência a pensar o fundamento do ente como um ente supremo e *causa sui*, então a crítica dirigida a esse modelo não atinge necessariamente tradições nas quais o Absoluto não é concebido nesses termos.

No caso do *Advaita Vedānta*, a realidade última não se configura como Deus no sentido de um fundamento ontológico, em termos autárquicos e substantivos, situado no ápice da ordem dos entes, mas como um princípio não-dual que constitui o substrato possibilitador e o esclarecimento ontológico da própria estrutura do aparecer.

Nesse contexto, quando o diagnóstico de Nietzsche, segundo o qual Deus está morto, é compreendido como o colapso histórico do Deus-metafísico, torna-se possível reconhecer que tal crise descreve sobretudo uma transformação interna à trajetória da metafísica ocidental. A leitura de Heidegger contribui para esclarecer esse ponto ao mostrar que o Deus cuja morte se anuncia corresponde, em grande medida, ao Deus da estrutura *onto-teo-lógica* da metafísica, isto é, ao princípio supremo concebido como fundamento do ente enquanto ente. Assim, a crise diagnosticada por Nietzsche e reinterpretada por Heidegger não se aplica automaticamente a tradições filosófico-religiosas cujo modo de conceber o Absoluto não se organiza segundo o esquema do ente supremo ou da causa última.

Ao mesmo tempo, essa crítica ao Deus da metafísica não se limita a um gesto puramente negativo. Ao expor os limites históricos da linguagem ontoteológica que estruturou o pensamento ocidental, tanto Nietzsche quanto Heidegger acabam abrindo, ainda que indiretamente, um espaço hermenêutico no qual outras formas de pensar a relação entre realidade, verdade, linguagem e experiência religiosa podem se tornar filosoficamente visíveis. Nesse sentido, o deslocamento contemporâneo em direção a linguagens pós-teístas pode também favorecer um diálogo mais amplo com tradições filosófico-religiosas, como aquelas desenvolvidas no contexto indiano, nas quais a



realidade última é pensada para além da figura de um ente supremo ou *causa sui* e para além dos pressupostos modernos dos ocidentais.

Outro elemento crucial para compreender a dinamicidade da tradição religioso-filosófica no contexto indiano é a rigorosidade do método de transmissão do conhecimento por meio da relação entre mestre e discípulo. Diferentemente dos modelos religiosos mais centrados na fixação doutrinária, essa estrutura pedagógica enfatiza a dimensão interpretativa, dialógica e experiencial dos ensinamentos filosóficos. O conhecimento doutrinário é sempre transmitido no interior de uma linhagem viva de ensino, na qual o processo de compreensão envolve a aplicação de um método consagrado pela sua eficácia soteriológica no aqui e agora. Tal método envolve não apenas estudos exegéticos, mas também orientações sistemáticas de práticas de aprofundamento e aplicação hermenêutica.

Essa forma de transmissão possui implicações importantes para a estabilidade histórica da tradição. Uma vez que o conhecimento religioso e filosófico é preservado por meio de linhagens hermenêuticas vivas, sua continuidade não depende exclusivamente da manutenção de um sistema metafísico único ou de uma coerência doutrinária fixa. Ao contrário, a tradição se sustenta por meio de um processo contínuo de ensino, interpretação e ações morais e rituais, no qual textos, comentários e experiências são constantemente rearticulados no interior da relação pedagógica. Nesse contexto, a vitalidade da tradição se vincula à permanência de uma estrutura formativa capaz de renovar e reinterpretar o seu próprio legado ao longo do tempo.

Considerados em conjunto, os elementos apresentados permitem delinear alguns limites importantes para a universalização do diagnóstico da crise do teísmo. Em primeiro lugar, a pluralidade de concepções do Absoluto no interior das religiões e filosofias do hinduísmo indica que a experiência religiosa não se organiza necessariamente em torno de uma única formulação teológica ou metafísica. Em segundo lugar, a reflexão filosófica do *Vedānta*, particularmente na formulação não-dual do *Advaita Vedānta* do Śaṅkarācārya, apresenta uma concepção do Absoluto que não corresponde ao modelo do ente supremo e *causa sui* característico da metafísica ocidental.

Por fim, a centralidade mestre-discípulo (*guru-śiṣya-paramparā*) evidencia que a continuidade da tradição religiosa não depende exclusivamente da estabilidade de



um sistema doutrinário, mas de um processo pedagógico e interpretativo. Esses três aspectos sugerem que a chamada crise do teísmo, tal como formulada no contexto da filosofia europeia moderna, não se manifesta necessariamente nos mesmos termos quando considerada à luz da tradição filosófico-religiosa indiana.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu situar o diagnóstico contemporâneo da chamada crise do teísmo metafísico dentro de seu horizonte histórico-filosófico próprio. Partindo da leitura de Friedrich Nietzsche e de sua interpretação por Martin Heidegger, tornou-se possível mostrar que aquilo que frequentemente se apresenta como uma transformação universal da experiência religiosa corresponde, em grande medida, ao esgotamento interno de uma estrutura específica do pensamento ocidental: a metafísica em sua constituição *onto-teo-lógica*.

Em Nietzsche, a proclamação da *morte de Deus* deve ser compreendida não apenas como uma negação teórica da existência de Deus. Trata-se antes de um diagnóstico cultural acerca do colapso do horizonte metafísico que, durante séculos, sustentou a inteligibilidade do mundo ocidental. A figura de Deus funcionava como garantia última da verdade, da moral e da ordem do Real. O desaparecimento progressivo dessa função revela que a modernidade se encontrava diante da dissolução do fundamento que organizava seu próprio sistema de valores.

Heidegger, por sua vez, radicaliza esse diagnóstico ao reinscrevê-lo na própria estrutura da metafísica ocidental. Segundo sua interpretação, a tradição filosófica do Ocidente caracterizou-se por uma constituição *onto-teo-lógica*: ao buscar compreender o ente enquanto ente, a metafísica acabou por postular simultaneamente um fundamento supremo capaz de garantir a inteligibilidade da totalidade do Real. Nesse contexto, Deus foi progressivamente pensado como causa última, ou *causa sui*, assumindo o papel de princípio racional de fundamentação. A crise moderna do teísmo metafísico aparece, assim, como o sintoma histórico do esgotamento dessa estrutura conceitual.

A partir desse duplo horizonte — o diagnóstico cultural formulado por Nietzsche e a análise estrutural proposta por Heidegger — tornou-se possível compreender de que maneira o discurso contemporâneo sobre o pós-teísmo se insere no interior de um processo histórico específico. O pós-teísmo, nesse contexto, pode ser



entendido como uma tentativa de reformular a linguagem religiosa após o colapso do modelo metafísico clássico, procurando pensar a experiência do sagrado para além da figura de um Deus concebido como ente supremo e *causa sui*.

Entretanto, a análise desenvolvida neste trabalho procurou também evidenciar os limites de uma universalização desse diagnóstico. A crise descrita por Nietzsche e reinterpretada por Heidegger não corresponde necessariamente a uma transformação universal da experiência religiosa, mas antes a um acontecimento situado em uma determinada trajetória intelectual. Ao deslocar a discussão para o contexto das tradições filosófico-religiosas indianas, tornou-se possível perceber que os pressupostos conceituais que estruturaram o teísmo metafísico ocidental não se apresentam necessariamente da mesma maneira em outros horizontes culturais.

O exame da tradição do *Advaita Vedānta* permitiu ilustrar de forma particularmente clara esse deslocamento conceitual. Na formulação não-dual do pensamento de Śaṅkarācārya, o Absoluto (*Brahman*) não é concebido como um ente supremo situado no ápice de uma hierarquia ôntica, nem como uma causa primeira dotada de atributos positivos. Antes, *Brahman* é compreendido como a realidade que torna possível o próprio aparecer do Real, isto é, aquilo que esclarece e sustenta a experiência de tudo aquilo que se manifesta. Nesse sentido, não se trata de postular um fundamento transcendente, mas de reconhecer a condição de possibilidade da experiência no aqui e agora.

A própria linguagem sobre *Brahman* assume um caráter essencialmente indicativo e pedagógico. Uma vez que *Brahman* não pode ser descrito como um ente dotado de propriedades determináveis, os enunciados que procuram expressá-lo operam predominantemente por via negativa e por processos de remoção conceitual. Em vez de atribuir qualidades ao princípio da realidade, a linguagem do *Advaita Vedānta* procura retirar as sobreposições e erros cognitivos que impedem sua compreensão. Assim, o discurso filosófico não pretende definir *Brahman* positivamente, mas desfazer as falsas identificações que obscurecem a evidência de sua presença como substrato não-dual e esclarecimento do Real sempre-presente.

Isso não significa, evidentemente, que o pensamento indiano esteja completamente alheio às questões relativas ao divino, à transcendência ou ao fundamento da realidade. Pelo contrário, essas questões ocupam um lugar central na



reflexão das tradições do *Vedānta*. Contudo, elas são articuladas a partir de um conjunto distinto de categorias conceituais e de preocupações soteriológicas que não se organizam necessariamente em torno da mesma estrutura *onto-teo-lógica* identificada por Heidegger na história da metafísica ocidental.

A análise aqui proposta sugere, portanto, que o diagnóstico da crise do teísmo metafísico deve ser compreendido como um fenômeno historicamente situado. Ele descreve com grande precisão as transformações ocorridas na tradição filosófica ocidental, especialmente a partir da modernidade, mas não pode ser automaticamente convertido em um paradigma universal para a interpretação da religiosidade humana em geral, principalmente, como foi analisado, no que tange às religiões do hinduísmo.

Ao mesmo tempo, essa constatação não diminui a relevância filosófica do diagnóstico elaborado por Nietzsche e Heidegger. Pelo contrário, ao evidenciar os limites históricos da metafísica ocidental, esse diagnóstico abre espaço, ainda que indiretamente, para um diálogo mais amplo com outras tradições de pensamento, nas quais a relação entre realidade, conhecimento, linguagem e experiência religiosa pode ser articulada em outras formas de racionalidade. Nesse sentido, o encontro entre filosofia ocidental e tradições filosófico-religiosas indianas não deve ser entendido como simples aplicação de categorias conceituais já estabelecidas, mas como oportunidade para repensar os próprios pressupostos que orientam a reflexão filosófica.

Referências bibliográficas

FLOOD, Gavin. *Uma introdução ao hinduísmo*. Juiz de Fora: UFJF, 2014. Edição original: 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2018. Edição original: 1957.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. Edição original: 1793.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Edição original: 1781.

LOUNDO, Dilip. *Razão com sabor de mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas: Phi, 2022.



LOUNDO, Dilip. Afinal de contas, o que é filosofia? Os destinos entrelaçados da filosofia grega antiga e da filosofia indiana dos Upaniṣads. *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 9, n. 20, p. 30-44, jan./jun. 2025. Disponível em: https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/pt_BR/article/view/539
4. Acesso em: 06 jun. 2026.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Edição original: 1882.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Edição original: 1888.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. Edição original: 1895.

ŚĀṆKARĀCĀRYA. *Brahmasūtra Bhāṣya*. Tradução de Swami Gambhirananda. Kolkata: Advaita Ashrama, 2009.

ŚĀṆKARĀCĀRYA. *Taittirīyopaniṣadbhāṣya*. (original sânscrito). Madras (Chennai): Samata Books, 1983.

TAITTIRĪYA UPANIṢAD. (original sânscrito). In: Śaṅkarācārya. *Upaniṣadbhāṣyāṇi*. Madras (Chennai): Samata Books, 1983.



Estética do limiar: a experiência da morte em “O Idiota” (1868) de Fiódor Dostoiévski¹

Aesthetics of the threshold: the experience of death in Fyodor Dostoevsky's
The Idiot (1868)

Thiago Abdala Barnabé²

Resumo: O presente artigo investiga a experiência de morte no romance *O Idiota* (1868) de Fiódor Dostoiévski, a partir de uma perspectiva bakhtiniana que enxerga uma estética do limiar em seus romances. Objetiva-se demonstrar como a iminência da morte estrutura a antropologia religiosa do autor, forçando uma reformulação da fé a partir de um cristianismo trágico e apofático. Metodologicamente, o estudo conjuga a fortuna crítica dostoiévskiana (Frank, Guardini, Pareyson, Berdieav) com eixos conceituais como o limiar e o inacabamento em Bakhtin, a crise da *kenosis* e o tema do perdão em Kristeva e por fim, a responsabilidade infinita pelo outro em Lévinas. A análise percorre três momentos: a descrição da condenação, que estabelece no príncipe Míchkin a apreensão escatológica do tempo e uma lógica de compaixão; o anti-ícone do quadro do Cristo morto de Holbein, que encena a crise teológica moderna; e o confronto final entre niilismo e compaixão trágica entre as figuras de Hippolit e Míchkin. O artigo conclui que o aparente fracasso do príncipe não representa uma falência do ideal, mas a noção de um inacabamento do bem no mundo.

Palavras-chave: Dostoiévski; O Idiota; Bakhtin; Limiar; Morte.

Abstract: This article investigates the experience of death in Fyodor Dostoevsky's novel *The Idiot* (1868), from a Bakhtinian perspective that sees an aesthetics of the threshold in his novels. The objective is to demonstrate how the imminence of death structures the author's religious anthropology, forcing a reformulation of faith based on a tragic and apophatic Christianity. Methodologically, the study combines Dostoevskian critical literature (Frank, Guardini, Pareyson, Berdiaev) with conceptual axes such as the threshold and unfinalizability in Bakhtin, the crisis of *kenosis* and the theme of forgiveness in Kristeva, and finally, infinite responsibility for the other in Lévinas. The analysis covers three moments: the description of the condemnation, which establishes in Prince Myshkin an eschatological apprehension of time and a logic of compassion; the anti-icon of Holbein's painting of the dead Christ, which stages the modern theological crisis; and the final confrontation between nihilism and tragic compassion between the figures of Hippolit and Myshkin. The article concludes that the prince's apparent failure does not represent a failure of the ideal, but the notion of an unfinalizability of good in the world.

Keywords: Dostoevsky; The Idiot; Bakhtin; Threshold; Death.

¹ O presente artigo foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

² Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF). E-mail: thiago.abdala@estudante.ufjf.br



Introdução

A vida é irrevogavelmente marcada pela possibilidade de sua própria aniquilação. Esse instante angustiante, conforme expressou Artaud (1985, p. 9), no qual o “tempo imenso desaba inteiro no seu limite, tão decidido que é impossível não se dissolver”. Ora, ninguém vive tranquilamente sem que, em dado momento da existência, seja aterrorizado diante da própria finitude. Não à toa, inúmeros filósofos, cronistas, contistas, romancistas, músicos e poetas dispuseram-se a expressar esse mistério inevitável do curso da vida, seja para adorná-lo a fim de suportá-lo, ou para se desesperar diante do inescapável. Em ambos os casos, a morte é um peso. Mas, conforme apontou Montaigne (2010, p. 409) em seus *Ensaio*s, “É preciso aprender a sofrer o que não se pode evitar”. Assim, a morte, para além de um fenômeno ôntico-biológico, conforme expressou Heidegger (2015, §49, p. 323) em *Ser e Tempo*, aparece como “[...] algo que se instala na presença [*Dasein*] enquanto possibilidade ontológica de cada presença singular”. Essa instalação da morte na vida configura uma marca estrutural do ser humano diante de seus próprios limites.

Na literatura russa do século XIX, por sua vez, essa angústia existencial diante da morte encontrou inúmeras expressões. Em Lev Tolstói, por exemplo, o confronto com a finitude atuou como o motor de um doloroso despertar moral e existencial, encontrando sua máxima expressão em *A morte de Ivan Ilitch* (1886) e mesmo em suas obras mais biográficas, como *Uma Confissão* (1882). Em Fiódor Dostoiévski, contudo, a experiência da morte adquire um contorno distinto. Bakhtin (2018, p. 83) elucida com precisão essa diferença ao afirmar que “a morte no sentido tolstoiano inexistente totalmente no universo de Dostoiévski”, uma vez que, em seu mundo polifônico, ela “não pode ter nenhum valor conclusivo e esclarecedor da vida”. Assim, Dostoiévski busca em sua obra romanesca retratar não o encerramento biológico definitivo da morte, “mas as crises e reviravoltas em suas vidas, ou seja, representaria as suas vidas no limiar” (Bakhtin, 2018, p. 83).

Essa perspectiva estética e existencial, por sua vez, forjou-se na própria vivência biográfica do autor. Com a condenação ao fuzilamento em abril de 1849, em decorrência de sua participação no círculo de Pietrachevski e a posterior reversão do julgamento para o exílio na Sibéria (1850-1854), a obra romanesca dostoiévskiana foi forjada por um ponto limiar que serviu de amadurecimento para sua posição literária e filosófica enquanto artista. Foi a partir desse acontecimento limítrofe diante da morte, conforme



afirmou Thurneysen (1929 apud Pareyson, 2023, p. 23), que Dostoiévski passou a “ver a vida do lado da morte”.

Assim sendo, este presente artigo tem por intuito investigar como essa experiência iminente da aniquilação representou, segundo Frank (2021, p. 16), uma regeneração das convicções de Dostoiévski e introduziu uma tônica trágica e negativa em suas obras romanescas. É creditado a Shestov (1969, p. 147) a divisão da obra dostoiievskiana em dois grandes períodos. O primeiro, pré-siberiano, marcado pelo seu humanitarismo e schillerismo filosófico, que começou com a publicação do seu primeiro romance, *Gente Pobre* (1845) e terminou com *Recordações da Casa dos Mortos* (1862). O segundo, por sua vez, pós-siberiano, que se iniciou com a publicação da obra seminal *Memórias do Subsolo* (1864). Como destacam Rocha e Oliveira (2022, p. 204-206), é com essa obra que Dostoiévski inaugura uma nova fase na literatura ocidental, apresentando um narrador-personagem que expressa as contradições humanas e cujas agonias manifestam as qualidades do niilismo dostoiievskiano.

Assim, é exatamente nesta segunda fase que o problema da morte passa a estruturar a própria antropologia religiosa do autor, que se vê forçado a reformular a sua fé a partir da consciência trágica da mortalidade, criando, assim, uma espécie de estética do limiar, em que o mundo é aberto e livre, em estado de inacabamento (Bakhtin, 2018, p. 191). Assim, na mesma medida em que o autor se posiciona contra as posições positivadas e reconciliadas da Modernidade (expressas no racionalismo, no utilitarismo e no materialismo) que garantem paz e ordem aos sujeitos, Dostoiévski também busca, nesse novo momento, articular uma religiosidade que resgate o elemento da negatividade trágica, do apofatismo e que seja capaz de captar “o grito de desamparo do Cristo que alcança, em sua dimensão trágica, o destino de todos os homens” (Cabral, 2012, p. 39). Por isso, diz-se que seus romances são essencialmente tragédias, pois como aponta Berdieav (2021, p. 22): “Dostoiévski é um escritor trágico: a inquietude latente em toda a literatura russa atinge nele o mais alto grau de tensão. A ferida que deixa o destino doloroso do mundo, o destino doloroso do homem aí está vivo”³.

³ Embora mobilize conceitos bakhtinianos (“limiar”, “inacabamento”, “polifonia”), este artigo reconhece a tensão dessa abordagem com a leitura trágica de Dostoiévski. Bakhtin (2018, p. 9-28) rejeita o monologismo do “romance-tragédia” e admite a analogia trágica apenas pela suspensão do tempo dialético. Em contrapartida, Cabral (2012, p. 56) adverte que um formalismo estrito esvaziaria o núcleo teológico da obra. Este estudo busca, portanto, conciliar a estrutura polifônica bakhtiniana com o conteúdo ideológico da metafísica trágica.



Diante do curto espaço e da complexidade temática que, diga-se de passagem, já foi explorada com maestria por diversos comentadores, como Frank (2021, p. 25-85), Pareyson (2013, p. 21-40), Shestov (1969, p. 147-178), Berdiaev (2021, p. 7-55) e muitos outros, o escopo deste artigo delimita-se a averiguar o tema da morte especificamente na obra *O Idiota* (1868)⁴. Entre a vasta produção literária dostoiévskiana, nenhuma outra obra expressou com tamanha intensidade as convicções e experiências de Dostoiévski como *O Idiota*, escrito diante de uma série de eventos desordenados como sua crise de epilepsia, suas viagens pela Europa e a morte prematura de sua primeira filha, Sofia (Frank, 2013, p. 366). É o romance em que Dostoiévski postula “sua visão pessoal da vida, em toda a sua trágica complexidade”, sendo expressa “com a maior pungência e com um *pathos* lírico que raia a sublimidade” (Frank, 2013, p. 364).

Com isso, este estudo propõe analisar três momentos narrativos da obra em que a morte ganha uma tonalidade acentuada. O primeiro momento desdobra-se em três passagens: a descrição que o príncipe Míchkin faz ao criado sobre o horror de uma condenação em que a morte se mostra como uma *certeza* (Dostoiévski, 2020, p. 33); o relato a Aglaia sobre um conhecido condenado à morte, que espelha a vivência de Dostoiévski e revela uma sensibilidade escatológica do príncipe diante do tempo e da realidade (Frank, 2020, p. 141); e por fim, a descrição que ele faz de um quadro de um “rosto a exatamente um minuto da morte” (Dostoiévski, 2020, p. 77). Em um segundo momento, de tonalidade religiosa, analisa-se o impacto teológico do escândalo contido no quadro *O corpo de Cristo morto na tumba* (1521-1522), de Hans Holbein, contemplado pelo príncipe na casa de Rogójin e que expressa uma concepção estético-religiosa apofática de Dostoiévski. Por fim, investiga-se a reação diante da morte sob dois ângulos complementares: o primeiro, expresso na revolta metafísica da figura niilista de Hippolit, que reage à finitude como à imposição de uma máquina cega e insensível; e o segundo, na atitude do próprio Míchkin, que assimila a tragédia do mundo moderno através de uma ética da compaixão que prenuncia um inacabamento do bem (Bakhtin, 2018, p. 191).

Por fins de esclarecimento, o caminho metodológico deste artigo trilhou uma interpretação da obra dostoiévskiana a partir de uma série de comentadores religiosos,

⁴ Para um estudo com percurso temático semelhante acerca da centralidade da morte em *O Idiota*, ver o estudo de Golin (2020) intitulado *O Cristo Morto, de Dostoiévski*. A autora realiza uma minuciosa análise semiótica e iconográfica do quadro *Cristo morto* de Holbein.



tais como Frank (2013, p. 410-440; 2021, p. 25-85), Berdiaev (2021, p. 9-55), Guardini (1973, p. 259-311), Pareyson (2023, p. 21-107) e outros, mas não se restringindo a eles, propondo também um diálogo com a noção de morte em Dostoiévski como um *limiar*, que retrata as crises e reviravoltas das personagens, presente na obra de Bakhtin (2018, p. 83). Somado a isso, este estudo também se valeu das contribuições psicanalíticas de Kristeva (2021, p. 106-125) em sua leitura da obra dostoiévskiana. Essa interlocução se dá sobretudo no que tange à sua análise do quadro de Holbein, mobilizando uma discussão sobre o ícone na ortodoxia cristã, a *kenosis* da divindade e o tema do perdão no cristianismo romanesco de Dostoiévski. Por fim, algumas interlocuções também foram feitas a partir dos escritos de Lévinas (1980, p. 173-194; 1998, p. 103-112; 2011, p. 21-45) que em sua concepção ética, fornece também uma chave para se identificar uma tonalidade de responsabilidade infinita diante do outro, expressa na figura do príncipe Míchkin.

1. Os condenados à morte e a apreensão escatológica do tempo

A materialização dessa estética do limiar dostoiévskiana irrompe logo nas primeiras páginas de *O Idiota*. Ao chegar a São Petersburgo, antes mesmo de se inserir na teia dramática da sociedade russa e se envolver com complexas personagens como Rógojin, Nastácia Fillípovna e Hippolit, o príncipe relata as experiências nas quais presenciou a condenação de indivíduos à morte na Europa. A primeira descrição acontece quando o príncipe se prepara para visitar a casa do general Iepántchin (Dostoiévski, 2020, p. 25). Devido à sua simplicidade, que emana de sua natureza luminosa e crística (Berdiaev, 2021, p. 36; Pareyson, 2023, p. 35), o encontro se desenrola com certo constrangimento, dada a sua desarticulação dos âmbitos sociais. O próprio narrador ilustra esse desajuste: “Um criado de libré abriu a porta ao príncipe, que teve de gastar muito tempo dando explicações a esse homem que desde o início olhara desconfiado para ele e a trouxinha” (Dostoiévski, 2020, p. 26).

No entanto, ainda que dotado de uma aparência um tanto duvidosa e simplória, o criado, ao dialogar com o príncipe, sente certa simpatia por esta figura luminosa e desajeitada. Afinal de contas, conforme postula Bakhtin (2018, p. 201), o príncipe vive



numa espécie de *paraíso carnavalesco*⁵, fazendo com que sua presença derrube o distanciamento formal entre as pessoas. Em suas palavras: “onde quer que apareça o Príncipe Míchkin, as barreiras hierárquicas entre os homens se tornam subitamente permeáveis e entre eles forma-se o contato interno, surge a franqueza carnavalesca” (Bakhtin, 2018, p. 201). E isso se mostra visível ao longo de vários diálogos que o príncipe tem no romance.

Mas, de todo modo, o que nos interessa nesse diálogo é o relato que o príncipe conta ao criado acerca do horror das condenações e dos tribunais que vira no exterior. O príncipe relata, inicialmente, o suplício de um criminoso inteligente, destemido e forte chamado Legrot, que ao subir no patíbulo, começou a chorar descontroladamente diante da morte. Nesses momentos, o príncipe realça a absurdidade do suplício: “É uma profanação da alma e nada mais! Está escrito: ‘Não matarás’, então porque ele matou vão matá-lo também? Não, isso não pode” (Dostoiévski, 2020, p. 32). Essa indignação diante da penalidade da morte é comparada ao suplício do próprio Cristo e ao seu sentimento de abandono no Getsêmani (Mateus 26:38-39). Em resposta ao criado que, ingenuamente olha para as condenações por guilhotina na Europa e afirma que ao menos “o sofrimento é pouco”, o príncipe Míchkin rebate, por sua vez, dizendo que:

Essa mesma observação que o senhor fez todo mundo faz, e a máquina, a guilhotina foi inventada com esse fim. Mas naquela ocasião me ocorreu uma ideia: e se isso for ainda pior? O senhor acha isso engraçado, isso lhe parece um horror, e, no entanto, sob um certo tipo de imaginação até um pensamento como esse pode vir à cabeça. Reflita, por exemplo, se há tortura; neste caso há sofrimento e ferimentos, suplício físico e, portanto, tudo isso desvia do sofrimento moral, de tal forma que você só se atormenta com os ferimentos, até a hora da morte. E, todavia, a dor principal, a mais forte, pode não estar nos ferimentos e sim, veja, em você saber, com certeza, que dentro de uma hora, depois dentro de dez minutos, depois dentro de meio minuto, depois agora, neste instante – a alma irá voar do corpo, que você não vai mais ser uma pessoa, e que isso já é certeza; e o principal é essa *certeza*. Eis que você põe a cabeça debaixo da própria lâmina e a ouve deslizar sobre sua cabeça, pois esse quarto de segundo é o mais terrível de tudo. O senhor sabe que isso não é fantasia minha, que muitas pessoas disseram isso? Eu acredito tanto nisso que lhe digo francamente qual é minha opinião. Matar por matar é um castigo desproporcionalmente maior que o

⁵ Para Bakhtin (2018, p. 122-142), a carnavalização literária transpõe a cosmovisão e as formas simbólicas do carnaval popular para o romance. Ao apropriar-se dessa dinâmica, a obra dostoiévskiana suspende hierarquias sociais e une extremos (como o sagrado e o profano, o sábio e o tolo). Esse nivelamento instaura um espaço de livre contato familiar, permitindo que as personagens revelem suas complexidades mais profundas em situações dialógicas extremas.



próprio crime. A morte por sentença é desproporcionalmente mais terrível que a morte cometida por bandidos (Dostoiévski, 2020, p. 33).

Ora, a denúncia da pena de morte, profundamente enraizada como um acontecimento trágico na biografia de Dostoiévski, é manifestada na descrição sepulcral de uma condenação absoluta, sendo essa *certeza* da morte iminente que aniquila por completo qualquer possibilidade de esperança. A indignação do príncipe Míchkin diante desse suplício, que ele considera um “ultraje hediondo, desnecessário, inútil” (Dostoiévski, 2020, p. 34), evidencia a centralidade da morte como um tema que o atravessa e o convoca a pensar o sentido da própria vida. Essa perspectiva é endossada por Guardini (1973, p. 293) ao refletir sobre como a morte nunca abandona a obra, afirmando que “[...] a imagem da morte o acompanha par e passo. Míchkin encontra-se na fronteira que dá para a morte”.

Mas se nesse primeiro momento, a morte aparece como um elemento de denúncia absoluta diante dessa sua *certeza* intransponível e dos mecanismos de condenação que vigoravam na Rússia e na Europa, no segundo encontro em que o príncipe versa sobre a questão da morte, articula a possibilidade de uma restauração da vida, mesmo diante desses momentos de aniquilação. Ao se encontrar com Lisavieta Prokófievna e suas filhas, Aglaia, Adelaida e Alieksandra, o príncipe conta sobre sua vida no exterior e sobre sua condição doente decorrente dos ataques de epilepsia, mas também sobre seus instantes de recuperação e de como ele havia aprendido a *olhar* para a realidade, para as pessoas e a desenvolver uma certa felicidade enquanto estava no interior da Suíça (Dostoiévski, 2020, p. 69-71). “Nesse íterim, o príncipe ainda descreve que nesses momentos “pensava sempre como iria viver; queria experimentar o meu destino” (Dostoiévski, 2020, p. 71). Ao subir nas montanhas suíças, o príncipe tinha vislumbres místicos e extáticos em que imaginava ser chamado para algum lugar desconhecido. Ele afirma:

[...] sempre me parecia que se eu seguisse sempre em frente, andasse muito e muito tempo e fosse além de uma linha, por exemplo, daquela linha onde o céu e a terra se encontraram, ali estaria todo o enigma e no mesmo instante veria uma nova vida, cem vezes mais intensa e mais ruidosa do que a nossa vida aqui (Dostoiévski, 2020, p. 72).

Essa dimensionalidade do céu e da terra, perfaz também a própria caracterização da personagem que se vê diante dos instantes de eternidade e júbilo harmônico, mas



também vivencia os momentos mais trágicos e agônicos. De todo modo, Golin (2016, p. 108) afirma que diante da natureza crística de Míchkin, esses momentos iniciais de sua vida descrevem simbolicamente sua aura angelical e límpida, como se estivesse ainda no céu. Mas assim como na tradição cristã, na qual se fala da descida de Deus, expressa em sua encarnação, o príncipe também realiza essa descida, esse movimento de *kenosis*⁶, no qual vive seus percalços terrenos e dramas em São Petersburgo.

Por conseguinte, o príncipe conta, por fim, a história de um condenado ao patíbulo que outrora vivia uma vida dura e triste na prisão. Se momentos antes, o príncipe descrevia essa *nova vida* e sua possibilidade de transcendência, agora ele a coloca em paralelo com os poucos minutos de vida de um condenado à morte no patíbulo. Ele fala de um homem que havia sido sentenciado à morte por fuzilamento por crime político. Aqui notoriamente, vemos um caso que reflete a própria vivência de Dostoiévski quando, aos 28 anos, foi condenado por sua participação no círculo de Pietrachevski, um grupo político de oradores e amantes dos discursos que se reuniam para discutir as questões camponesas e outras diversas reformas nos setores do governo russo (Frank, 2021, p. 29). O príncipe destaca, ao narrar os eventos desse certo prisioneiro, a agonia temporal diante dos minutos que avançavam para sua penalidade capital:

Restavam não mais que cinco minutos de vida. Ele dizia que esses cinco minutos lhe pareceram uma eternidade, uma imensa riqueza; parecia-lhe que nesses cinco minutos ele estava vivendo várias vidas, que nesse momento não tinha nada que ficar pensando no último instante, de sorte que ele ainda tomou diferentes deliberações; calculou o tempo para se despedir dos companheiros, e nisso gastou uns dois minutos, depois deixou mais dois minutos para pensar pela última vez em si mesmo, e depois para olhar em volta pela última vez (Dostoiévski, 2020, p. 73).

Essa descrição de uma espécie de dilatação temporal, em que todos os eventos são comprimidos em pouquíssimos instantes, transcreve um tipo de temporalidade distinta elaborada por Dostoiévski, ao lidar com essa situação limítrofe na pele e transferir tal condensação do tempo para dentro de sua obra romanesca. Berdiaev (2021, p. 49) compreendeu esse elemento como extensivo para toda a obra romanesca dostoiévskiana que, segundo ele, é dotada de uma “atmosfera apocalíptica”, como se fosse um vulcão em

⁶ O termo grego *kenosis* designa o esvaziamento de Cristo de sua condição divina para assumir a forma de servo (Fl 2:7-8). Conforme aponta Frank (2013, p. 423), a partir da clássica tese do historiador G. P. Fedótov, a centralidade no Cristo sofredor e humilhado constitui uma marca distintiva da espiritualidade russa. Esse kenoticismo cristão fundamenta, no romance, a própria apreensão extática e miraculosa da vida experimentada pelo Príncipe Míchkin.



erupção. De modo consoante, Pareyson (2023, p. 31) visualizou essa atmosfera como sendo parte estrutural do realismo fantástico de Dostoiévski, onde o tempo e o espaço são dados de maneira espiritual e intensificada. De certo modo, o mesmo pode ser dito das próprias personagens que são, em essência, ideias em movimento, em profundo dinamismo (Berdiaev, 2021, p. 36-37).

Mas retornando ao romance, após a descrição desses minutos angustiantes em que o prisioneiro se vê diante da dissolução do tempo e os acontecimentos são comprimidos em instantes, o príncipe Míchkin narra o sentimento de esperança desse preso que, ao longo de seus últimos minutos, diz: “E se eu não morrer! E se eu fizer a vida retornar – que eternidade! E tudo isso seria meu! E então eu transformaria cada minuto em todo um século, nada perderia, calcularia cada minuto para que nada perdesse gratuitamente!” (Dostoiévski, 2020, p. 74). Esses pensamentos foram, inclusive, os mesmos que Dostoiévski expressou em uma carta escrita ao seu irmão, Mikhail, em 22 de dezembro de 1849, onde diz: “Quando volto a olhar para o passado, vejo quanto tempo foi desperdiçado, quando dele foi perdido em esforços mal dirigidos, em erros e condolências, em viver de maneira errada [...] A vida é um dom, a vida é felicidade, e cada minuto podia ser uma eternidade de ventura” (Dostoiévski, 1849, p. 163-164 apud Frank, 2013, p. 413).

Essa ode à vida, que surge diante da morte, inaugura um novo senso em Dostoiévski. Frank (2013, p. 413) chama esse ponto de virada de uma “apreensão escatológica da vida, da vida como é vivida sob a sombra iminente da eternidade”, própria da ética cristã do amor. É curioso pensar que o príncipe conjuga essa nova apreensão escatológica por meio de suas ações e atos compassivos para com as personagens autodestrutivas que vemos ao longo do romance, tais como Rogójin, Hippolit e Nastácia Fillíppovna. Como ele mesmo disse, momentos antes de narrar os acontecimentos deste prisioneiro: “logo comecei recuperar-me; depois cada dia se tornou caro para mim, e quanto mais o tempo passava mais caro ia ficando, de sorte que passei a notar isso” (Dostoiévski, 2020, p. 71). Essa importância que o príncipe nota sobre o movimento da vida, também se transcreve em sua preocupação com o tempo do outro, inserindo-o numa lógica dessincronizada do tempo, ou diacrônica, para usarmos uma linguagem



levinasiana, que é fundadora, justamente, de uma ética do “desinteressamento”⁷ (Levinas, 2011, p. 27). Essa dessincronia, inclusive, pode ser percebida pelo desajuste que o príncipe Míchkin possui ao longo do romance. A temporalidade que perpassa seus gestos e ações, justapõe à lógica sincrônica em que os personagens se movem por seu próprio autointeresse. O príncipe está sempre se deslocando em direção às personagens, envolvendo-se em seus dramas, sem sequer requerer algo em troca. A temporalidade que o permeia não se converte em mercadoria e não se torna refém da lógica do dinheiro que atravessa o romance e outras personagens. Com isso, como Frank (2013, p. 414) postula: “O caráter de Mychkin incorpora esses valores que derivam da transformação moral que, segundo relata Dostoiévski, ocorreu dentro dele mesmo”.

Por fim, nos instantes que dão encerramento a essa sucessão de diálogos sobre a morte, o príncipe Míchkin, instado por Adelaida a sugerir um tema que ela pudesse pintar, descreve uma cena catártica de “um rosto a exatamente um minuto da morte” (Dostoiévski, 2020, p. 77). Ao descrever para Adelaida o quadro, Míchkin decreta que o pintor deveria focar no exato instante em que o condenado sobe até o patíbulo e perde seu vigor físico com o *rosto pálido como um papel*.

Nessa cena limítrofe, em que o ser humano é destituído de seu controle corporal perante a máquina de execução, um detalhe se realça, quase como uma *leitwort* (palavra-guia) que conduz o romance: a presença da cruz de prata estendida pelo sacerdote. Míchkin descreve que o condenado a beija apressadamente, mas desconfia que, naquele segundo derradeiro, haja ali uma consciência religiosa lúcida. Ora, o beijo na cruz é um espasmo do instinto de sobrevivência, um gesto ávido, “como quem tem pressa de não esquecer de levar alguma coisa de reserva” (Dostoiévski, 2020, p. 80).

O ápice dessa imagem plástica imaginada pelo príncipe reside, contudo, na impiedosa lucidez do condenado. Mesmo à beira da aniquilação total, a mente não se desliga, ao contrário, ela trabalha “com força como uma máquina em ação”, aguardando o quarto de segundo mais aterrorizante de todos, o momento inevitável em que o indivíduo “escuta o ferro arranhando no alto” (Dostoiévski, 2020, p. 80). Assim, o

⁷ Para Lévinas (2011, p. 26-27), o desinteressamento supera o que ele denomina de “interessamento” – a guerra de egoísmos, análoga aos répteis que lutam entre si, ironizados por Ivan Karamázov – enquanto um movimento que opera como uma evasão do eu, submetendo o sujeito “à responsabilidade do um para outro – à substituição”.



príncipe finaliza a cena com os elementos que devem compor a obra para atestar esse ápice do desamparo humano:

A cruz e a cabeça – eis o quadro, o rosto do sacerdote, do carrasco, os seus dois auxiliares e algumas cabeças e olhos lá embaixo – tudo isso pode ser desenhado como que em terceiro plano, na penumbra, como acessório... Aí está o quadro (Dostoiévski, 2020, p. 80).

2. O escândalo de Holbein, o Cristo em decomposição

Se o quadro imaginado pelo príncipe Míchkin para Adelaida já expressava toda a ambiguidade e o terror mortal diante do abismo limítrofe do tempo, o desenvolvimento do romance torna essa temática ainda mais pungente e complexa. Na segunda parte da obra, temos uma cena marcante um tanto quanto enigmática, em que o príncipe Míchkin visita a casa de Rogójin. Diante de um ambiente escuro, eles inicialmente adentram uma grande sala, onde “havia vários quadros na parede, todos retratos de bispos ortodoxos e paisagens”, mas sobre uma porta que dava para o cômodo seguinte, o narrador descreve um quadro peculiar, estranho e lúgubre: “representava o Salvador recém-retirado da cruz” (Dostoiévski, 2020, p. 251).

Este quadro, em questão, é *O corpo de Cristo morto na tumba* (1521-1522), de Hans Holbein. É sabido que Dostoiévski viu esse quadro pessoalmente enquanto estava no Museu da Basiléia em 1867. Ana, sua esposa, nesse sentido, comenta sobre o impacto aterrador que a obra deixou em Dostoiévski. Ela diz:

A pintura causou um impacto opressivo sobre Fiódor Mikháilovitch. Ele ficou em pé diante dela como que abismado [...] Quando voltei após quinze ou vinte minutos, encontrei-o pregado no mesmo lugar em frente ao quadro. Seu rosto agitado apresentava uma espécie de medo, algo que eu havia notado mais de uma vez nos primeiros momentos de um ataque epilético (Dnievnik, p. 361-366 apud Frank, 2013, p. 299).

Esse horror e espanto diante da imagem torturada e definhada do Cristo, em “cujo rosto não mostrava um único traço da ‘extraordinária beleza’ como que se costuma pintar Cristo” (Frank, 2013, p. 299), causou um impacto decisivo na formulação estético-religiosa de Dostoiévski. Afinal de contas, a arte e a representação sacra da figura de Jesus Cristo eram, na ortodoxia e em outros contextos artísticos como na iconografia sacra italiana, marcadas por uma representação do rosto de Cristo na Paixão de um modo enobrecido, onde a composição “cerca personagens mergulhados na dor quanto na certeza



da Ressurreição” (Kristeva, 1989, p. 107). Evdokimov (1989, p. 133), inclusive, em sua obra *The Art of the Icon* realça essa diferença entre os dois campos de representação do sacro tanto no Ocidente quanto no Oriente, ao dizer que:

O Ocidente cristão gira misticamente em torno da Cruz. Levada ao extremo, essa tendência conduz à longa contemplação do Retábulo de Grünewald, quase um sermão de Lutero; ele nos impacta, mas no fim nos deixa com a trágica sensação de ausência. O Oriente cristão, juntamente com o estilo românico, gira em torno da Glória de Deus, triunfante sobre o sofrimento e a morte. O Pantocrator bizantino e o Cristo de Vézelay, embora pareçam diferentes do Cristo humilde dos Evangelhos, revelam sua divindade e nos impressionam com uma presença que preenche tudo (Evdokimov, 1989, p. 133, tradução nossa)⁸.

É justamente nessa trágica sensação de ausência do divino que a formulação estético-religiosa de Dostoiévski se constitui em seu caráter de tragicidade e apofatismo⁹. Ora, a representação sacra ocidental, na perspectiva de Evdokimov (1989, p. 149), é formulada por um excesso de naturalismo e realismo em que o visível só revela o visível e não sonda as dimensionalidades do ícone em que o visível está para o que é invisível, tangenciando uma experiência estética misteriosa e simbólica. Dostoiévski, ainda que imerso na tradição ortodoxa, assimila o impacto do desespero do homem ocidental, incorporando, de certo modo, o niilismo adjacente dessa formulação excessiva do sofrimento de Cristo, carente de glória e transfiguração. Em outras palavras, o quadro de Holbein apresenta as últimas consequências desse realismo numa formulação apofática da religião, em que o conteúdo transcendental e religioso se vê suspenso ou até mesmo negado. Williams (2008, p. 53, tradução nossa) aponta que o quadro do jovem Holbein funciona como “[...] um tipo de anti-ícone, uma imagem religiosa que é uma não-presença ou uma presença do negativo”.¹⁰

⁸ *The Christian West mystically revolves around the Cross. Taken to its limits, this tendency leads to the long contemplation of the Grünewald retable, already nearly a sermon by Luther; it jolts us but in the end leaves us with the tragic feeling of absence. The Christian East, along with the Romanesque style, revolves around the Glory of God, triumphant over Suffering and death. The Byzantine Pantocrator and the Vezelay Christ, even though they seem to be different from the humble Christ of the Gospels, reveal his divinity and strike us by a presence that fills everything.*

⁹ O apofatismo (ou teologia negativa) refere-se à consciência dos limites da linguagem e da razão humana diante do não objetivável. Na obra de Dostoiévski, contudo, essa tradição é esteticamente reconfigurada pelo niilismo moderno. Segundo Cabral (2018, p. 51-55), o autor desloca o apofatismo das seguranças dogmáticas e da objetivação metafísica, fundindo arte e negatividade religiosa para assumir as consequências teológicas da morte de Deus anunciada por Nietzsche.

¹⁰ Segue a citação completa do trecho: *The reproduction of the younger Holbein's picture of the dead Christ which hangs in Rogozhin's lodgings and makes so devastating an impression on both the Prince and Ippolit*



Essa perspectiva também encontra ecos na leitura de Kristeva (2021, p. 106-107) sobre o quadro de Holbein. Ela afirma que “O homem dostoievskiano é assombrado por seu cadáver vivo” e experimenta a fé a partir da *kénosis*, isto é, do *nada*, *inanidade*, *nullidade* que, em suas últimas consequências, culmina na formulação segundo a qual: “A *kénosis* crística prefigura os tempos modernos confrontados com a ‘morte de Deus’” (Kristeva, 2021, p. 106, tradução nossa)¹¹.

Por sua vez, a *morte de Deus*, enquanto fenômeno do século XIX e da crise da modernidade, encena o desfalecimento dos valores absolutos e das formas tradicionais de vínculo (Cabral, 2018, p. 47). Nietzsche (2017, p. 147-148), precursor da ideia, expressou isso a partir da sua compreensão de niilismo, que em sua obra tardia, *A Vontade de Potência*, aparece nos seguintes termos: “Que significa o niilismo? Que os valores superiores se depreciam [...] que absolutamente não existe verdade, que não há modalidade absoluta das coisas, nem ‘coisa em si’”. Vattimo (1996, p. 115), em confluência, entendeu esse niilismo como “a ausência de fundamentos do homem” que desembocam na situação anunciada por Nietzsche da *morte de Deus*. Assim sendo, conforme aponta Cabral (2012, p. 45), a obra romanesca dostoievskiana encenou, a partir da assimilação do grito de abandono do Cristo na obra de Holbein, uma “tradução dos mesmos anseios e dúvidas que ele procurava expressar em sua atividade literária”.

Tendo esses elementos em vista, ao retomar o momento narrativo do encontro entre Rogójin e Míchkin, a cena ganha um sentido intensificado, na medida em que se torna compreensível a dramaticidade que esse encontro gera para o degrading do próprio romance. A justaposição dos quadros dos bispos ortodoxos e do quadro de Holbein presentes na casa de Rogójin encena essa tensão religiosa da obra que parece unir, conforme aponta Cabral (2012, p. 102) “a espiritualidade do Oriente e o desespero e a agonia do homem ocidental”. Inclusive, o tema da essência religiosa continua central no desenrolar deste encontro lúgubre. Rogójin, após apresentar a obra aterradora de Holbein, pergunta ao príncipe: “– Então, Liev Nikoláitchik, há muito tempo eu queria te perguntar: tu acreditas ou não em Deus?” (Dostoiévski, 2020, p. 251-252). O príncipe, por sua vez, não lhe responde diretamente, tal qual boa parte das personagens santas dostoievskianas

[254-55, 475-76] is a kind of anti-icon, a religious image which is a nonpresence or a presence of the negative.

¹¹ *L'homme dostoievskien est hanté par son cadavre vivant [...] La kénose christique prefigure les temps modernes confrontés à la mort de Dieu.*



como, a título de exemplo, Aliócha Karamázov que em sua conversa com Liza sobre seu futuro fora do mosteiro, deixa escapar: “Mas veja, talvez eu nem creia em Deus” (Dostoiévski, 2012, p. 313); ou mesmo o silêncio de Cristo no poema do Grande Inquisidor de Ivan Karamázov. Há uma tonalidade apofática nessa postura dostoiévskiana. Não à toa que Bouttier (1983, p. 182, tradução nossa), referindo-se a *O Idiota* diz: “O livro *O Idiota* inscreve-se sem hesitação na grande tradição apofática”¹².

A resposta do príncipe Míchkin, por sua vez, longe de retomar uma formulação dogmática e reconciliada da religião, a expõe em quatro encontros anedóticos que tivera. Sendo eles, o diálogo infrutífero com um ateu em um vão de trem; o caráter contraditório – beirando ao ridículo – de um camponês que degola o seu próprio amigo para lhe roubar um relógio ao mesmo tempo em que reza “Senhor, perdoa por Cristo!”; o desamparo de um soldado bêbado que vende sua cruz de prata para comprar mais bebidas; e por fim, uma mãe que tem uma epifania e “sente alegria quando recebe o primeiro sorriso do seu recém-nascido” (Dostoiévski, 2020, p. 252-254). Em todas essas situações, em que o príncipe justapõe a razão ateia, o crime pela fé, a profanação do ícone da cruz e o amor materno, expõe-se como a essência do sentimento religioso irrompe como uma experiência irreduzível e difícil de ser descrita numa certa clausura lógica ou numa prova empírica (Frank, 2013, p. 434). Pois como o príncipe coloca:

[...] a essência do sentimento religioso não se enquadra em nenhum juízo, em nenhum ato ou crime ou nenhum ateísmo; aí há qualquer coisa diferente e que vai ser sempre diferente. Aí há qualquer coisa sobre a qual irão escorregar eternamente os ateísmos e da qual irão sempre dizer *coisas diferentes* (Dostoiévski, 2020, p. 254).

3. Duas faces do fim

Após o impacto do Cristo morto no quadro de Holbein na casa de Rogójin, a tensão escatológica do romance se acentua com a tentativa de assassinato de Rogójin para com o seu irmão de cruz. Ele, no entanto, é paradoxalmente salvo da morte real pela irrupção de sua aura epiléptica, “subitamente diante dele: uma *luz interior* inusitada lhe iluminou a alma” (Dostoiévski, 2020, p. 268). Ao buscar refúgio e recuperação em Pávlovsk, contudo, o príncipe é confrontado com um grupo de jovens niilistas, liderados por Burdóvski, o qual personificava, segundo Frank (2013, p. 436) uma espécie de

¹² *Le livre de l'Idiot s'inscrit sans hésitation dans la grande tradition apophatique.*



egoísmo racional e cientificista, muito próprio da *intelligentsia* russa da década de 1860¹³, e que parodiava uma espécie de justiça social que Dostoievski, em seus *Diários* polemizou dizendo: “a ciência e o realismo são capazes de criar apenas um formigueiro, e não uma ‘harmonia’ social, na qual o homem pode acomodar-se” (Dostoiévski, 2016, p. 25). A descrição, por sua vez, que Liébediev faz sobre esses niilistas também nos ajuda na compreensão do perfil dessa nova geração que se instaura no seio russo e assimilava as ideias vigentes no Ocidente: “Os niilistas, apesar de tudo, às vezes são uma gente entendida, até científica, mas esses foram além porque antes de mais nada são homens de ação” (Dostoiévski, 2020, p. 293).

Entre as figuras que faziam parte desse bando de jovens niilistas, destaca-se Hippolit Teriéntiev, um jovem físico cuja proximidade da morte o transforma, segundo Frank (2013, p. 437), no “primeiro na notável galeria dostoiévskiana de rebeldes metafísicos”. Tchirkóv (2022, p. 140) ainda acrescenta que: “Hippolit é a expressão mais desenvolvida do tema do niilismo”. De todo modo, as descrições que o narrador faz desse sujeito não são das mais exemplares: “era magro como um esqueleto, de uma palidez amarela, os olhos brilhavam e duas manchas vermelhas ardiam nas faces” (Dostoiévski, 2020, p. 295). Ora, trata-se de um sujeito com caráter doentio, mas uma doença que, ao contrário da emanada pelo príncipe, o aproxima mais da crueza da natureza do que de qualquer grau de conteúdo religioso ou idealista. No entanto, apesar dessas disparidades entre as figuras, tanto Frank (2013, p. 438) quanto Tchirkóv (2022, p. 145) compartilham que existe uma certa irmandade de pensamentos que perscrutam os temas da morte, da religião, do sentido da existência, ainda que cada um deles chegue a diferentes respostas para essas questões fundamentais.

Mas de que modo essas personagens, distintas entre si, se conectam? Primeiramente, é necessário apontar que, apesar de a morte atravessar o romance e, inclusive, ser o recorte temático deste artigo, o grande eixo de *O Idiota*, segundo Tchirkóv (2022, p. 132) é o “motivo da vida”. Esse aspecto foi explorado no início deste estudo, momento em que Míchkin relatava as histórias dos condenados à morte e evidenciava como, diante desse “monstruoso contraste entre a consciência e a sede de vida em face da

¹³ Em contraste com o romantismo idealista da geração de 1840, a década de 1860 foi dominada pelos *raznotchíntsi* (intelectuais de origem não nobre). Essa nova frente radical constituiu-se por “jovens radicais niilistas [...] proclamadores de um materialismo cientificista que celebrou um culto às ciências naturais” (Cabral, 2012, p. 245).



morte inevitável”, surge uma apreensão escatológica do tempo e da vida (Frank, 2013, p. 413). Assim, as personagens conectam-se pela proximidade da morte. Como aponta Tchirkóv (2022, p. 135), os pensamentos de Hippolit são “uma continuidade imediata dos pensamentos de Míchkin sobre a pena de morte e o ataque de epilepsia [...] Eles possuem a mesma agudez máxima da sensação da proximidade e da fatalidade absoluta da morte”. Concomitantemente, mesmo diante desse tempo limítrofe, os dois aproximam-se sobretudo também por compartilharem o êxtase quanto “ao valor imensurável da vida”¹⁴ (Frank, 2020, p. 150). Hippolit mesmo brada jubilosamente, em seu longo discurso, *Minha explicação necessária*, acerca do valor da vida: “A questão está na vida, apenas na vida – no seu descobrir-se, contínuo e eterno, e de maneira alguma na sua descoberta! Decerto!” (Dostoiévski, 2020, p. 440).

Mas se a temática da vida diante da mortalidade extrema os aproxima, de que modo se estabelece, por sua vez, a diferenciação entre eles? Em que medida Hippolit encena o niilismo e a revolta metafísica, cujo conteúdo se expandirá com grande profundidade em outras personagens dostoiévskianas como Kirílov e Ivan Karamázov? Para responder a essa questão, é necessário averiguar os elementos ideológicos dessa personagem em seu longo discurso: *Minha explicação necessária*. Como se observou acima, Hippolit é uma figura doente, padecendo de tísica. Seu discurso, que é posto embrulhado na mesa diante de todos na casa de Ievguiêni Pávlovitch, aparece metaforicamente como uma espécie de selo apocalíptico que está prestes a ser desvelado:

Veja o que ele, o mistério significa! Deslacrar ou não, senhores? [...] Segredo! Segredo! Lembra-se, príncipe, de quem proclamou ‘não haverá mais tempo’? Isso quem pronunciou foi o imenso e poderoso anjo do Apocalipse¹⁵ (Dostoiévski, 2020, p. 428).

Esse preâmbulo anuncia uma potência religiosa, ainda que às avessas, no discurso niilista de Hippolit. A sua fala inicia-se com um certo embaraço, na medida em que disserta sobre a aparência do príncipe e descreve o seu sonho místico com uma espécie de réptil que o perseguia. Em toda essa digressão inicial, há o que o próprio

¹⁴ In this respect he is an opposing ‘double’ of the prince because the two share Myshkin’s ecstatic sense of the immeasurable value of life.

¹⁵ As referências ao livro do Apocalipse também ocorrem em *Os Demônios*. Segundo Pareyson (2023, p. 131), em diálogo com Berdieav, Dostoiévski reflete a propensão russa aos extremos (apocalípticos e niilistas), nos quais a religião radical e o ateísmo se espelham, a ponto de o ateísmo constituir-se apenas como uma religião às avessas.



Hippolit anuncia como “[...] um excesso de coisas pessoais, concordo, isto é, no fundo é sobre mim...” (Dostoiévski, 2020, p. 436). Bakhtin (2018, p. 279, 280), nesse sentido, aponta que no plano poético a confissão de Hippolit é “um protótipo clássico de confissões evasivas”, onde em que “esse discurso pessoal de Hippolit sobre si mesmo se entrelaça o discurso ideológico”. Com isso, o discurso surge de uma agonia interna dessa personagem que diante de sua aniquilação, procura alguma forma de reconhecimento no desespero. O próprio Míchkin, momentos depois, dirá: “Na certa, ele queria apenas que todos o rodeassem e lhe dissessem que gostava muito dele e o respeitavam, e que todos lhe rogassem muito para que continuasse vivo” (Dostoiévski, 2020, p. 480).

Ora, o drama vivenciado por essa personagem que, conforme aponta Frank (2013, p. 402, 403), Dostoiévski até pensou em “centrar a trama toda nele”, advém de sua incapacidade de conceber o valor da vida e de possuir uma certa vaidade que revela, no fundo, o seu caráter fraco que procura amor e reconhecimento camuflado de desdém (Bakhtin, 2018, p. 280). Essa fraqueza reflete, em certa medida, o esgotamento do seu tempo de vida (expresso por sua metáfora do muro de Meyer, a parede nua que ele vê da sua janela), sua revolta contra os utilitarismos sociais e mais importante, o impacto que essa personagem tem ao vislumbrar o quadro do Cristo de morto de Holbein. Sua fala, nesse sentido, é significativa e serve de contraponto dialético à postura de Míchkin:

Quando se olha esse quadro, a natureza nos aparece com a visão de um monstro imenso, implacável e surdo ou, mais certo, é bem mais certo dizer, mesmo sendo também estranho – na forma de alguma máquina gigantesca de construção moderna, que de modo absurdo agarrou, moeu e sorveu, de forma abafada e insensível, um ser grandioso e inestimável – um ser que sozinho valia toda a natureza e todas as suas leis, toda a terra, que fora talvez criada unicamente para o aparecimento dele! É como se esse quadro exprimisse precisamente esse conceito de força obscura, insolente, absurda e eterna, à qual tudo está subordinado e é transmitido involuntariamente a você (Dostoiévski, 2020, p. 458).

Para Hippolit, o mundo é inevitavelmente marcado por essa máquina incontrolável da natureza que se direciona como força obscura da morte e do destroçamento da existência. Nesse sentido, Kristeva (2021, p. 110, 116) comenta como a realidade da morte em Dostoiévski mostra-se como um “mal absoluto”¹⁶, e como Hippolit encena uma espécie de teomorfismo negativo em que a absorção do negativo

¹⁶ *La mort demeure pour le romancier le mal absolu* (Kristeva, 2021, p. 110).



atinge o ápice com sua concepção de suicídio¹⁷. Pareyson (2023, p. 81), de certo modo, complementa essa ideia dizendo que o grande erro que as personagens rebeldes ateias assumem no romance dostoiievskiano é, ao assimilar o desespero do homem ocidental, excluir a possibilidade de o absoluto ou infinito de se manifestar no finito. O *senso da natureza*, conforme aponta Frank (2013, p. 439) torna as personagens cegas para outras possibilidades que escapem à formulação opaca de um mundo em que “Deus saiu de cena”, para usarmos a expressão do jovem Lukács (2010, p. 177)¹⁸.

O príncipe Míchkin, por sua vez, contrapõe a formulação do *senso da natureza* de Hippolit, pois consegue mobilizar dialeticamente o momento de dilaceramento do Sagrado, sem que nesse vislumbre mortífero do quadro de Holbein, perca-se a fé na incomensurabilidade da vida. Pareyson (2023, p. 223), ao discutir sobre o sofrimento inútil na obra dostoiievskiana, postula que na formulação religiosa de Dostoiévski sobre a ideia do Cristo, encerra em si essa contradição, pois este Deus-homem condensa em si “um momento ateu da divindade. Deus nega Deus”. Retomando o conceito da *theologia crucis*, muito próprio da tradição ocidental do sofrimento de Deus, Pareyson (2023, p. 224) argumenta que o sofrimento de Cristo postule a vitória do mal, da morte e da degradação dessa natureza como “máquina gigantesca” da morte (Dostoiévski, 2020, p. 458). Romano Guardini expressou essa formulação, em sua interpretação da obra *O Idiota*, e sobre o papel da figura de Míchkin nos seguintes termos:

E assim, deste aniquilamento, que tudo parece devorar, ressalta uma dominação indescritível. Acho que nenhuma outra criação literária deixou antever a partir do ato heroico de um homem uma tal força de dominação com esta que surge desse aniquilamento. A força de Deus e a vitória do amor tornam-se manifestas no romance através da mais desamparada impotência (Guardini, 1973, p. 306).

O príncipe Míchkin encerra em si essa impotência como resposta e encenação da fraqueza do Cristo que atravessa a experiência da morte. Enquanto representante desse ideal de um “homem positivamente belo”, a figuração e o desenvolvimento do príncipe, por via dessa sua “humildade” e sofrimento, representam “a antítese ideológica da revolta

¹⁷ *Mais l'esprit critique du mourant réprime ses mordantes angoisses de fellation-castration, il se dresse contre le lois obscures de la nature-tarentule qui sème la mort à ses yeux, et professe un théomorphisme négatif* (Kristeva, 2021, p. 116).

¹⁸ A formulação lukácsiana refere-se contextualmente à sua obra de juventude, *Soul and Form*, em seu capítulo sobre a metafísica da tragédia, em que ele enuncia: *God must leave the stage, but must yet remain a spectator; that is the historical possibility of tragic epochs* (Lukács, 2010, p. 177).



de Ipolit”, conforme aponta Frank (2013, p. 439). Mas trata-se de uma encenação apofática e inacabada, em que a realização desse ideal *belo* é atravessada pelo fracasso do príncipe, afinal de contas, ele não consegue impedir a morte de Nastácia Fillípovna nem o seu enlouquecimento no final do romance. Ainda que Hippolit, segundo Bakhtin (2018, p. 280), também performe uma voz que “é interiormente inacabada”, pois seu suicídio não se efetua após o longo discurso niilista, sua existência em si demarca uma postura que se rebela contra a morte e o estado cruel da natureza, paradoxalmente, por via da encenação da morte.

O príncipe, por sua vez, representa uma figura crística fadada ao fracasso e permeada por eventos carnavalescos malsucedidos, tanto na sociedade quanto no amor. Ainda que esses elementos cheguem a afastá-lo desse ideal, conforme defende Kristeva (2021, p. 114), Míchkin mantém a sua insistência na compaixão. Sua postura derradeira, durante a vigília ao lado do algoz, Rogójin, expõe um dos temas fundamentais do romance dostoievskiano, que é o tema do perdão e da compaixão. Nesse sentido, Kristeva (1989, p. 175) assevera: “Inacreditável, incerto, miraculoso e, contudo, tão fundamental para a fé cristã, tanto quanto para a estética e para a moral de Dostoiévski, o perdão é quase uma loucura em *O Idiota*”. Mas é justamente essa *loucura* compassiva que permite a Míchkin, mesmo diante de Rogójin, o assassino, encenar o gesto da carícia como uma forma de extremo acolhimento a esse pecador. Lévinas (1998, p. 109), inclusive, em um momento de sua obra *Da existência ao existente*, aponta o papel da carícia do consolador e que, de certo modo, muito nos ajuda a compreender essa cena no romance:

A carícia do consolador que aflora durante a dor não promete o fim do sofrimento, não anuncia compensação, não diz respeito, em seu contato, ao *depois* do tempo econômico; ela diz respeito ao próprio instante da dor que, então, não é mais condenado a si mesmo; que, levado para ‘outro lugar’ pelo movimento da carícia libera-se do aperto do ‘si mesmo’, encontra ‘ar fresco’, uma dimensão e um futuro – ela anuncia um futuro (Lévinas, 1998, p. 109).

A partir dessa perspectiva, o perdão expresso na obra dostoievskiana, segundo Kristeva (1989, p. 185), realiza “[...] a suspensão do crime, o tempo de sua prescrição. Uma prescrição que conhece o crime e não o esquece, mas, sem se deixar cegar pelo seu horror, aposta numa nova partida, numa renovação da pessoa”. Desse modo, essa aposta final, que é a essência da compaixão do príncipe, só se viabiliza porque Míchkin, de certo modo, encarna a subjetividade como uma responsabilidade infinita para com o outro. Ao



fazê-lo, ele assume, como vimos no primeiro capítulo deste artigo, um desinteressamento e uma lógica que inaugura um novo tempo. Como aponta Lévinas (1980, p. 178): “O infinito apresenta-se como rosto na resistência aos meus poderes e se levanta dura e absoluta no fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria”. Ora, diante do olhar pálido e do rosto angustiado de Rogójin, Míchkin se torna refém desse próximo, assumindo sua dor para si, mesmo em face da imensidão do crime (Dostoiévski, 2020, p. 676-683).

Portanto, essas personagens representam as duas faces do fim. Enquanto Hippolit figura a revolta metafísica e a manifestação antinômica da vida que busca sua afirmação, mas ao mesmo tempo, desdobra-se na tentativa de suicídio (Tchirkóv, 2022, p. 138); Míchkin, por outro lado, vivencia a morte em sua “apreensão escatológica”, eternizando cada momento de vida, ainda que anunciando uma espécie de futuro inacabado. Pois a catarse final do príncipe não é inteiramente trágica, uma vez que, como aponta Mikhail Bakhtin:

A catarse que conclui os romances de Dostoiévski poderia – evidentemente em termos inadequados e um tanto racionalistas – ser expressa assim: no mundo ainda não ocorreu nada definitivo, a última palavra do mundo e sobre o mundo ainda não foi pronunciada, o mundo é aberto e livre, tudo ainda está por vir e sempre estará por vir (Bakhtin, 2018, p. 191).

O perdão e o bem estão sempre por vir. São sempre possibilidades de um tempo novo que resiste às amarras mortíferas da morte. Nesse sentido, o príncipe Míchkin descerra a imagem de um ícone, emanadora de uma “luz interior” que lhe ilumina sua alma e revela um tempo novo (Dostoiévski, 2020, p. 268), mas que, paradoxalmente, se manifesta no mundo sob uma certa “inutilidade”¹⁹, como aponta Evdokimov (1989, p. 36). Pois diante do mundo voraz e capitalista que ameaça a Rússia e que transforma as relações sob o mote do dinheiro, o príncipe se abstém e suspende todas essas lógicas. Seu amor e compaixão, longe de serem movidos pelo dinheiro como em Gânia ou mesmo pela paixão enlouquecedora de Rogójin, são expressão de seu ideal nobre e crístico desinteressado. Ele é marcado, conforme afirma Tchirkóv (2022, p. 146, 147), por uma

¹⁹ Evdokimov (1989, p. 36) ressalta que, sob a ótica utilitarista da civilização técnica, o ícone, o santo e o próprio Deus são considerados entidades “inúteis”. Contudo, o autor argumenta que essa aparente inutilidade revela a essência da teofania: uma manifestação que, por não se adequar às estruturas sociológicas correntes, torna-se a única força capaz de romper com o absurdo do mundo e lhe imprimir a marca de uma dimensão transcendente.



“simpatia por tudo, e, antes de mais nada, uma sensibilidade ao sofrimento alheio” e por essas razões, “Míchkin é mostrado como um homem ridículo”. Mas é justamente nesse caráter ridículo, atravessado pela morte, que se expressa dialeticamente o ícone enquanto esse elemento que “inscreve o irrepresentável e o vazio numa imagem de semelhança relativa” e que no fim, “deixa aberta a promessa”, quem sabe, do inacabamento do bem no mundo (Kristeva, 2021, p. 125, tradução nossa)²⁰.

Considerações finais

O tema da morte e da aniquilação da vida atravessa o romance e a biografia do próprio Dostoiévski. Neste artigo, procurou-se evidenciar como a morte se desencadeia numa estética do limiar, em que as personagens são dispostas aos seus limites de crises e reviravoltas (Bakhtin, 2018, p. 83). Mas não apenas num sentido poético e artístico, a morte também desempenha um papel central na formulação estético-religiosa de Dostoiévski e na sua compreensão de seu ideal de beleza no mundo.

Assim, inicialmente, evidenciou-se como Míchkin, ao narrar os eventos dos condenados, expõe uma apreensão escatológica do tempo (Frank, 2013, p. 413). Essa percepção forja na personagem uma valorização extrema da vida e uma lógica de compaixão diante da aniquilação iminente. Em um segundo momento, a análise do quadro do Cristo morto de Holbein ilustrou o ponto agudo da crise niilista; ali, a contemplação desse anti-ícone em decomposição suspende as garantias metafísicas e exige uma leitura apofática da fé dostoiévskiana, marcada pela descida (*kenosis*) ao âmago do niilismo. Por fim, ao contrastar as reações à finitude, o artigo expôs a fratura entre a revolta metafísica de Hippolit contra a máquina impiedosa da natureza e a compaixão trágica de Míchkin. É essa responsabilidade infinita pelo Outro que permite ao príncipe anunciar, através do perdão, a promessa de um contínuo inacabamento do bem.

Frank (2013, p. 410, 411) afirma que “Dostoiévski não foi feliz no seu esforço estrênuo para fazer com que *O Idiota* terminasse com a máxima força estética possível”, dado que a figura do príncipe Míchkin não consegue encarnar o ideal de beleza que advém de Cristo no romance. No entanto, como vimos ao longo do desenvolvimento deste artigo, o fracasso do príncipe não necessariamente implica a falência do ideal estético dele, mas

²⁰ *L'icône inscrit l'irreprésentable et le vide dans une image à ressemblance relative. La figure cherche des ressemblances dans la durée de l'histoire humaine, elle les force même, pour en laisser ouvert la promesse.*



sim na noção de seu inacabamento enquanto personagem que encarna esse ideal de justiça e compaixão. É a encenação de uma postura apofática da religião, cujo conteúdo resgata a negatividade trágica do Cristo (Cabral, 2012, p. 39) e se estrutura na busca por um ideal de beleza que se manifesta, paradoxalmente, na ausência de uma glória divina.

Para o campo da Ciência da Religião, a contribuição desta pesquisa reside em demonstrar como a literatura atua como um espaço hermenêutico capaz de captar as profundas reconfigurações do fenômeno religioso diante da crise da modernidade. Conforme propõe Gross (2013, p. 349, 370), essa interlocução exige uma atitude de escuta atenta por parte do pesquisador. Desse modo, ao situar a experiência radical da morte como um limiar revelador, a estética dostoiévskiana ajuda a compreender o fenômeno religioso moderno russo, desvelando a tensão incontornável entre o niilismo e a compaixão apofática.

Assim, o fracasso de Míchkin é a condição de sua própria verdade. Ao invés de um ideal realizado, ele é um ícone “que deixa aberta a promessa” do bem no mundo (Kristeva, 2021, p. 125). Míchkin, enquanto homem inútil e ridículo, representa inclusive a noção de um ideal dostoiévskiano de uma juventude russa que se abstém das lógicas utilitaristas, racionalistas e materialistas de seu tempo. Assim, *O Idiota*, longe de ser um encerramento, é a afirmação do inacabamento, pois demonstra que “tudo ainda está por vir e sempre estará por vir” (Bakhtin, 2018, p. 191). A estética do limiar é, portanto, o lugar onde a experiência radical da morte funda a esperança infinita no bem.

Referências bibliográficas

ARTAUD, Antonin. *A arte e a morte*. Lisboa: Hiena Editora, 1985.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

BERDIAEV, Nikolai. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Eleia Editora, 2021.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. 18 ed. São Paulo: Paulus, 2023.

BOUTTIER, Michel. L’Idiot, figure du Chrst? In: CATTEAU, Jacques; ROLLAND, Jacques (orgs). *Les Cahiers de La nuit surveillée. n. 2: Dostoiévski*. Editions Verdier, 1983, p. 181-189.

CABRAL, Jimmy Sudário. *Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica*. Tese (Doutorado em



Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2012.

CABRAL, Jimmy Sudário. Dostoevsky and Religious Aesthetics: apophaticism and nihilism. *Teoliterária*, v. 8, n. 16, p. 46-60, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/40650>. Acesso em: 11 de maio 2026.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2012.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Diário de um Escritor (1873): meia carta de um sujeito*. São Paulo: Hedra, 2016.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. 5 ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

EVDOKIMOV, Paul. *The Art of the Icon: a theology of beauty*. Pasadena: Oakwook Publications, 1989.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os anos milagrosos, 1865–1871*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

FRANK, Joseph. *Lectures on Dostoevsky*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os anos de provação, 1850–1859*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

GOLIN, Luana Martins. Cristo no romance O Idiota. *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 19, n. 1, p. 195-215, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22019>. Acesso em: 14 de maio 2026.

GOLIN, Luana Martins. “O Cristo Morto”, de Dostoiévski. *Teoliterária*, v. 10, n. 20, p. 90-111, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/47742>. Acesso em: 12 de maio 2026.

GROSS, Eduardo. A toca de Kafka: literatura para além de método religioso. *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 16, n. 2, p. 347-372, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21902/11931>. Acesso em: 28 de maio 2026.

GUARDINI, Romano. *O mundo religioso de Dostoiévski*. Lisboa: Editora Verbo, 1973.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KRISTEVA, Julia. *Sol negro: depressão e melancolia*. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.



KRISTEVA, Julia. *Dostoievski: Face à la mort, ou le sexe hanté du langage*. Paris: Fayard, 2021.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a Exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LUKACS, György. *Soul and Form*. New York: Columbia University Press, 2010.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Tradução de Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. E-book.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de Potência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*. 1 ed., 1 reimpressão. São Paulo: Edusp, 2023.

ROCHA, Viviane de Sousa; OLIVEIRA, Mara Conceição Vieira. Brás Cubas nas Memórias do Subsolo: ironia e religião. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 19, n. 2, p. 195-212, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/39109>. Acesso em: 28 maio 2026.

SHESTOV, Lev. *Dostoevsky, Tolstoy, and Nietzsche*. Ohio University Press, 1969.

TCHIRKÓV, Nikolai. *O estilo de Dostoiévski: problemas, ideias, imagens*. 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2022.

VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martin Fontes, 1996.

WILLIAMS, Rowan. *Dostoevsky: language, faith and fiction*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2008.



Da inspiração divina à eterna memória: o poeta e a poesia na Grécia Antiga

From Divine Inspiration to Eternal Memory: The Poet and Poetry in Ancient Greece

Larissa Dantas Camargo Mello¹

Resumo: O presente artigo empenha-se em explorar a importância do poeta e da poesia na Grécia Antiga, assinalando a relevância central de tal díade na sociedade helênica. Reflete-se a figura do poeta como transmissor de todo um arquipélago de saberes: narrativas fundantes, valores culturais e outras categorias de conhecimento que propiciavam ao sujeito devida situação na comunidade em que se encontrava inserido. A poesia, por sua vez, é um método específico de se estruturar e propagar determinado conteúdo cultural, equivalendo ao “como” do poeta, o meio pelo qual um indivíduo insere-se na categoria dos poetas. Assinalando o desempenho da poesia na formação da identidade grega, como ferramenta que reflete e molda a cosmovisão e os ideais da sociedade, examinaremos os matizes que definem o poeta e a atividade poética como canais de inspiração divina que cristalizaram juízos na memória dos gregos arcaicos e, de maneira mais abrangente, no repertório cultural compartilhado da humanidade.

Palavras-chave: Grécia Antiga; Poesia; Poeta; Oralidade; Memória

Abstract: This article seeks to explore the importance of the poet and of poetry in Ancient Greece, highlighting the central relevance of this dyad in Hellenic society. The poet is understood as the transmitter of an entire archipelago of knowledge: foundational narratives, cultural values, and other categories of knowledge that provided individuals with their proper place within the community in which they were embedded. Poetry, in turn, is a specific method for structuring and disseminating cultural content, corresponding to the “how” of the poet, the means by which one enters the category of poets. By underscoring the role of poetry in the formation of Greek identity, as a tool that reflects and shapes the society’s worldview and ideals, we examine the nuances that define the poet and the poetic activity as channels of divine inspiration that crystallized judgments in the memory of archaic Greeks and, more broadly, in the shared cultural repertoire of humanity.

Keywords: Ancient Greece; Poetry; Poet; Orality; Memory

Introdução

A poesia e o poeta desempenharam uma função fundamental para a manutenção da sociedade grega antiga servindo de meio de expressão, perpetuação de identidade e,

¹ Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, mestra pela mesma instituição e bacharel em teologia pela Universidade Metodista de Juiz de Fora. Recebe auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3581-7590>. ID Lattes: 5973215029513413



portanto, ocupando o posto de guardiões da paisagem mnemônica e cultural do povo. Os poetas, inspirados pelas Musas, ao cantarem sobre as origens cosmogônicas e os deuses, concediam ao povo um horizonte de atuação e uma plataforma simbólica que possibilitava a articulação e o florescimento da comunidade.

Amparados nessa paisagem mnemônica e cultural e orientados por seus relativos contextos históricos, foram figuras significativas no seio da tradição grega antiga por difundirem um repertório que corroborou com a formatação intelectual e imagética de seu tempo. Ao cantarem o que “já fora cantado” por seus predecessores, os poetas – capazes de assimilar a esfera divina e a experiência humana –, não apenas falavam mais do mesmo, mas preservavam na memória a matéria que possibilitara o desenvolvimento do povo, e a atualizava, ainda, em novos desdobramentos que iriam ao encontro com a realidade presente de seus contemporâneos. Por ser passível de novas reelaborações sem que se perca um fio condutor que lhe harmonize, a poesia é e se faz viva por meio do canto de seus poetas.

É nesse contexto que se depreende o presente artigo. Com o devido rigor em sua formulação, realizando recortes contextuais específicos e costurando-os de modo a possibilitar uma compreensão adequada do tema, a pesquisa busca inquirir sobre a função da poesia e do poeta na equação da sociedade da Grécia Antiga. Para tanto, recorreremos à abordagem qualitativa de caráter teórico-interpretativo, ancorada na investigação de fontes primárias e secundárias ao que tange à poesia e religião na Grécia Antiga. O levantamento de fontes bibliográficas literárias e históricas nos permitam explorar a diáde poesia-poeta e sua influência na constituição da geografia simbólica e intelectual de seu tempo. Pode-se citar como fonte primária o uso da obra atribuída a Hesíodo, texto poético-mítico, do período arcaico; como fontes secundárias, pode-se, por sua vez, citar autores comentadores da filologia clássica e da teoria da oralidade, como Vernant, Burkert, Otto e Torrano.

Crê-se que, a seleção bibliográfica delimitada pelo artigo e a escolha pelo procedimento metodológico de caráter qualitativo, interpolado por leitura cruzada das fontes, auxiliará na identificação de conceitos e categorias que permitam expandir o horizonte epistêmico e hermenêutico da função do poeta e da poesia na paisagem da Grécia Antiga, considerando-se que o artigo consiste em atender perguntas, narrar e descrever acontecimentos, investigar significados que conceituam fenômenos e avaliar



desdobramentos (Engler; Strausberg, 2011) Por fim, a averiguação de caráter interpretativo não pretende exaurir o tema, mas elucidar um enfoque específico da relação entre poesia e do poeta. Ao iluminar esse pequeno recorte da malha epistêmica grega arcaica, poderemos nos aproximar, ainda que de modo singelo, desse importante vetor da tradição dos gregos antigos que ainda ecoa até nossos dias e nos fascina.

1. A tradição oral e a memória na atividade poética

Para que se realize uma análise adequada relativa às questões da poesia e do poeta na Grécia Antiga, é imperativo que se efetue um devido antepasso que consiste em perscrutar e salientar as tônicas da tradição oral e da categoria da memória como elementos de caráter fundamental na elaboração, desenvolvimento e transcurso da própria atividade poética grega antiga.

A tradição oral desempenhou um papel crucial na Grécia Antiga, com ênfase no contexto da poesia. Um breve deslocamento contextual nos possibilita compreender a dimensão da relevância da propriedade oral e da função mnemônica. Antes do advento e popularização da escrita, a conservação e transmissão de todo repertório cultural, dos saberes tradicionais e suas narrativas, se dava por meio da oralidade e, portanto, contava com o apoio da memória como auxiliar fixante². Para Vernant (2006, p. 15) a transmissão oral consistia em duas dimensões: os *mýthoi* e a voz dos poetas.

A primeira modalidade de difusão, os *mýthoi*, consistia na dimensão “boca a boca”, a parte da tradição que era apresentada nos lares, principalmente pelas mulheres. São as fábulas, os contos, as histórias, que desde a tenra idade situavam o sujeito no universo epistêmico e hermenêutico em que ele estaria inserido pelos anos seguintes de sua vida. São ainda, justamente por abraçar os indivíduos desde a infância, os primeiros componentes a despontar na geografia imagética da comunidade e funcionam como balizas na articulação mental referente ao divino.

A segunda modalidade de difusão, a voz dos poetas, é o meio pelo qual – de modo sistêmico e acessível – o mundo dos deuses era exposto e divulgado em festas oficiais, banquetes, jogos e competições. O poeta, portanto, assume um papel de guardião de todo

² Nagy (2013, p. 51) elucida: “A escrita não se tornou uma tecnologia amplamente difundida no mundo grego antigo até por volta do século V a. C., e mesmo assim foi confinada às camadas mais altas da sociedade. No período arcaico da história grega (isto é, a era que se estende do século VIII até meados do século V), a ideia de registro era principalmente uma questão de memória e de técnicas de memória, mnemônicas.”



patrimônio social coletivo que equivale à sapiência social e de costumes, e espiritualidade da Grécia:

É na poesia e pela poesia que se exprimem e se fixam, revestindo de uma forma verbal fácil de memorizar, os traços fundamentais que, acima dos particularismos de cada cidade, fundamentam para o conjunto da Hélade uma cultura comum – especialmente no que concerne às representações religiosas, quer se trate dos deuses propriamente ditos, quer dos demônios, dos heróis ou dos mortos (Vernant, 2006, p. 16).

A poesia, por conseguinte, não se resume numa manobra meramente recreativa, mas, sim, corresponde a um verdadeiro arquipélago de memórias sociais. No canto poético, as estruturas fundantes do cosmos são evocadas e desnudam o norte simbólico da comunidade. Justamente por cantar as origens do mundo e os feitos heroicos cardinais que possibilitaram a eclosão da sociedade, os poetas direcionavam, para os seus ouvintes, questões existenciais peculiares sobre sentido.

Há, ainda, a dimensão política e de formação da pólis por meio da construção da identidade cívica, destacada pela historiografia contemporânea. Para Detienne (1988), historiador belga, por mais que o poeta arcaico não tenha pertencido, deliberadamente, ao espaço político da pólis, sua palavra, por ser articulada num contexto de apreensão de verdade precedente ao discurso político, teve desdobramentos significativos sobre as estruturas de poder, como uma matriz simbólica de autoridade e memória social. Nesse sentido, o canto, por preservar e transmitir considerações mnemônicas, teve efeitos na esfera na identidade cívica, e apesar de ser pré-político no sentido cronológico³, desdobrou-se e manifestou sua eficácia simbólica e social.

Percebemos, dessa forma, que a faculdade oral é sobremodo importante para o corpo social dos gregos antigos por ser veículo elementar da transmissão do acervo cultural. Outrossim, considerando-se que o conjunto de saberes tinha como ferramenta transmissória a oralidade, vale assinalar os contornos do que, nesse determinado contexto, podemos chamar de memória, o labor mnemônico, que é, nada mais nada menos, o estrado que possibilita e por onde percorre tal perpetuação de saberes.

A memória, para os gregos antigos, era mais do que um simples ato de lembrança. A memória era, sim, a capacidade de acessar um determinado conteúdo outrora retido, no

³ Detienne (1988) situa o canto poético arcaico num horizonte temporal anterior à distinção entre poética, religião e política.



entanto, não se nivelava, unicamente, na ação de recordar acontecimentos *ipsis litteris*, como se um evento pontual permanecesse definitivamente cristalizado no passado. Por não ser um evento fixo como acontece com a escrita, possui, em sua formatação particular, contornos mais flexíveis. Na escrita, a materialidade, por si mesma, já indica certa rigidez: o que foi escrito, foi escrito. Se um elemento textual grafado não sofrer alterações por meio de terceiros, permanece o mesmo. Já a dinâmica da memória, articula-se por registros diferentes.

Notoupolos (1938), ao falar sobre a Mnemosyne – a figura mítica da memória – assinala que à medida em que a oralidade foi perdendo espaço para a escrita, a titânide⁴ foi sendo, pouco a pouco, obliterada. O movimento não causa surpresa, na verdade, é esperado: a memória é precisamente relevante na comunicação oral, já na escrita é adendo. No entanto, o registro bifásico da palavra falada, “oralidade-memória”, exige um componente singular não exigente no registro da palavra escrita: a presença de uma pessoa. O texto escrito dispensa a presença de quem o escreveu. A palavra falada exige a presença de quem a profere. Essa diferença entre as categorias, da palavra professada e da palavra escrita, é expressiva. São formas distintas de se relacionar com toda uma esfera particular (no caso desse artigo: a comunicação) que inauguram, cada uma à sua maneira, seu próprio universo, com suas próprias leis e possibilidades. A presença de um locutor é um elemento *conditio sine qua non* da oralidade. Dessa forma, podemos dizer que em sua dinâmica interna, a oralidade é mais “viva” do que a escrita por estabelecer um vínculo entre locutor e audiência dispensado na literatura escrita (Krausz, 2007, p. 18).

Tal vivacidade, elemento qualificante da transmissão oral, aponta para um aspecto considerável da categoria mnemônica. Por requerer a presença de um locutor, a palavra falada – que é retida na memória – é passível de desdobramentos e de novas formulações. A memória é, digamos, mais “plástica”. No entanto, é importante que se frise que a passibilidade de desdobramentos dos elementos retidos pela e na memória não coincide com o que conhecemos ordinariamente por mentira⁵, por conseguinte, não a desqualifica.

⁴ Mnemosyne é uma titânide, filha de Gaia e Urano (Junito Brandão, 2015, p. 21).

⁵ Há um estudo bastante instigante de Jacyntho Lins Brandão (2000) em *As Musas ensinam a mentir*, que problematiza a parelha “*alethéa* e *pseúdea*” pelo registro das Musas e da memória. O autor expõe que por serem filhas de Mnemosyne (figura mítica da memória) e Zeus (figura mítica da ordem e distribuição de bens), as Musas não podem cantar uma verdade absoluta de maneira irrestrita. Sem opor verdade (*alethéa*) e mentira (*pseúdea*), Brandão sugere, ao falar da Teogonia de Hesíodo, que as Musas dizem “coisas que se tiram do esquecimento” (*alethéa*: “*alethés*” como negação de “*lethes*”, esquecimento), ou seja, elas rememoram e evocam verdades fundantes – e aqui afirmam o princípio de onde vêm: a memória,



O repertório que reside na memória está em constante formulação, justamente, por depender de um sujeito que, por sua vez, é vivo e está inserido em determinado tempo histórico e em determinada topografia. Em outras palavras: parte significativa do repertório mnemônico não é necessariamente proveniente única e exclusivamente do sujeito, mas percorre o fluxo da ancestralidade, vem de seus antepassados, é tradição, portanto, não apenas se desenvolveu num tempo recorrente, mas continua a se desenvolver no “aqui e agora”, isto é, no cenário da própria vida vigente (Nagy, 1996, p. 15). Desse modo, o sujeito-locutor que acessa a memória é, antes, atravessado por ela que, posteriormente, será, por ele, reformulada, performada e proferida em concordância com determinada teleologia que, no caso dos poetas gregos antigos, deveria estar balizada pelos contornos da própria tradição e ancorada na vida comunitária.

A poesia da Grécia Antiga se instaura nessa rede contextual temporalmente longínqua para nós, nos dias de hoje. Oralidade, memória e tradição são as artérias que impulsionavam substância epistêmica e hermenêutica, imagética e simbólica para o desenvolvimento e manutenção de toda comunidade. A atividade poética oral, por conseguinte, é aquela que irrompe como coroa dessa tríade funcional:

A poesia oral é, portanto, o instrumento por meio do qual a história de uma comunidade e as narrativas que tratam de suas origens mais remotas são contadas e recontadas. Por meio da poesia oral, cada membro da sociedade estabelece vínculos com seu passado coletivo, de tal forma que a existência individual transcende os limites da experiência imediata para alcançar uma dimensão ulterior, um âmbito que não está sujeito às leis e às limitações da temporalidade, isto é, a esfera do sagrado. A memória, preservada por meio da poesia oral, torna-se assim, uma forma de transcender as limitações intrínsecas à condição humana, para alcançar um âmbito habitualmente reservado aos deuses (Krausz, 2007, p. 18).

Há, ainda, três considerações que não devem passar despercebidas do movimento em que se laureia a atividade poética como efeméride da perpetuação do corpo cultural da comunidade. O primeiro é uma breve constatação referente à própria condição de possibilidade da poesia, em outras palavras, se ausente o registro trino (vide figura 1) que

Mnemosyne; mas, também podem dizer várias *pseúdea*, “coisas semelhantes com as autênticas”, assinalando assim que elas *não são* a memória, mas, sim, uma mescla de potências. Se as Musas cantassem apenas lembranças de verdades fundantes, elas estariam negando a própria condição que lhes possibilitou surgimento (a junção de Mnemosyne com Zeus) e seriam, portanto, a *própria memória*.

consiste na coadunação entre oralidade, memória e tradição, não haveria o pavimento necessário para que a atividade poética pudesse florescer na Grécia Antiga; segundo: ao postular a atividade poética como guardiã e propagadora do arquivo cultural da sociedade, uma ênfase considerável surge na condição das palavras que passam a ser mais do que um amontoado de letras transmissórias de uma série de referências. Sob esse espectro, as palavras não apenas difundem mensagens, mas são verdadeiros meios de se *evocar*⁶ presenças; e a terceira consideração, por último, que consiste no expressivo espelhamento que acaba por despontar no *modus operandi* da poesia e da própria articulação da tríade⁷.

Figura 1- Atividade poética: oralidade, memória e tradição



Fonte: Figura elaborada pela autora (2026).

Levando-se em conta que a primeira consideração é uma constatação iminente, ponderemos, portanto, sobre as duas subsequentes: a ênfase na condição das palavras como meios de evocação de presenças e a reverberação e espelhamento entre a atividade poética e as três partes que constituem o que lhe garante condição de possibilidade para manifestação, tendo firme na linha do horizonte que ao aproximarmo-nos do que compõe e estrutura a poesia grega, estamos também nos aproximando dos manejos referentes às práticas religiosas pois as esferas poética e religiosa, são interdependentes: “praticamente toda a poesia antiga é nossa principal evidência da religião grega” (Burkert, 1985, p. 14).

⁶ Grifo de ênfase.

⁷ Oralidade, memória e tradição.



2. Evocar presenças

Para ponderarmos e dissertarmos sobre a condição das palavras no contexto da poesia na Grécia Antiga, temos que realizar um empreendimento de separar “joio do trigo”, *i.e.*, apontar e distinguir percepções epistêmicas nas quais estamos nós imersos, e que podem interferir numa compreensão adequada do tema. Quando nos referimos à palavra poética estamos comunicando uma categoria diferente de relacionar-se *com* e *no* mundo daquela que é vigente no mundo contemporâneo. Há, nessa malha hermenêutica, múltiplos fios que se entrelaçam e criam sistemas próprios de cognição. Ao falar de “palavra”, acabamos por tocar pela tangente nos termos da “verdade” e “mentira” que, comumente, cabe à ciência defini-las.

Não é novidade, por exemplo, que por “mitos” foram conceituados repertórios, assuntos e demandas que são tidos como não-factíveis, a-verdades, “historinhas” (Eliade, 1963). Mito, em grande parte das vezes, no imaginário popular vigente é, mormente, um sinônimo de mentira. Reputamos como “mito” aquilo que é ultrapassado ou não digno de consideração. No entanto, para entender o que é a palavra poética, a linguagem mitológica, temos de ter empatia com o objeto de estudo e nos esforçarmos para “pensar como os gregos pensavam”, para que, desse modo, possamos compreender adequadamente o que a esfera das palavras significava e como que os antigos helenos se relacionavam com ela.

O primeiro passo de afastamento, consiste em um delineamento do próprio repertório metodológico recorrente às ciências modernas, uma observação atenta quanto aos filtros que são utilizados no processo de averiguação científica e que acabam por ser armazenados no senso comum:

Esse senso comum tem sua origem no pressuposto de que um tipo de linguagem para ser considerada “verdadeira” deve se referir a algo que objetivamente acontece. Uma forma de linguagem que não descreve coisas objetivas seria meramente imaginativa e com menor valor. Por isso mesmo, não é raro se colocar a oposição entre verdade e mito. Essa noção do mito decorre da interpretação literalista em voga no Ocidente por séculos. Com os avanços da ciência, descobriu-se que os mitos eram histórias que não correspondiam à realidade objetiva e foram, apressadamente, associados à falácia e à mentira (Pieper, 2017, p. 156).

Há, na modernidade, uma correspondência de mão única entre o conceito de verdade e aquilo que pode ser observado e manipulado na materialidade da realidade. Se essa correspondência se ausenta, lança-se o objeto para debaixo do tapete da relevância.



É o que aponta Pieper (2017) quando ressalta que com os avanços da ciência, averiguou-se essa não correspondência (bastante restrita, diga-se de passagem) entre os mitos e a realidade. No entanto, a palavra poética, a linguagem mitológica, pertence e se articula em outra geografia conceitual, *i.e.*, em outro contexto epistêmico e hermenêutico, e possui, por sua vez, funções, leis e coerências próprias e distintas.

Os poetas gregos não estavam interessados unicamente em apontar para referências absolutas entre conceito e objeto. A palavra poética é categoricamente distinta da palavra científica. A realidade que cantam os *aedos*, no entanto, não é menos realidade por não ser materialmente verificável, apenas opera em registro díspar. As palavras do canto poético não materializam o que as corresponde, mas evocam as suas respectivas presenças (Torrano, 2007, p. 17): desvela a condição de possibilidade da própria existência, apresentado os fundamentos da realidade não de maneira segmentada, tal qual a predisposta pelos métodos científicos, mas aproximando-a da inteligência e percepção humana em sua unidade, de maneira homogênea. Tem-se, inclusive que o termo *mythos* (que significa “palavra”) designa qualitativamente a palavra que fala do real (Otto, 2022b, p. 39), cujo sentido se ancora na própria existência do homem e seus desdobramentos, portanto, é aberto e múltiplo de interpretações, é o princípio da unidade que, pelo prisma da palavra poética, se desembrulha e anuncia a coexistência de sentidos variados (Pieper, 2017, p. 168).

O segundo afastamento, que se conecta estreitamente ao primeiro, é o estudo de questões situacionais características dos povos arcaicos que acabam por ser a baliza que contorna a oposição conceitual da díade “palavra moderna/científica e palavra poética/mitológica”. Para a condição dos povos antigos pastoris, cuja escrita ainda se dispndia num horizonte distante, a palavra – oral – é a âncora do manejo social. A palavra vasculariza todos os compartimentos da comunidade e, principalmente, são pelas palavras que hierofanias⁸ emergem no arquipélago imagético comunitário.

⁸ “Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra *sagrada* nem por isso é menos uma *pedra*; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania.” (Eliade, 2018, p. 18)



É por esse motivo que, por vezes, o poeta antigo está até mesmo acima dos reis e daqueles que interpretam as fórmulas pré-jurídicas (Torrano, 2007, p. 16): o poeta é um “pontífice” das palavras, é aquele, inspirado pelas Musas, capaz de acessar a viva memória cultural onde as “presenças” e os tempos (passado, presente e futuro) estão armazenados e repousam em espera para serem evocados pelo canto poético e se manifestarem àqueles que as escutam.

Percebemos, assim, o porquê de a religião estar inserida e encontrar meio de expressão na atividade poética, “as relações entre as palavras e as coisas, no mundo antigo, davam-se sob o signo da reflexão e da conjuração; isto é, as palavras e as coisas que designavam compartilhavam de uma mesma essência. O mundo e as palavras são contrapartidas de uma só realidade” (Krausz, 2007, p. 167). O que se extrai é que essa relação contrapartida se dá por meio de uma aliança simbólica, isto é, uma manifesta a outra e vice-versa, como bem sinalizou Cassirer (1992, p. 64) ao falar da linguagem mítico-religiosa: “todas as formações verbais aparecem outrossim como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de que a Palavra se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo o ser e todo acontecer”.

Não é à toa que os homens e as mulheres das sociedades antigas manejavam e estruturavam suas próprias vidas respaldados pela atividade poética. É justamente na poesia que as palavras são articuladas de modo a apresentar a realidade e seus fundamentos em sua potência e seus desdobramentos, de modo a os/as inserir diretamente na relação com os deuses. No contexto dos povos arcaicos, as palavras são entidades de poder, são forças dinâmicas (Frye, 2021, p. 33) e o “sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia” (Eliade, 2018, p. 18). Aproximar-se da atividade poética, das palavras míticas ou sagradas, portanto, equivale a participar e responder ao chamado da própria existência e comungar dessa realidade pululante de presença, saturando-se do poder que dela emana e unindo-se às formas e potências armazenados – e que continuam a se desenvolver – na memória desde o princípio das eras.



3. A atividade poética como coroa da memória, oralidade e tradição

Ao dissertarmos sobre as três colunas que possibilitaram a manifestação e prosperidade da atividade poética – a memória, oralidade e tradição – assinalamos uma consideração que concebemos como significativa: o espelhamento que parece se estabelecer entre o *modus operandi* da própria poesia grega antiga e o registro trino que a movimenta. Há, é verdade, um caráter de obviedade na constatação, mas, justamente por ser óbvia, pode parecer, em uma primeira instância, de pouca importância a investigação que lhe salienta. Destacar que a poesia grega se insere numa determinada tradição, por via da transmissão oral, ancorando-se no solo mnemônico não basta para uma perscrutação satisfatória da atividade poética, portanto, vejamos abaixo o “modo como” a poesia exhibe e espelha a sua própria condição de possibilidade. Apresentaremos, dessa maneira, noções preliminares de cada um dos três componentes que balizam a poesia.

Não à toa, os poetas invocavam as Musas no início de suas entoações. Hesíodo (2007, p. 103) no início da Teogonia, apela com a fórmula: “pelas Musas heliconíades começemos a cantar”. As Musas são, portanto, aquelas que possibilitam o próprio canto e que ensinam o poeta o seu ofício. O que se despende em sua afirmação apelativa é a dependência do poeta com as Musas, que por sua vez, são filhas de Mnemosyne e Zeus. Sem a memória, como já vimos, não há atividade poética. E mais: sem a confluência das potências que se mesclam e geram as divinas cantoras, o poeta seria como um escultor sem mármore, um pintor sem tinta, um músico sem sons, não haveria, portanto, a matéria prima para a composição de sua obra. E o que é que canta o poeta? O poeta canta narrativas fundantes, verdades eternas, a glória dos deuses e dos homens e a jornada da existência. Todos esses elementos repousam sob o cetro de Mnemosyne. No entanto, o acervo da Memória não se condiciona, como também vimos anteriormente, em elementos cristalizados, estáticos, mas estão em contínuo movimento, desfolham-se em multiplicidade de camadas a exemplo do que eles mesmos representam. As presenças evocadas pelos poetas estão, justamente, nessa plataforma mnemônica, estão guardadas na memória e à medida em que são cantadas, são reafirmadas, confirmando a chave pela qual se manifesta a narrativa da própria existência: a novidade do conteúdo poético está na força de sua repetição, está em dizer o outrora dito com o ímpeto com que foi proferido pela primeira vez (Torrano, 2007, p. 11). No entanto, as Musas dos poetas também são



filhas de Zeus, aquele que distribui os dons, o ordenador. Quando memória e potência ordenadora se unem, as presenças mnemônicas ganham força de ser, força de manifestação, em que cada elemento assume o seu papel na malha da vida. A presença desvela-se, é “des-coberta”, torna-se cognoscível:

Ao participar, por meio da arte das Musas, do mundo infinito da memória, o homem torna-se capaz de ver além da sua experiência cotidiana. Por meio da narrativa poética, um mundo que não está ao alcance dos seus sentidos se apresenta a seu conhecimento – um mundo que compreende toda a sua vida, todos os seus feitos, toda a sociedade em que ele vive. O que se oferece por meio da poesia tradicional é como um espelho do próprio cosmos, tanto presente como passado (Krausz, 2007, p. 18).

Sendo assim, ao conter em si a capacidade de evocar presenças da memória e apresenta-las ao palco da inteligência humana, a poesia grega antiga, de natureza oral, é também, não estática, não fixa, semelhante à sua condição de possibilidade, a memória. Ademais a poesia é gancho que conecta passado, presente e futuro e por não possuir formas escritas fixas, “torna o passado tão fluido e incerto quando o futuro, e como tal, portanto, passível de ser reatualizado e recriado a cada vez que é rememorado, num jogo infinito de espelhos duplos, em que as imagens do passado também reproduzem acontecimentos correntes” (Krausz, 2007, p. 25). A poesia da Grécia Antiga, por conseguinte, é retroativa: da mesma forma que acessa memória, preserva-a, e uma vez preservada, torna-a passível de acessos futuros.

Desponta, nesse contexto, uma questão inevitável no horizonte do estudo: como o poeta acessa o acervo mnemônico e de que maneira o perpetua? Cada objeto requer um modo específico de aproximação. Não se aperta um parafuso com uma pluma. Com a poesia grega antiga não é diferente. O modo pelo qual os poetas se tornam íntimos da poesia, pelo que os dados do estudo apontam, é por meio da oralidade e tradição. Sem a transmissão oral⁹ e a tradição, à memória, dramaticamente, sobejaria as trevas do esquecimento. A atividade oral está intrinsecamente condicionada ao registro da relação, à dependência de locutor e interlocutor. Quem apresenta uma mensagem, a apresenta para alguém. A transmissão poética, em contrapartida, se realiza sob o estandarte da tradição que era a responsável por indicar aos cantores o modo próprio da poesia, “é bom lembrar

⁹ Entende-se, aqui, como “transmissão oral” o que fora trabalhado anteriormente: os *mýthoi* transmitidos “boca a boca” nos núcleos familiares e a “voz dos poetas”; ambos assinalados por Vernant (2006, p. 15).



que as apresentações orais revelam um amplo *continuum* de relações com seus públicos, variando de tradição em tradição e até mesmo de aldeia em aldeia” (Scodel, 2002, p. 9). Desse modo, as tradições ocupavam o papel de alicerce instrutivo que conectava poeta, poesia e audiência, fornecendo senso de continuidade cultural ao associar as gerações presentes com seus antepassados e preparando o caminho para as gerações posteriores. A tradição de tal forma exerceu a sua influência, a ponto de podermos afirmar que “a unidade espiritual dos gregos foi fundada e sustentada pela poesia – uma poesia que ainda poderia recorrer à tradição oral viva para produzir uma união feliz de liberdade e forma, espontaneidade e disciplina” (Burkert, 1985, p. 170) ou ainda “se não existissem todas as obras da poesia épica, lírica e dramática, poder-se-ia falar de cultos gregos no plural, mas não de *uma*¹⁰ religião grega” (Vernant, 2006, p. 16).

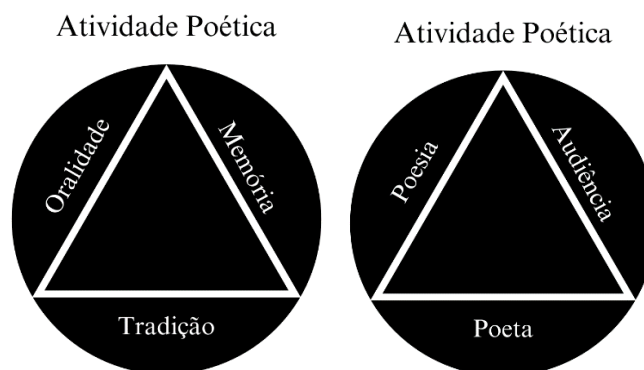
A tradição oral, categoria na qual a atividade poética dos gregos antigos se instala, dispunha de suas próprias fórmulas na composição dos cantos. Temos no quadro geral, de um lado o caráter oral e não escrito, do outro a urgência de comunicação de repertório mnemônico. Configura-se um obstáculo e exige-se uma resposta que o supere. Lord (1991, p. 76), ao discordar de estudos que igualam a poesia grega com o que chamaríamos de improvisação, assinala que o melhor termo para que se defina a tradição oral é “composição por fórmula e tema” ou “composição em performance” ou ainda “recomposição no desempenho”. O que se está a acentuar é a dinâmica poética oral em que o conteúdo é mantido e deve ser respeitado, ainda que haja variação na articulação das palavras. As narrativas se sobrepõem umas às outras em suas variações sem que se perca o fio que as une. Deve obedecer às limitações prescritas pelo corpo da tradição, caso contrário, se frustra a própria atividade poética por dificuldade de decodificação da audiência: um cantor que compõe uma variação poética “se inscreve numa tradição; quer se amolde a ela com exatidão, quer se afaste em algum ponto, é sustentado por ela, apóia-se nela e deve referir-se a ela, pelo menos implicitamente, se quiser que sua narrativa seja entendida pelo público” (Vernant, 2006, p. 25). Destarte, o que viabiliza e pavimenta o estrado da comunicação é a familiaridade da audiência com o conteúdo cantado pelos poetas.

Expomos, por fim, no quadro abaixo, o espelhamento entre o *modus operandi* da atividade poética e os princípios imperativos que a condicionam e possibilitam: a

¹⁰ Grifo do autor.

oralidade está para a poesia, assim como a tradição está para o poeta e a memória para a audiência. O poeta que se insere no tronco da tradição, é também o símbolo que a revela; a poesia que é perpassada oralmente, é também o exemplo máximo de sua eficiência e a audiência que depende da memória para que desenvolva os ramos de sua cultura, é também o corpo que a presentifica.

Figura 2 – Atividade Poética: comparativo entre oralidade, memória e tradição com poesia audiência e poeta



Fonte: Figura elaborada pela autora (2026).

Desse modo, observamos que a atividade poética é a coroa simbólica que adorna e perpetua elementos fundamentais, itens *sine qua non*, que foram condição de possibilidade, constituíram e fertilizaram a plataforma do florescimento cultural da Grécia Antiga.

4. A inspiração divina e a relação com as Musas: cantar a glória (*kléos*) dos deuses e dos homens

Nesse penúltimo degrau do presente artigo, atentemos nossos ouvidos para o que cantam as Musas aos seus poetas. Observemos, portanto, após termos analisado o quadro geral que contorna a atividade poética, a própria substância dos cantos e quais são as repercussões e desdobramentos que essas melodias fazem ecoar nos recônditos da existência daqueles que a escutam e recebem.

Vimos que os poetas eram aqueles que possuíam vínculo direto com as Musas, que lhes ensinavam sobre as verdades fundantes e as equações que regem o cosmos. Os poetas eram os pontífices inspirados, os mediadores responsáveis por interligar o Olimpo e o reino dos mortais ao traduzir aos homens as mensagens entoadas e ensinadas pelas Musas. Mas, pensemos, qual é a plataforma que ancora o canto das Musas e, por



consequente, manifesta-se no canto dos poetas? Que tipo de verdade é essa, acessada e professada pelos cantores às suas comunidades?

Otto (2022b, p. 50) expõe que a finalidade para a qual as Musas foram criadas reside numa específica constatação e alegação: após Zeus ter renovado o mundo, perguntou aos deuses se algo lhe faltava para que fosse perfeito, ao que responderam: “uma voz divina para proclamar e louvar a magnificência”. As Musas foram, portanto, o elemento crucial para que a ordem se estabelecesse enquanto perfeita, a chave harmônica do cosmos. Entretanto não basta dizer que “no canto que as Musas entoam ressoa a verdade do Ser pleno de divindade, resplandecente desde as profundezas, a revelar, até mesmo no mais tenebroso e atormentado, a eterna glória e venturosa serenidade do divino” (Otto, 2022b, p. 51). Temos de dar um passo a mais e sondar na interferência desse canto “pleno de divindade” num mundo habitado por mulheres e homens.

Há uma distinção abismal que diferencia e separa o Olimpo do reino dos homens: a mortalidade. Os homens morrem, os deuses não. Os homens sentem-se fatigados, os deuses são plenos de potência. Os homens se frustram, os deuses emanam realização. São duas realidades, dois reinos, ontologicamente dessemelhantes. O poeta é aquele que possui capacidade de manter-se em contato com ambas as esferas, e o encargo de revelar aos homens comuns uma instância que lhes é oculta. Ao delinear o reino dos deuses, o poeta abre uma janela de percepção aos que o escutam: apresenta-se uma nova forma de se relacionar com os acontecimentos da própria vida e por fim, de encarar a morte. Por ser inspirado pelas Musas, o poeta também canta e louva a magnificência dos deuses por meio de imagens, palavras e músicas que “distraem a atenção dos ouvintes de problemas e preocupações cotidianas, mostrando-lhes um retrato maior do cosmo, em que tais preocupações surgem em nova perspectiva” (Krausz, 2007, p. 24). Essa função poética situa a dor particular de um homem ou de uma mulher num quadro geral mais amplo, diante da plenitude dos deuses. Há, desse modo, uma realocação das tramas e dos dramas humanos: antes, vivenciados no microcosmo pessoal de cada sujeito, passam a ser preenchidos de sentido e rearticulados no macrocosmo, diante daqueles que coordenam o Olimpo.

O poeta, por sua vez, inspirado pelas Musas, filhas de Mnemosyne e de Zeus, não precisa criar nenhuma novidade, não precisa saber de nada, precisa, sim, ser um bom ouvinte, “tudo o que ele precisa fazer é ouvir o *kleos*” (Nagy, 2013, p. 104) e, uma vez



tendo ouvido sobre essa glória, deve se dispor a narrá-la aos indivíduos de sua comunidade. Mas... o que seria cantar essa glória?

Gloriar é expor um ser ou um fato à luz da manifestação, tal como a essência mesma deste ser ou fato o exige e impõe. Glória (*kléos*) é esta força de desvelação própria do que é glorioso, i.e., do que por sua essência mesma reclama a desvelação; – e essa força é *Kleió*, Glória, uma das Musas. Por isso, o poeta consagrado pelo poder das Musas ao exercício deste mesmo poder, tem por função gloriar, i.e., desvelar o que por essência reclama desvelação (Torrano, 2007, p. 27).

Desse modo, ao gloriar a mensagem das Musas, o poeta põe a magnificência dos deuses à luz da manifestação. Revela aos homens e mulheres uma esfera distinta daquela em que estão inseridos e que os condiciona, o fado da questão última de última instância: o problema da morte e do perecimento.

Semenzato (2017) ao falar sobre a Teogonia de Hesíodo explicita que a tarefa do poeta é explícita no poema. Assinala que num contexto de lamúria, quando um sujeito está imerso na dor, sem força vital e com o coração aflito, a voz poética é capaz de mudar tudo: “o servo das Musas muda de ideia, lembrando-o dos ruídos dos grandes homens antigos e dos deuses afortunados do Olimpo” (Semenzato, 2017, p. 92). O canto que é capaz de distrair o ouvinte de suas preocupações cotidianas, também traz resposta, provendo aos ouvintes, prazer e sabedoria (Krausz, 2007, p. 24).

Esse prazer e sabedoria são também alívio. Não são qualquer tipo de prazer, tampouco qualquer tipo de sabedoria, são o desvelamento do Ser dos deuses. É o ressoar dos tamancos dos deuses no Olimpo. Se o canto das sereias faculta aos que o escutam apenas uma morte ignominiosa e sem enterro, o fado do esquecimento sem rememorações, “o canto das Musas confere aos heróis mortos uma vida imperecível” (Hartog, 1996, p. 46). Para os gregos antigos “tornar-se assunto de uma canção, de um poema, é a única maneira existente para se escapar do esquecimento e, portanto, para conquistar uma certa forma de imortalidade, que é a de existir para sempre, para além da morte, na memória” (Krausz, 2007, p. 25).

Em suma, o canto poético que desvela a o reino dos deuses, manifestando-o ao reino dos mortais é, nada mais nada menos, uma aproximação entre ambas as esferas opostas diametralmente. No entanto, ao distrair os indivíduos de preocupações cotidianas e inserir suas dores num quadro mais amplo e cheio de sentido, o canto poético permite participação pois “mais ainda consolam os deuses quando vêm ao encontro dos homens



– os deuses, a quem não atinge nenhum sofrimento. Não consolam tanto com o que dão ou prometem, mas com o que *são*” (Otto, 2022b, p. 53). Ouvir sobre os deuses é participar do canto das Musas que dão a conhecer a glória dos deuses. Desvelar e manifestar a magnificência das potências fundantes e olímpianas é dá-las de conhecer e, para a raça humana, conhecer é já uma participação. Ao participar do canto poético, a audiência insere-se em cenários eternos.

Considerações finais

Por fim, concluímos o artigo que se empenhou em investigar a atividade poética e a função do poeta na Grécia Antiga, salientando as estruturas e condições da poesia, assinalando-a como a coroa que adorna os princípios de articulação da sociedade (oralidade, memória e tradição) de modo a refleti-los em seu próprio funcionamento. Exploramos ainda a posição do poeta como enunciador da verdade, como ministro e servo que lhe dedicava veneração e honra cultural (Otto, 2022b, p. 49). Observamos ainda os desdobramentos do canto das Musas na jornada existencial humana como ponto de encontro entre os imortais e os mortais, ressaltando que ao testificarem a privilegiada glória dos deuses e transmitirem suas proezas, os poetas uniam microcosmo e macrocosmo, possibilitando participação dos homens e mulheres da eterna história dos deuses.

Apontamos também para os poetas enquanto guardiões do repertório cultural e da memória divina, como administradores da malha epistêmica e hermenêutica, simbólica e imagética de toda uma comunidade que dependia do canto para articular os contornos das fórmulas e disposições da própria religião. Como vimos, a poesia grega não era um mero artefato de entretenimento, mas um meio poderoso de pedagogia comunitária pois transcendia o tempo e perpetuava as verdades fundantes enquanto moldava a cultura. As palavras dos poetas continuam a encher o mundo de presenças para aqueles que se atentam.

Desse modo, investigar e compreender a figura do poeta grego e compreender seu *locus* funcional no contexto social corresponde a compreender, também, uma das formas mais antigas de relação entre a linguagem e experiência do sagrado. Mais do que uma expressão estética, a palavra poética possuía uma abordagem ontológica: instaurava e desvendava a dimensão do ser na e para a existência humana e conotava sentido àquilo



que, na ausência do canto poético, permaneceria obscuro. É nesse horizonte que o poeta assume uma postura de uma figura liminar pois habita o entre-lugar onde homens e deuses se tangem. O poeta não cria por si mesmo, de modo autóctone e solipsista, antes, inspirado pelas Musas, canta a glória dos deuses. A poesia, portanto, é uma revelação da linguagem, *i.e.*, um modo pelo qual o sentido, ao ser expressado, manifesta a potência de fazer-ser.

Na mesma esteira de apreensão, pode-se deslindar que o poeta, enquanto guardião da memória comunitária, torna evidente o elo intrínseco entre i) a palavra e a eusebeia e ii) a dimensão circular do tempo sagrado. O canto poético é o canal de transmissão e de restauração constante da piedade/devoção, tendo-se em vista que ao expressar um passado sagrado dos deuses, renova-o e instaura-o no momento presente, elucidando que o tempo pretérito não se resume a um evento “morto”/ “que já foi”, mas é a pedra fundamental, a fundação, do tempo presente. Portanto, o poeta, mais do que herdeiro e portador da tradição, é aquele que se resiste às ruínas do tempo, que converte a fraqueza do instante em potência permanente, é o vetor de mediação situado entre a rememoração e o esquecimento, aquele que nega o copo das águas do Rio *Lēthē*¹¹ e declara a sua comunidade: *aletheia*¹²!

Se Eliade (1963, p. 107) estiver correto ao afirmar que “o verdadeiro sacrilégio é esquecer o ato divino”, os poetas, da inspiração divina à eterna memória, não apenas cantaram sobre os deuses concedendo possibilidade de relação com a esfera dos imortais à raça humana, amenizando as mazelas dos homens com o Ser dos deuses, mas em uníssono com o canto das Musas, ainda são capazes de presentificar as verdades fundantes para aqueles que, atentos, desejam ouvir as doces melodias provenientes do Olimpo. Pois pouco importa o *locus* – espaço-temporal ou simbólico –, onde quer que a palavra poética

¹¹ O Rio *Lēthē* (em grego Λήθη), na mitologia grega, é um dos cinco rios localizados no submundo, Hades. Lete, deusa do esquecimento, é filha de Eris, a deusa das desavenças, dos desacordos, dos desentendimentos. No rol da tradição, as almas dos mortos, ao beberem das águas do Rio *Lēthē*, sofriam amnésia, *i.e.*, tinham suas memórias da vida terrena e de sua existência apagadas. O Prof. Fábio Vergara em entrevista a Profa. Maria Aparecida elucida: “O rio Lete, essa deusa do esquecimento, tem águas das quais beberão, se me permite o uso do termo para facilitar aqui, as almas dos mortos. Esse ato gerará o esquecimento que caracterizará a concepção de morte para os gregos: a perda da individualidade” (Silva; Cerqueira, 2024, p. 88, tradução nossa) (*The river Lethe, this goddess of forgetting, has waters that the souls of the dead will drink from. This act will generate the forgetting that characterizes the Greek conception of death: the loss of individuality*). Por isso, o rio *Lēthē* era conhecido como o rio do esquecimento. Em oposição a *lēthē* (que deriva da raiz que significa esquecimento), há *alētheia*, “não-esquecimento”, que será abordada, posteriormente, como sinônimo de verdade.

¹² A palavra grega *aletheia* (ἀλήθεια) é composta do prefixo privativo *a-* (não) e *lēthē* (esquecimento, ocultamento), indicando “não-esquecimento”.



ressoe, onde quer que o verso da glória dos deuses seja ecoado, ali, o instante passageiro se encontra com o tempo cosmogônico e o efêmero dá à luz às potências fundantes.

Referências bibliográficas

BRANDÃO, Jacyntho L. As Musas ensinam a mentir. *Ágora. Estudos clássicos em debate*, [S. l.], v. 2, p. 7-20, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.34624/agora.v0i2.11763>. Acesso em: 14 mar. 2026.

BRANDÃO, Junito de S. *Mitologia grega*, vol. 1. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

BURKERT, Walter. *Greek religion: arcaic and classical*. Oxford: Blackwell Publishing, 1985.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Editora Pensamento, 2013.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

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

ELIADE, Mircea. *Myth and reality*. New York: Harper and Row, 1963.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michel (eds.). *The routledge handbook of research methods in the study of religion*. Oxon: Routledge Taylor & Francis Group, 2011.

FRANKEL, Hermann. *Early Greek poetry and philosophy*. Oxford: Helen and Kurt Wolff Book, 1962.

FRYE, Northrop. *O grande código: a bíblia e a literatura*. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2021.

HARTOG, François. *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Editeur Gallimard, 1996.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Editora Iluminuras, 2007.

KRAUSZ, Luis S. *As Musas: poesia e divindade na Grécia arcaica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LORD, Albert B. *Epic singers and oral tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.



NAGY, Gregory. *Ancient greek hero in 24 hours*. Cambridge: The Belknap Press of Havard University Press, 2013.

NAGY, Gregory. *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press, 1996.

NOTOUPOLOS, James A. Mnemosyne in oral literature. *American Philological Association*, v. 69, p. 465-493, 1938.

OTTO, Walter F. *Las Musas: el origen divino del canto y del mito*. Buenos Aires: Editora Universitaria de Buenos Aires, 1981.

OTTO, Walter F. *Os deuses da Grécia*. 2.ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2022a.

OTTO, Walter F. *Teofanía*. 2. ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2022b.

PIEPER, Frederico. *Linguagem mitológica e hermenêutica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

SCODEL, Ruth. *Listening to Homer: tradition, narrative and audience*. United States of America: The University of Michigan Press, 2002.

SEMENZATO, Camille. *A l'écoute des Muses em Grèce Arcaïque*. Berlim: De Gruyter, 2017.

SILVA, Maria A.; CERQUEIRA, Fábio V. Memória e esquecimento no mundo antigo: entrevista com o Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 43, p. 86-94, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2024.232397>. Acesso em: 14 mar. 2026.

TORRANO, Jaa. O mundo como função de musas. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Editora Iluminuras, 2007, p. 13-98.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.



A religião como encantaria da linguagem: poética e conversão semiótica na cultura amazônica

Religion as the enchantment of language: poetics and semiotic conversion
in amazonian culture

Hirlan Hermes Monteiro da Costa¹

Resumo: O presente artigo tem como principal objetivo apresentar elementos das reflexões e obras de João de Jesus Paes Loureiro que configuram aportes para uma teoria poética da religião. Para isso, foi-se analisado e estabelecido o diálogo entre três obras teóricas desse autor: *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2000), *A Arte como Encantaria da Linguagem* (2017) e, especialmente, *A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura* (2007). Nessas obras, o autor se debruça sobre as estruturas linguísticas das experiências culturais e das atividades simbólicas dos nativos da Amazônia, de modo que cria conceitos e teorias autênticas que são profícuos para uma compreensão da religião como sistema linguístico na cultura, sobretudo a partir do conceito de conversão semiótica, o qual constitui o principal eixo teórico do referido autor. Portanto, por meio de uma revisão e reconstrução teórica, realizou-se uma explicitação dos fundamentos teórico-metodológicos e das formas de operacionalização que o autor estabelece, assim como, ao fim, um breve exercício compreensivo de articulação do conceito de conversão semiótica nas expressões religiosas do Círio de Nazaré de Belém. A análise realizada demonstrou que a religião pode ser entendida, na ótica do autor paraense, sob o ponto de vista de sua emergência como experiência sensível, imaginal e linguística, assim como sob o ponto de vista de sua intrínseca dinamicidade que é refletida na esfera comunicacional da cultura.

Palavras-chave: Religião; Poética; Linguagem; Paes Loureiro.

Abstract: This article aims to present elements of the reflections and works of João de Jesus Paes Loureiro that contribute to a poetic theory of religion. To this end, a dialogue was established between three of this author's theoretical works: *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2000), *A Arte como Encantaria da Linguagem* (2017), and especially *A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura* (2007). In these works, the author focuses on the linguistic structures of the cultural experiences and symbolic activities of the natives of the Amazon, creating authentic concepts and theories that are fruitful for understanding religion as a linguistic system within culture, particularly based on the concept of semiotic conversion, which constitutes the main theoretical axis in Paes Loureiro's work. Therefore, through a theoretical review and reconstruction, an explication of the theoretical-methodological foundations and the modes of operationalization created by the author was carried out, as well as, finally, a brief comprehensive exercise in articulating the concept of semiotic conversion in religious expressions during the Círio de Nazaré in Belém. The analysis demonstrated that religion

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), Mestre e Licenciado Pleno em Ciências da Religião pela UEPA, Belém, Pará, Brasil. E-mail: hhirlan@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-0678-5007>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3227250725721551>.



can be understood, from the perspective of the author from Pará, from the point of view of its emergence as a sensitive, imaginal, and linguistic experience, as well as from the point of view of its intrinsic dynamism, which is reflected in the communicational sphere of culture.

Keywords: Religion; Poetics; Language; Paes Loureiro.

Introdução

Ao revisar os estudos contemporâneos de religião, Antônio Gouvêa Mendonça percebeu que não há, como outrora, uma preocupação com a definição ou origem deste objeto. Ele questiona se “seriam as causas dessa renúncia os fracassos dessa tentativa ou simplesmente a atitude pós-moderna de ver nas coisas, nos eventos, acontecimentos singulares e efêmeros?” (Mendonça, 1999, p. 66). Sobre isso, penso que o poeta e teórico abaetetubense João de Jesus Paes Loureiro engendra uma compreensão alinhada com as intrínsecas razões da variabilidade desse objeto, isto é, suas múltiplas possibilidades de formas, conteúdos, processos significacionais, processos comunicacionais e relações culturais. Afinal, quando falamos em religião, remetemo-nos incontestavelmente a diversos tipos de experiências que se configuram como, e mediante, sistemas linguísticos: a leitura de textos sagrados, a participação em ritos, as sensações corporais, a percepção de eventos sobrenaturais, as explicações da realidade, entre outros tipos de experiências (linguísticas) que impedem uma conceituação unívoca.

Além de demonstrar como a Amazônia constitui um rico campo cultural para a produção de conhecimento científico, cultural e social, Paes Loureiro também se mostra como um autor caro para as Ciências da Religião à medida que explora teoricamente diversas formas de manifestação de elementos e experiências religiosas desse contexto. Diante disso, o presente artigo tem como principal objetivo demonstrar como esse autor oferece elementos consistentes para uma teoria da religião ancorada no conceito de conversão semiótica. Com esta finalidade, apresento inicialmente os aportes teóricos engendrados por Paes Loureiro nas obras *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2000), *A Arte como Encantaria da Linguagem* (2017) e, especialmente, *A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura* (2007), seguido de alguns exemplos de operacionalização desenvolvidos pelo próprio autor e, ao fim, realizo um exercício de articulação do conceito supracitado aplicado a um elemento da festividade religiosa do Círio de Nazaré, de Belém do Pará: o manto da santa.



Indubitavelmente, a teoria da conversão semiótica do autor paraense constitui uma ferramenta de uso crescente no âmbito acadêmico, principalmente amazônico, conforme Costa (2024, p. 15) constata, em sua dissertação, a partir de uma exposição da fortuna crítica acerca desse autor. Sua aplicabilidade, na verdade, parece ultrapassar as aparentes fronteiras culturais e áreas científicas à medida que auxilia na compreensão da dinâmica linguística e de significação que é inerente à experiência humana e todas suas práticas. Todavia, como demonstra Costa (2025b, p. 8) em outra ocasião, essa chave conceitual foi esboçada pioneiramente e articulada na tese de doutoramento do autor paraense para analisar as estruturas do imaginário cultural amazônico/caboclo, enquanto na obra *A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura*, de 2007, foi refinada especificamente para uma análise do que Paes Loureiro chama de “objetos culturais”, o qual se aproxima do conceito de “texto”, isto é, “*un dispositivo formado como un sistema de espacios semióticos heterogéneos*” (Lotman, 1996, p. 67). Neste artigo, almejo demonstrar que esse refinamento teórico se expressa efetivamente como uma elaboração compreensiva da religião e de suas estruturas linguísticas de produção de significado, isto é, configura-se como uma “teoria poética da religião” (Costa, 2024, p. 96).

É importante dizer que essa teorização parte das reflexões que Paes Loureiro estabelece com o próprio meio e circunstância cultural, sobretudo acerca dos mitos amazônicos, mas ele também almejou que esse conceito pudesse ser efetivamente articulado em outros contextos e circunstâncias culturais.

Por isso, o próprio autor afirma:

Foi a partir de minha vivência e pertencimento à cultura amazônica, inicialmente na cidade de Abaetetuba, às margens do rio Tocantins, no Pará, onde nasci, e em posteriores viagens pela Amazônia, que pude, de início, perceber o processo de mudança na qualidade e função dos mitos, que muito tempo depois passei a denominar de conversão semiótica (Loureiro, 2007, p. 31).

Ainda, ele destaca:

À semelhança de conceitos como individuação (K. Jung), trajeto antropológico (Gilbert Durand), simbolização (Ernst Cassirer) ou habitus (Pierre Bourdieu), a conversão semiótica acompanha operativamente o percurso do homem no território cultural de sua existência, agente sociocultural de invenção e mudança (Loureiro, 2007, p. 59).



Ocorre que Paes Loureiro teorizou sobre um processo comum a todas as culturas, um processo elementar das experiências humanas, o qual foi constatado com uma frequência ou profundidade intensa no caso da Amazônia, sobretudo na experiência do caboclo, em seus estados de maravilhamento e estranhamento, que provocam uma espécie de pensamento simbólico permanentemente potencializado pelo devaneio (Loureiro, 2000, p. 95). Ele notou que as práticas contemplativas dos ribeirinhos e os modos de relações que estabelecem com o meio e com os textos/objetos² provocam, naturalmente, um acionamento e uma reorganização das funções desses objetos, de modo que é por meio disso que as significações e as experiências culturais, como a religião e a arte, constituem-se.

Assim sendo, como premissa inicial, Paes Loureiro (2007, p. 11) ressalta que diferentemente da adaptação e moldagem de objetos materiais conforme as necessidades de uso prático, as diversas formas de relações com a realidade provocam, também, um ajustamento mental dos objetos (ou textos culturais) no momento de suas recepções pelos sujeitos, de modo a suprir suas necessidades de fruição intelectual. Esse processo cognitivo implica em uma constante ressignificação da realidade a partir de uma rehierarquização das funções semióticas contidas nesses objetos, quando a dominante muda. Esse momento complexo de transfiguração simbólica pelos sujeitos, situados nas dinâmicas linguísticas da cultura, foi denominado pelo poeta paraense, por influência do poeta paulista Haroldo de Campos (Loureiro, 2007, p. 31), como conversão semiótica.

Portanto, ele buscou explicar a forma como os seres humanos constantemente ressignificam sua realidade, assim como indicou uma maneira de investigar o que Lotman chamou de “linguagens secundárias modelizantes” (Lotman, 1977, p. 8-14), no qual se incluem a arte, a religião e o mito, por exemplo. Sobre isso, é válido acrescentar que, segundo Costa,

A aproximação de Lotman com a teorização de Paes Loureiro não só se faz profícua porque os dois partem, também, das reflexões formalistas (ou estruturalistas), mas porque o russo entende que a comunicação é o elemento central da linguagem pelo qual se estabelecem outras funções. E é nessa dimensão, onde existem, como vimos sinteticamente, as relações de emissão-recepção, que a teoria de Paes Loureiro compreende o modo que esse processo comunicativo de linguagens secundárias se estrutura (Costa, 2025a, p. 9).

² Partimos do pressuposto que o conceito de texto, em Lotman (1996), é similar ao conceito de objeto, em Paes Loureiro (2007).



Em suma, segundo Paes Loureiro, a conversão semiótica, como procedimento criativo, articula a individualidade com “valores materiais e espirituais universais que se acumulam no trajeto antropológico do indivíduo em sua prática histórico-social” (Loureiro, 2007, p. 15), o que certamente influencia todas as formas de relações estabelecidas com a realidade, como nas criações artísticas e, como demonstrarei neste artigo, nas experiências religiosas. A cultura, por conseguinte, alimenta o imaginário, de modo que ele se torna, muitas vezes, “mais real do que o real” (Loureiro, 2007, p. 17), o que poderia indicar que o que Lévi-Strauss (2015, p. 201) chamou de “eficácia simbólica” constitui um pressuposto de legitimidade dessas linguagens secundárias modelizantes ou “linguagens da cultura” (De Souza Nogueira, 2016, p. 244).

Na cultura, a identidade se torna um processo constante de produção e não apenas de recepção: “produzir é criar significações, criar” (Loureiro, 2007, p. 24). E mesmo diante da heteróclita produção de textos e “diante de novos paradigmas, o processo de conversão semiótica se mantém incólume” (Loureiro, 2007, p. 21), pois se trata de um processo que não está circunscrito apenas a determinado local ou tempo, mas se torna mais evidente com o crescente dinamismo e mudanças que acontecem na atualidade. Diante disso, é válido dizer que, conforme Paes Loureiro, pode-se afirmar que esse processo receptivo de objetos culturais é precedido, sobretudo, pela constituição do imaginário mediante o trajeto antropológico, social e cultural dos indivíduos. Nesse sentido, a conversão semiótica se configura tanto em nível individual quanto em nível social, de modo que “é particular porque marca uma relação do indivíduo com sua realidade e, ao mesmo tempo, é coletiva porque acontece, ou pode acontecer, em todos os indivíduos interligados pela mesma teia cultural” (Loureiro, 2007, p. 15).

No entanto, antes de se apresentar, com mais detalhes, os pressupostos teórico-metodológicos que envolvem o conceito de conversão semiótica e os exemplos que o autor oferece de sua articulação para a uma compreensão da religião, torna-se indispensável explicitar o que Paes Loureiro destacou como função poética e sua ação ativadora das outras funções da linguagem. Para isso, recorreremos inicialmente, com certa ênfase teórica, e a despeito de sua intrínseca criatividade, à metáfora “a arte como encantaria da linguagem”, criada pelo poeta paraense, entendendo que, outrossim, a mesma pode ser aplicada à religião, conforme veremos no decorrer do trabalho.



1. A função poética do imaginário

Em primeiro lugar, é imprescindível ressaltar a existência de uma profícua autoteorização que João de Jesus Paes Loureiro estabelece com sua própria prática artística. Por exemplo, na obra *A Arte como Encantaria da Linguagem* ele afirma que analisando o conjunto de obras artísticas de determinado autor é possível identificar “uma espécie de teoria geral da criação poética” (Loureiro, 2008, p. 7), isto é, elementos que expressam uma configuração singular do ato criativo. Em uma espécie de autoavaliação, destaca que a teoria encontrada em grande parte de suas poesias se relaciona a uma busca por evidenciar, principalmente, o caráter estético-religioso das encantarias. De fato, pode-se constatar que mesmo em suas produções científicas e teóricas essa tendência é também notável.

Não obstante, é evidente que a aproximação entre o mito e o poema, entre a religião e a arte, não reside apenas nas poesias de Paes Loureiro. De fato, para o autor, a razão elementar disso reside no fato de que “ambos navegam no rio da linguagem, como troncos submersos em suas encantarias” (Loureiro, 2008, p. 8). Logo, antes de abordarmos mais enfaticamente o que pode ser o eixo central de uma teoria da religião em Paes Loureiro – o conceito de conversão semiótica –, penso ser importante explorarmos essa metáfora do autor que conjuga dois elementos importantes da cultura amazônica: o rio e as encantarias.

Na seção *Uma aproximação da poética de João de Jesus Paes Loureiro* que introduz o livro *Encantarias da Palavra* (Loureiro, 2017), encontra-se uma breve reflexão sobre a pesquisa de Mircea Eliade, que identificou termos polissêmicos em babilônio e em sumeriano, respectivamente *pú* e *buru*, que poderiam significar tanto “vagina” quanto “rio” ou “nascente do rio”. Essa aproximação linguística é profícua para exemplificar o que Paes Loureiro pensa quando compara, em muitas ocasiões, o rio à linguagem, isto é, que “as águas são, *fons* e *origo*, reservatório das possibilidades infinitas de existência: precedem toda forma, sustentam a criação” (Loureiro, 2017, p. 21), tal qual o papel da linguagem na vida humana.

De fato, o rio é um elemento fulgurante nos textos do autor, tendo em vista que cresceu inserido no ambiente fluvial de Abaetetuba, no Pará. Em mais de uma ocasião caracteriza o elemento natural como uma linguagem, tal qual na obra supracitada:

Nas mesmas águas que sou



Onde passaram deuses
E o verbo inicial antecipou
A piracema da linguagem,
Agora passa o barco de minérios
O agiota, o cobrador de juros,
Apagando-me as espumas da ternura (Loureiro, 2017, p. 24).

Ou, ainda, no *Cântico V*, de *Porantim*:

Rio
de muitos nomes,
Ser
de muitas formas e fomes.

Espelho contra espelho
rio só linguagem.
Rio sim sêmen de Deus (Loureiro, 1978, p. 35).

Um aspecto fica evidenciado no pensamento teórico de Paes Loureiro: as funções, entendidas como as estruturas dos objetos/textos culturais, são retiradas do fundo desse rio-linguagem pela ação poética dos seres humanos. Nesse sentido, o autor destaca que “a poetização dos rios amazônicos ocorre quando o imaginário faz emergir à superfície de suas águas os signos, os mitos, os encantados contidos em suas profundas encantarias” (Loureiro, 2017, p. 31).

Se na ótica de Paes Loureiro o imaginário (cultural e individual) é a estrutura responsável pela significação da realidade, conforme explica Costa (2025b, p. 7), então os significados, que decorrem das dinâmicas de atribuição de funções aos objetos culturais, encontram-se em uma espécie de latência no interior dessa estrutura, cuja ativação poética é natural e decorre da circunstância cultural que os indivíduos se encontram no momento de recepção/criação desses objetos. É por isso que o mito, é como “algo que é narrado sem a finalidade de um fim” (Loureiro, 2008, p. 8), parece ser mais uma espécie de estrutura ou forma da linguagem e do texto, do que propriamente o seu significado. Isto é, o mito não é religioso por natureza, como comumente se pode pensar, mas pode adquirir, na lógica do teórico paraense, função mágico-religiosa (mito religioso) ou função estética dominante (mito artístico), por exemplo, a depender da relação imaginal e cultural que o receptor e/ou emissor estabelecer com esse texto.

A partir da ideia de uma “imaginação compreensiva” (Durand, 1994, p. 20) que faz a mediação entre a “transcendência do significado e o mundo dos signos concretos” (Durand, 1994, p. 25), bem como por sua estruturação situada em um “trajeto



antropológico” (Durand, 2002, p. 41), Paes Loureiro destaca uma natural ação poética do imaginário, isto é, como fonte de objetos culturais ou o que Lotman chamou de “função criadora” que gera uma multiplicação dos textos na cultura: *“Como resultado, en el proceso de avance del texto del destinador al destinatario se produce un cambio del sentido y un crecimiento de éste. Por eso, a esa función podemos llamarla creadora”* (Lotman, 1996, p. 64).

Por isso, é imprescindível entender o papel da função poética na teoria linguística de Paes Loureiro. Diz ele: “estou aqui falando de uma poeticidade decorrente do uso da linguagem” (Loureiro, 2008, p. 11), tratando-se de uma função que ressoa no próprio processo heterogêneo e ininterrupto de recepção e emissão de textos/objetos culturais e, portanto, dos processos interpretativos e significativos. Assim, Paes Loureiro diz: “a poesia é a palavra original e fundadora, não apenas de todos os povos, como também das culturas e religiões” (Loureiro, 2008, p. 12). Conforme o teórico paraense, é a função poética, guiadora da vivência do ser humano, que faz emergir do rio da linguagem suas encantarias e, portanto, as significações e suas estruturas submersas: o mito, o poema, a arte, a religião.

Não obstante, apesar de uma clara distinção que aparentemente pode-se perceber entre o que é arte e o que é religião no plano prático da cultura, no plano das estruturas há apenas uma linha tênue que as separa, ainda que “não dizemos que mito e poesia sejam uma coisa só” (Loureiro, 2008, p. 9). Paes Loureiro exemplifica isso dizendo que, “na linguagem, o mito revela essa qualidade de poesia quando se apresenta como ‘um jeito de acontecer’ sendo um modo de ser e não do fazer, do conceber, não do provocar” (Loureiro, 2008, p. 9). Portanto, há evidentes estruturas ou, propriamente, funções que atuam, de forma compartilhada ou dialógica, tanto na configuração dos mitos quanto na das poesias, sejam estes reconhecidos como arte ou religião. Nessa lógica, pode-se afirmar que o sentido/significado surge do efetivo entrecruzamento e organização hierárquica dessas funções linguísticas: ora algumas funções são mais evidentes que outras, ora podem se igualar, ora algumas não possuem efeito constatável, ora há apenas resquícios de seus funcionamentos, *ad infinitum*. Por esse motivo, pode-se haver incomensuráveis possibilidades de recepção e emissão dos textos e de significações/interpretações.



Porém, Paes Loureiro também entende que o papel do mito e da poesia, como formas do texto/objeto, são diferentes: o primeiro organiza cronologicamente um sistema de pensamento, enquanto o segundo organiza um sistema de valores de palavras, ainda que em muitos casos possa haver uma espécie de diálogo intralinguístico e ambos se tornem uma coisa só. Sob a função mágico-religiosa dominante o sagrado do mito surge como uma espécie de memória, consciência da coletividade, como caráter normativo e como explicação da realidade, enquanto sob a dominante estética o prazer do interessado na forma de narração tem prioridade. O autor paraense resume que a diferença entre ambos se trata de “simples diferença de graus de evolução semiótica e linguística da sociedade ambiente, ou um caso evidente de conversão semiótica” (Loureiro, 2008, p. 12).

2. Religião e conversão semiótica

Como se pode constatar, em relação com o conceito de conversão semiótica estão duas outras ferramentas teóricas essenciais para a compreensão das linguagens e textos: a “função” e a “dominante”. Sobre isso, Paes Loureiro entende, valendo-se de Roman Jakobson (2014) e Jan Mukarovsky (1988, p. 104), ambos do Círculo Linguístico de Praga, que os objetos culturais são formados por diferentes funções, como a prática, teórica (ou cognitiva), mágico-religiosa, estética, entre outras³, no qual, no processo receptivo destes, isto é, de produção do significado, uma se torna a dominante e rege tal processo. Por esse motivo, entende que o significado se liga diretamente às funções atribuídas como dominantes pelos sujeitos, no momento receptivo, de acordo com cada circunstância ou campo cultural. Entretanto, isso não implica em um apagamento ou supressão das outras funções, apenas uma reorganização hierárquica delas em subordinação a uma dominante.

De fato, pelos exemplos dados pelo autor paraense, fica evidente que praticamente toda atribuição e mudança de qualidade parece configurar um processo de conversão semiótica, de modo que a existência humana se torna determinada por um profundo devir ontológico. Então, nesse devir ou mistério da atribuição, cada vez que uma função se

³ Apesar de Mukarovsky (1988, p. 107) oferecer uma tipologia com dois grupos de funções (imediatas e de signo), Paes Loureiro não oferece um rol taxativo, mas compreende a existência de outras funções, inclusive geradas pela combinação de umas com as outras, além de que elas não se restringem às obras de arte, mas fazem parte de todos os objetos culturais (Costa, 2025b, p. 9).



torna dominante e as outras funções se reorganizam, o objeto é percebido sob a ótica e a lógica que comporá essa recepção em determinada espacialidade e temporalidade. O teórico paraense vislumbra esse processo com muita clareza em diversos exemplos, tal qual em “uma imagem de santo da época barroca, em uma igreja, por exemplo, tem como função dominante a mágico-religiosa e em última, a científica” (Loureiro, 2007, p. 34), mas no interior de um ambiente acadêmico isso poderia ser o contrário.

Portanto, a simbolização se constitui efetivamente na relação entre sujeito, objeto e cultura. Diz Paes Loureiro que “não se trata de uma concepção propriamente mágica, quando se vê no símbolo representante o próprio objeto presente” (Loureiro, 2007, p. 15), mas se trata de um aspecto elemental de inerência linguística humana. Na verdade, a própria concepção mágica decorreria, antes, da capacidade simbólica e linguística humana. Em decorrência do “trajeto antropológico do imaginário” (Durand, 2002, p. 41), a realidade não é a mesma para todos e cada ser de organismo e microgênese diferente constitui, em decorrência dessa condição simbólica, um mundo e experiência própria que não é transferível para outros.

Para o poeta abaetetubense, os indivíduos estão sempre envolvidos em diferentes formas de interações linguísticas com os elementos culturais, sejam por relações práticas, sejam por formas compreensivas ou imaginais. Nesse ponto de vista, os textos/objetos culturais se manifestam como signos linguísticos, que na lógica de Gilbert Durand (2002, p. 29) e de Ferdinand de Saussure (1974, p. 81), por exemplo, são formalmente arbitrários, mas que para o abaetetubense estão sempre sujeitos a processos receptivos e simbólicos ligados a essa atividade cognitiva humana que provoca uma constante ressignificação em decorrência do contato e da decodificação deles, mediante as acumulações do imaginário, isto é, “o que conhece, o que se guarda na arca da memória e o que alimenta com sua experiência” (Loureiro, 2007, p. 14).

Por essa razão que, em síntese, quando falamos em arte e religião estamos lidando imprescindivelmente com a capacidade humana significativa pela qual as experiências culturais são constituídas e, sobretudo, com elementos estruturais da diferenciação cognitiva gerada pela conversão semiótica de textos recepcionados e/ou emitidos. Na prática, Paes Loureiro entende que há, simultaneamente, uma semelhança estrutural e uma diferenciação funcional entre essas linguagens e seus objetos, isto é, ambas surgem pelo mesmo processo simbólico e podem ter formas similares (como é o caso do mito, da



música, do rito), mas são experienciadas de modos singulares pelos receptores a partir das “fronteiras” (Lotman, 1996, p. 12) que cada cultura cria.

O que chamamos de linguagem religiosa certamente está emaranhada com outros tipos de linguagens secundárias nas diversas teias culturais, como é o caso da arte. A própria literatura de Paes Loureiro revela isso à medida que é enriquecida por diversos elementos religiosos ribeirinhos, fato que também pode ser constatado em outros diversos tipos e gêneros de obras artísticas que expressam elementos ou configurações de linguagem religiosa, como em pinturas, filmes, músicas, entre outros. Por outro lado, é possível notar que as diversas expressões religiosas também agregam essas formas que comumente são associadas à arte: música, danças, gestos etc.

Cabe reiterar que o aspecto principal dessa aproximação é o fato de ambas serem linguagens e, sobretudo, por configurarem o que Lotman (1977, p. 9) chamou de linguagens secundárias, isto é, por se encontrarem em um mesmo nível de estruturação. Na obra *The Structure of the Artistic Text*, publicada por Lotman em 1970, ele conceitua “linguagem” como “*any ordered system which serves as a means of communication and employs signs*” (Lotman, 1977, p. 6), de modo que a cultura, por excelência, constitui um sistema multilinguístico e também, por assim dizer, multicodificado.

A tipologia de Lotman, na obra supracitada, alcança três níveis de linguagens: a língua natural, as linguagens artificiais e as linguagens secundárias modelizantes. A primeira é considerada o mais antigo e mais forte sistema de comunicação da coletividade humana (Lotman, 1977, p. 10), enquanto que os dois segundos tipos seriam estruturas secundárias em relação à anterior, mas que tenderiam entre duas funções opostas: a transmissão adequada de informação (linguagens artificiais) e uma função modelizante ou geradora (linguagens modelizantes). A religião, a arte e o mito, nessa ótica, se organizam a partir dessa segunda função, isto é, como “linguagens secundárias modelizantes”. Esta fórmula, derivada das reflexões de Boris Uspenski para identificar os sistemas semióticos supralinguísticos (Lotman, 1978, p. 57), por sua vez, auxilia na compreensão das semelhanças estruturais comumente encontradas entre essas diferentes linguagens.

Entretanto, Lotman afirma que “*para realizar una actividad generadora de sentido, el texto debe estar sumergido en la semiosfera*” (Lotman, 1996, p. 62). Logo, ele elenca o conceito de semiosfera para compreender o espaço (abstrato) que torna possível



os processos comunicativos e significacionais, portanto, a semiose, cujas estruturas internas também constituem sistemas – ou igualmente semiosferas (internas) –, que funcionam imprescindivelmente em interconexões. Esse universo semiótico é constituído por conjuntos de textos e linguagens relacionados uns com os outros, como uma espécie de mecanismo ou organismo único. Por isso, a cultura, como “campo de significação da arte como de tudo” (Loureiro, 2007, p. 17), compõe-se de textos hibridizados, por assim dizer, formados a partir desse encontro entre diferentes linguagens/sistemas semióticos.

Portanto, para Paes Loureiro, o fato que singulariza os textos/objetos no interior das culturas/semiosferas é a multiplicidade de formas de atribuições pelos sujeitos mediante o processo de conversão semiótica. Logo, aqui reside o ponto-chave de uma definição da religião neste autor: ela é, efetivamente, uma função da linguagem que dialoga com outras na constituição dos objetos/textos. Na investigação de textos religiosos pelo sistema teórico criado por Paes Loureiro, é imprescindível partir uma análise da maneira pela qual a dominante mágico-religiosa se expressa e o diálogo intralinguístico com as outras funções da linguagem, possibilitando o texto/objeto se tornar uma complexa e dinâmica fonte de atribuição.

Além disso, assim como a própria cultura, os significados também são profundamente dinâmicos. Por isso que na ação prioritariamente contemplativa de uma obra de arte, que Paes Loureiro entende como principal atuação da dominante estética, poderíamos, devido a diferentes circunstâncias, passar percebê-la como uma obra sagrada, ou como uma função de crítica, ou como registro documental, entre outras possibilidades de significação, o que decorrerá da reorganização hierárquica das funções, a partir daquela que opera como dominante nessas diferentes situações culturais e experiências individuais. Na obra de arte, mesmo quando a estética deixa de ser dominante, isso não implica em uma dissipação dessa função, mas possivelmente em uma subordinação dela à outra, constituindo modos de existência singulares dos textos, fato que talvez já não constituiria uma experiência estética genuína conforme o pensamento de Susan Sontag (2020, p. 43).

Então, o que implica uma função mágico-religiosa dominante? Em suma, para Paes Loureiro, a religião como uma espécie de linguagem “entrópica” (Lotman, 1977, p. 25-26) e/ou poética, assim como a arte, representa múltiplas possibilidades de experiências e não há univocidade. Destaca que, na esfera religiosa, o significado do



objeto se encontra além dele e a conversão semiótica implica em uma mudança ontológica desse objeto: “quando analisamos o ritual católico da celebração da missa, percebemos que, para os crentes, o momento essencial da missa é a consagração, quando o pão se transforma em corpo de Cristo e o vinho em sangue” (Loureiro, 2007, p. 49). Não obstante, o objeto religioso também pode ter a possibilidade de interagir ou influenciar diretamente a vida do sujeito receptor, como no caso do boto e de outros encantados amazônicos; pode ter a prescindibilidade da visualidade ou da contemplação para crer na validade do objeto religioso, como no caso da “dimensão utópica na crença daqueles que não precisam ver para ter certeza de ser Abaetetuba uma cidade encantada” (Loureiro, 2007, p. 42); ou ser vista de forma mais clara na atitude de devoção, como ocorre no círio de Oriximiná quando a contemplação do círio fluvial se transforma em pura devoção ao passar para as ruas da cidade, momento em que a função dominante passa a ser mágico-religiosa (Loureiro, 2007, p. 40-41). Todas essas características, entre outras, compõem o que Paes Loureiro entende acerca da atuação de uma função mágico-religiosa dominante, isto é, a partir da recepção de objetos considerados e atribuídos como religiosos na cultura, principalmente no caso da Amazônia que é onde reside a maior parte de seus exemplos.

Mas, como Paes Loureiro entende que os processos de conversão semiótica podem ser identificados em situações religiosas e como eles passam a ser experienciados de maneiras diferentes e singulares no contexto Amazônico? É por meio dessa imagem conceitual, a conversão semiótica, que Paes Loureiro propõe uma compreensão sobre, entre outras coisas, o processo pelo qual

o mito, deixando de ser algo que parte de fatos naturais ou sociais, buscando a reiteração do sentido, passa a se constituir numa significação metafórica, alegórica, numa imagem, numa ficção, num modo irruptivo do instante que nunca é igual a outro (Loureiro, 2008, p. 10-11).

2.1. A poeticidade da religião na Amazônia

Após a exposição do conceito supracitado e de seus pressupostos de articulação, veremos agora a forma como o autor dá aplicabilidade e o operacionaliza a partir das circunstâncias culturais das quais faz parte e, especificamente, de situações e elementos da Amazônia e do Pará que envolvem os textos e linguagens da religião. De fato, para o autor abaetetubense, as narrativas dos ribeirinhos e dos sujeitos da Amazônia, em geral,



mostram a atualidade da produção mítica, tendo em vista que essa forma de relação com a realidade ainda é constatada, da mesma maneira que as *clássicas*, cristalizadas pela história. Nesse sentido, é cabível demonstrar o modo pelo qual o autor percebe a conversão semiótica nos mitos amazônicos e o modo como a religião ou, mais especificamente, a função mágico-religiosa se configura nesse ambiente.

Cabe ressaltar que, desde sua tese, Paes Loureiro propõe a existência de uma dominante estética do imaginário amazônico, ao perceber que

os “encantados” que habitam as “encantarias” – espécie de olimpo submerso nas águas dos rios da Amazônia – são compreendidos por sua aparência estetizada e por meio dela garantem a força abstrata de sua duração (Loureiro, 2007, p. 26).

Revelam-se como imagens de pura aparência, como epifanias, fato que parece possível compor não só uma experiência estética dos ribeirinhos, mas também uma religiosa, possibilitando a constatação de que a fronteira entre essas experiências (funções) pode ser muito tênue.

Por exemplo, na lenda do boto, “que conta a história de um pequeno delfim encantado, capaz de se transformar em um belo rapaz e que, sob esta forma humana, seduz de maneira irresistível as mulheres que habitam às margens dos rios” (Loureiro, 2007, p. 38), Paes Loureiro percebe as evidências da ocorrência de conversão semiótica. Diz que na água é um animal encantado que manifesta um sentimento religioso aos nativos à medida que é percebido como uma entidade sobrenatural e criam-se interditos a partir da relação com ele, evidenciando uma função mágico-religiosa dominante, mas na terra é um rapaz de roupa branca convertido em pura aparência estetizada que atrai sobretudo a contemplação, revelando uma função estética dominante. Há, portanto, uma dupla conversão nesse mito e em sua experiência pelos nativos da Amazônia: a conversão do animal em humano e a conversão semiótica da função mágico-religiosa para a função estética.

Outro exemplo é constatado no mito de Tambatajá, a história de dois indígenas de etnias mortalmente inimigas que se apaixonam e fogem para viver juntos:

(...)

Se ele ia pescar, ela ia também.

Se ela ia banhar-se, ele ia também.

Se ele ia caçar, ela ia também.

Se ela ia para a roça, ele ia também.



Nove meses depois a índia tornou-se mãe.
Mas a criança nasceu morta e a índia não conseguia levantar-se ou caminhar.
E, desde esse dia, nunca mais conseguiu forças nas pernas para andar.
Então o índio passou a levar sua amada nos ombros para toda parte.
Um dia saíram pelo campo comendo mangaba e muruci.
O sol foi embora. Veio a lua. Veio o sol. Depois a lua veio. E assim aconteceu durante muitos e muitos dias.
E os dois amantes nunca mais voltaram.
Muito tempo depois, no lugar onde encontraram o arco e as flechas do homem; a tanga, os brincos e a pulseira da índia, crescera um tajá de um verde brilhante, que não conheciam.
Essa planta, que é o Tambatajá ou Tamba-tajá, nascida do corpo dos índios amantes, tem nas folhas uma reprodução vegetal do sexo da mulher e no talo da folha, do sexo do homem (Loureiro, 2007, p. 44).

Na perspectiva da conversão semiótica, Paes Loureiro (2007, p. 45) compreende que há uma transfiguração do amor em uma alegoria da natureza, expressa nesse mito, e a revelação de uma idealização do amor sem mandamentos ou sentenças expressas, isto é, a conversão de uma matéria-prima com função teórica/conceitual, o interdito amoroso e sua superação, em um texto/objeto com função mágico-religiosa dominante, um mito religioso da Amazônia. Além disso, entende que é possível constatar uma conversão, no interior do próprio mito, do humano em vegetal, eternizando a sua vida e o seu ato de amar, o que indica uma espécie de dedicação sacrificial necessária por esse sentimento.

A circularidade do mito de Tambatajá na Amazônia e uma de suas possibilidades de conversão semiótica também pode ser, por exemplo, destacada na pesquisa de Douglas Rodrigues da Conceição (2021, p. 13), em uma análise do *Cântico XVII*, do livro de poesias *Porantim* de Paes Loureiro. No interior dessa poesia do autor paraense, Conceição destaca a existência de uma conversão do interdito cristão, expresso no mito de Tamar e Amon, no amor livre de Tambatajá e, simultaneamente, uma conversão semiótica da função mágico-religiosa, de ambos os mitos, em uma dominante estética ao serem convocados na arte.

Um outro exemplo de articulação oferecido por Paes Loureiro é o círio no município de Oriximiná, no Pará, que acontece de forma fluvial no rio Trombetas, e, também, pelas ruas da cidade circundadas por esse rio. Por um lado, o autor entende que durante a procissão aquática a função dominante é “estética etnocenográfica” (Loureiro, 2007, p. 41), que atrai olhares e provoca um estado contemplativo, característico desses sujeitos amazônicos. Por outro lado, quando os peregrinos deixam os barcos e passam para a procissão nas ruas, a dominante converte-se semioticamente em mágico-religiosa,



o que é evidenciado à medida que a “admiração gratuita” se torna em pura devoção e fé, e “os comentários eufóricos se transformam em preces e cânticos sagrados” (Loureiro, 2007, p. 41).

Não se pode deixar de dizer que há casos em que ocorre a passagem de um mesmo objeto por diferentes espaços e temporalidades no interior de uma cultura ou interculturalmente, causando o reordenamento de seu sentido pela rehierarquização de funções dominantes, o que Paes Loureiro denomina como “conversão semiótica em cadeia”. O autor exemplifica a partir das urnas marajoaras, cuja função dominante quando estava inserida no contexto em que foi criada poderia ser a mágico-religiosa, entretanto quando

Transportada para o acervo de um instituto de etnografia, (...), haverá um rearranjo de funções ocupando a condição de nova dominante a função teórica. (...)

Transferida (...) para uma oficina de ceramistas, lugar de pesquisa e estudos de materiais, processos, texturas, queima etc. (...) a função prática ou material, (...), assume a dominância. (...)

Imaginemos a urna marajoara em questão incorporada ao acervo de um museu de arte. Nesse novo contexto, passará a ocupar a posição de dominante a função estética (Loureiro, 2007, p. 56).

Por fim, é perceptível que a articulação das funções de Mukarovsky (1988, p. 104) são alargadas por Paes Loureiro e, de fato, o poeta acrescenta algumas categorias, dando amplitude e adaptabilidade ao próprio conceito criado. Sendo assim, expressam-se algumas possibilidades de investigação da religião pela conversão semiótica dos textos culturais. Pode ser, por exemplo, a análise da obra-coisa em si, isto é, a estrutura que foi transfigurada como religiosa ou que deixou de ser por uma conversão da função dominante. Assim como pode ser pela percepção dos elementos no interior dos textos que assumem a função da religião ou que deixam de ter pelo mesmo processo de transfiguração. Também, pode-se analisar um texto sob as diversas formas que a função da religião dialoga com as outras funções, no qual emergem significações autênticas. Uma dessas relações mais significativas entre funções é entre a mágico-religiosa e a estética, conforme será doravante exemplificado.



3. Religião e estética no Círio de Nazaré

A relação entre religião e estética – e entre as demais funções da linguagem – pode ser encontrada em diversos elementos da manifestação cultural do Círio de Nazaré, na cidade de Belém. Trata-se de uma das festas mais conhecidas e importantes desse espaço cultural que, segundo Da Silva Conceição (2012, p. 10), “mobiliza todas as forças em torno desse evento, constituindo-se naquilo que Marcel Mauss chamou de fato social total”.

Para exemplificar o modo como se constitui essa aproximação semiótica observemos dois destes elementos: o manto e a berlinda de Nossa Senhora de Nazaré. Renato dos Santos Lima lembra que

A santa de Nazaré ganhou inúmeros mantos, até que, em 1953, recebeu um manto bordado a ouro e pedras preciosas, além de uma Coroa Pontifícia, que é utilizada até hoje. E foi a partir da década de 1990 que a confecção dos mantos passou para devotos e estilistas da região, escolhidos pela Diretoria da Festa, juntamente com a Arquidiocese de Belém (Lima, 2017, p. 42-43).

(...)

o manto usado por Nossa Senhora de Nazaré, nos eventos alusivos à festa do Círio, é um dos símbolos muito aguardados, uma vez que se cria um mistério em torno de sua apresentação. Neste dia, a Basílica Santuário é completamente ocupada, tanto pela imprensa, como pelos fiéis, que buscam ter a possibilidade de prestigiar o momento em que conhecerão as características de criação do envoltório que será usado pela santa, em toda a festividade (Lima, 2017, p. 48).

Em consonância, José Maria da Silva também resume que

O manto é uma vestimenta que cobre e adorna a imagem. O mesmo surgiu de promessas e é produzido por meio de bordado. É feito em tecido de cetim branco adornado com fios dourados e pedras preciosas. Atualmente o manto é confeccionado por encomenda e financiado por pessoas de alto poder econômico, que se mantêm no anonimato. Como símbolo, indica a representação da divindade, principalmente em materiais de divulgação. A berlinda é o carro que serve de nicho para abrigar a imagem da santa durante as procissões. Trata-se de uma armação constituída de madeira e vidro e que serve para carregar a imagem e protegê-la do sol e da chuva. A berlinda recebe uma decoração com flores brancas e amarelas, que adornam e realçam a imagem (Da Silva, 2021, p. 164).

Diante disso, é notável a existência de uma preocupação por uma minuciosa elaboração estética na produção e preparação desses dois elementos, tendo em vista que serão contemplados por milhões de pessoas. Nesse caso, espera-se que a cada ano a



visualidade desses acessórios religioso-estéticos da santa sejam únicos e que constem com detalhes visuais que sejam reconhecidos e contemplados pelos receptores, sobretudo no caso do manto. Por exemplo, o manto de 2023 trouxe entalhes das ramificações que representam os mosaicos da Basílica, patrimônio cultural da cidade de Belém, representando um signo sensível aos nativos da cidade. Mas também pode apresentar elementos mais gerais ou, pelo menos, compartilhados interculturalmente, como no caso de 2022, cuja

parte posterior do Manto, o símbolo central é a Rosa Mística contornada por doze estrelas, que nos lembram os doze Apóstolos do Cordeiro expressando a figura feminina mostrada pelo autor do Apocalipse. A mesma Rosa se desdobra em pétalas de amor e presença, como Maria, chamada Rosa Mística na Ladainha a ela dedicada (Ribeiro, 2022, § 9).

Para Susan Sontag,

o estilo é o princípio de decisão numa obra de arte, a assinatura da vontade do artista. E assim como a vontade humana é capaz de uma quantidade indeterminada de atitudes, da mesma maneira há uma quantidade indeterminada de estilos possíveis para as obras de arte (Sontag, 2020, p. 53).

Por esse motivo, apesar desses diversificados elementos em torno do manto e da berlinda, que foram elaborados com a intencionalidade de ser sensíveis e compreensíveis para os contempladores, nesse espaço cultural é consenso que se tratam de objetos sagrados. Sobretudo, trata-se de um caso em que o que é belo influencia o que é sagrado, afinal os fiéis receptores desses textos do círio parecem estar envolvidos em uma dinâmica religiosa cuja contemplação tem longa permanência e intensidade.

É possível constatar, nos discursos e nas ações dos sujeitos contempladores, que a eficácia simbólica religiosa está, de alguma forma, associada à visualidade da santa, de modo que a elaboração estética realizada tem influência direta na recepção e no efeito religioso. Além disso, os detalhes escolhidos para compor o manto e a berlinda parecem potencializar o sentimento e a experiência coletiva durante a manifestação, tanto para os nativos quanto para os visitantes. Certamente, esse último fator decorre também das intenções estéticas das produções desses objetos culturais.

A dominante mágico-religiosa em diálogo com a estética nesses elementos pode ser constatada no relato de fiéis durante a apresentação do manto na Basílica de Nazaré, como o registrado por entrevistas da Rede Bandeirantes, no círio de 2023, por exemplo.



Nessa ocasião, uma das pessoas presentes no evento afirmou, chorando, que o manto é “lindo. Não tem nem palavras. É muita emoção” e outra afirmou que “cada vez é mais lindo (o manto), não é? E Ela (a santa) é merecedora”. Por esse motivo, a função estética é tornada um instrumento ou vetor religioso, afinal “o feio não encanta o espírito. Por isso, a beleza reveste de interesse artístico os rituais religiosos ou místicos, reforçando a contemplação devota de caráter reverencial e ritualístico” (Loureiro, 2007, p. 63). Há, no caso supracitado, uma proporcionalidade entre a beleza atribuída ao manto e a devoção expressada.

Ademais, tanto o manto quanto a berlinda evidenciam que as artes produzidas para o contexto do círio estão situadas em um contexto que instiga à contemplação, de modo que todos os envolvidos na manifestação desejam admirá-las, mas que sobretudo são artes dedicadas para o sagrado, isto é, integram-se ontologicamente à santa, fato que podemos pressupor estar ancorado no imaginário da maioria dos sujeitos participantes. Por isso, durante essa manifestação cultural, os fiéis e os demais receptores, independentemente do pertencimento a determinadas instituições ou crenças religiosas, compartilham de experiências muito próximas, cujo fundamento dessa aproximação reside, acentuadamente, no diálogo intralinguístico entre a função estética e a mágico-religiosa, evidenciado na emoção social do círio.

Pela visualidade da santa, do seu manto e da sua berlinda, há um fenômeno de convergência social ou o compartilhamento de uma emoção religiosa-estética:

Esse “carnaval devoto”, com suas alegorias e sua Berlinda belamente enfeitada, é um momento de conjunção cósmica, ponto central de uma temporalidade que aponta para os sentimentos idealizados de uma sociedade que, só na aparência do contexto ritual, está em equilíbrio (Alves, 2005, p. 331).

Assemelha-se ao que Maffesoli entendeu sobre a dinâmica das relações sociais e sobre uma “ética da estética”, visto que

tornam-se relações animadas por e a partir do que é intrínseco, vivido no dia a dia, de um modo orgânico; além disso, elas tornam a centrar-se sobre o que é da ordem da proximidade. Em suma o laço social se torna emocional. Assim, elabora-se um modo de ser (ethos) onde o que é experimentado com outros será primordial (Maffesoli, 1996, p. 12).

De fato, tratam-se de acessórios produzidos com técnicas artísticas, mas cuja intencionalidade criativa, além da contemplação pelas pessoas, é sua dedicação ao



sagrado. Por isso, para os fiéis eles constituem, definitivamente, objetos sagrados quando estes cobrem ou envolvem a santa. Não devemos, entretanto, presumir que há uma estruturação definitiva sob essa circunstância. Na verdade, a teorização de Paes Loureiro parece apontar para a momentaneidade e a espacialidade das significações, isto é, levando em conta as circunstâncias específicas que propiciam determinadas recepções.

No período do círio, de aproximadamente quinze dias, essa relação parece estar no seu apogeu, quando as pessoas têm o primeiro contato com a nova visualidade da santa e quando a dominante mágico-religiosa é precedida hierarquicamente pela estética. Nessa ocasião, constata-se a emergência da religião na visualidade. Por exemplo, no momento das procissões, quando a santa passa pelas ruas e rios da Amazônia, com seu manto e berlinda, as pessoas passam a ter o contato direto e próximo com esse texto pela visualização e isso causa a intensificação da devoção. Sobre este sentimento religioso, podemos recorrer à compreensão de Rudolf Otto:

Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativamente diferente. Ao procurar um nome para isso, deparei-me com o *sentimento de criatura* – o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura (Otto, 2007, p. 41).

Claro que a eficácia simbólica do manto e da berlinda, assim como um signo estético, funciona na conjunção deles com a santa (o símbolo central do círio), com o contexto de recepção e com a relação estabelecida pelos sujeitos. Por exemplo, no caso do manto, é perceptível uma temporalidade quase determinada para esse efeito “religioso-estético”⁴, que evanesce aproximadamente no período de um ano, quando o manto é substituído. Isto é, logo após sua permanência na Basílica de Nazaré, findado as procissões, ocorre uma evanescência dessa influência estética ao longo do ano, visto que se diminui a busca direta pela contemplação desses elementos. No decorrer do ano, pode-se perceber que o fluxo da basílica passa a se relacionar com a periodicidade das missas, demais festas ou pelo turismo na cidade, por exemplo, não estando mais prioritariamente relacionada à busca pela visualidade da santa ou do manto.

Logo, é fato que as implicações práticas das funções que as linguagens expressam, quando percebida sob determinadas dominantes, são diversas e incomensuráveis. Como

⁴ No qual a função mágico-religiosa, como dominante, subordina com grande intensidade a função estética.



foi supracitado, Paes Loureiro diferencia o texto estético do texto religioso pelo exemplo do mito, que com função mágico-religiosa dominante representa a constituição do funcionamento de códigos sociais e morais ou a organização de um sistema de pensamento, enquanto em uma poesia, com a função estética dominante, pode passar a ser linguagem, prática significativa ou a organização dos valores de palavras. A conversão semiótica do mito em poesia compreenderia, portanto, a substituição de algo significativo atribuído como fato natural ou social para uma significação puramente metafórica ou alegórica.

A transitoriedade do manto pelos diversos espaços e temporalidades da cidade de Belém também acarreta iguais processos de transfiguração. Ele transita pela igreja, pelas ruas durante as procissões, no espaço museológico e no espaço acadêmico. Por essa razão, é possível perceber uma clara “conversão semiótica em cadeia” desse objeto, conforme a definição de Paes Loureiro, sobretudo no momento em que ele é trocado por um novo e o antigo passa a incorporar o Museu do Círio, em Belém. Muda-se, portanto, a espacialidade do texto no interior da cultura, assim como a dominante que antes (na igreja e nas ruas) era mágico-religiosa se converte semioticamente em estética: trata-se de um item que passa a ser visto, predominantemente, sob um prisma contemplativo no interior de um museu, ainda que não se dissipe necessariamente sua função mágico-religiosa quando fiéis o visitam. Da mesma forma, quando esse objeto é transposto para o ambiente acadêmico a função dominante pode passar a ser a prática ou teórica, e

isso se reflete atualmente inclusive em concursos criados a partir de 2011 por instituições de ensino como a Universidade da Amazônia, seguida pela Estácio Pará, para que estudantes de moda criem mantos para Nossa Senhora de Nazaré (Hage, 2013, p. 9).

Além disso, a análise de um objeto pelas suas conversões semióticas em cadeia parece ser profícua para entender as dinâmicas culturais e significacionais que os indivíduos estabelecem de acordo com o espaço-tempo que ocorre essas relações. Não se trata de esgotar as possibilidades de transfiguração de um objeto, dada sua incomensurabilidade, mas de compreender as estruturas de atribuição de significado e da valorização da experiência cultural, social e individual. Por meio dessa análise é possível, por exemplo, perceber como ocorre a multiplicação dos textos no interior de uma cultura, como no caso do manto de Nossa Senhora de Nazaré que



é milimetricamente multiplicado e transformado em vários signos, com novos traços e estilos. São, portanto, suas derivações convertidas em estampas de camisetas, bonés, em quadros da Santa, em chaveiros e em vários outros artigos que romeiros, promesseiros e devotos adquirem nas diversas procissões que compõem a Festa de Nazaré (Hage, 2013, p. 10).

Não devemos pressupor, no entanto, que Paes Loureiro oferece elementos para um rol taxativo ou para um conceito forte de religião. Na verdade, o autor paraense demonstra que é possível encontrar um ancoramento e uma dinamicidade dessa linguagem no interior de uma cultura, assim como no discurso ou no compartilhamento de experiências pelos sujeitos nativos. Portanto, percebe-se que o que constitui a religião no pensamento dele, isto é, qualquer situação/objeto cuja dominante seja a mágico-religiosa, difere-se no modo de existência dos textos artísticos pela forma como, após a recepção deles, passam a ser experienciados no interior de cada cultura.

Considerações finais

Diante de uma proposta de análise das reflexões teóricas do autor João de Jesus Paes Loureiro, neste artigo foi realizada uma apresentação de alguns aspectos do pensamento desse autor que, entre outras coisas, demonstram a existência de uma autêntica teoria da religião imbricada com uma teorização sobre a arte, a cultura e a linguagem. Ele não só refletiu a complexidade do modo de vida de ribeirinhos e dos demais sujeitos amazônicos, como criou um sistema teórico de compreensão dessa cultura e que, inclusive, pode ser articulado em perspectivas interculturais e interdisciplinares, afinal o próprio teórico paraense cita essa possibilidade e demonstra um interesse nesse compartilhamento científico.

No caso de uma teoria da religião, Paes Loureiro não expõe uma compreensão taxativa e reducionista desse objeto, mas percebe que, assim como a arte, a religião se constitui como um sistema semiótico e um elemento dinâmico e estrutural da situação linguística, cultural e imaginal decorrente da interação do ser humano com objetos ou textos. Logo, mediante a reconstrução teórica realizada, pôde-se concluir que, entre outras coisas, a religião é: uma experiência condicionada pelo imaginário dos indivíduos e, portanto, pela dinâmica dos trajetos antropológicos aos quais estão submetidos; especificamente para Paes Loureiro, uma função da linguagem; e uma experiência que tem origem na ativação do mesmo dado antropológico pelo qual a arte e as demais



experiências culturais também resultam, isto é, de uma inerente poeticidade ou função poética do imaginário, que é responsável pelo processo significativo e criativo humano.

Por fim, é válido acrescentar que em análises de objetos/textos culturais que expressem elementos ou significados religiosos é possível estabelecer abordagens, por exemplo: sob a ótica de uma função estética dominante (no caso de análises artísticas), mas que articulam e subordinam a função mágico-religiosa, criando significados específicos para as obras de arte; sob a ótica de uma função mágico-religiosa dominante, que também se estrutura hierarquizando a função estética; além das múltiplas possibilidades de hierarquização de outras funções da linguagem em relação à função mágico-religiosa, que implicam na criação de textos culturais complexos e singulares.

Referências bibliográficas

ALVES, Isidoro. A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 315-332, 2005. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/10083>. Acesso em 15 abr. 2026.

COSTA, Hirlan Hermes Monteiro da. *A Aurora da Cultura Amazônica: aportes para uma teoria poética da religião em Paes Loureiro*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2024.

COSTA, Hirlan Hermes Monteiro da. Religião e Linguagem: Aproximações entre Paes Loureiro e Jurij Lotman. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 1-13, 2025a. Disponível em: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2025v8n15a11>. Acesso em: 15 abr. 2026.

COSTA, Hirlan Hermes Monteiro da. Religião e literatura no pensamento teórico de João de Jesus Paes Loureiro. *Comunicação Universitária*, Belém, v. 5, p. 1-20, 2025b. Disponível em: <https://doi.org/10.69675/RCU.2763-7646.11339>. Acesso em: 15 abr. 2026.

DA SILVA, José Maria. Festa, devoção e identidades no Círio de Nazaré em Belém (Pará). *Estudos Teológicos*, [S. l.], v. 61, n. 1, p. 158-171, 2021. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/775>. Acesso em: 15 abr. 2026.

DA SILVA CONCEIÇÃO, Wellington. O Círio de Nazaré e seu valor simbólico na formação e manutenção da identidade regional paraense. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 4-14, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26722>. Acesso em: 15 abr. 2026.

DE SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte*, Belo Horizonte, p. 240-261, 2016.



Disponível em: <https://doi.org/10.5752/p.2175-5841.2016v14n42p240>. Acesso em: 15 abr. 2026.

DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1994.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAGE, Fernando. Vestindo a Fé: o Círio de Nazaré em Belém. *Anais do 9º Colóquio de Moda - Fortaleza/CE*, p. 1-14, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/7820614/Vestindo_a_Fé_O_Círio_de_Nazaré_em_Belém. Acesso em: 15 abr. 2026.

JAKOBSON, Roman. O Dominante. *Rebeca-Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual*, v. 3, n. 2, p. 9, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.22475/rebeca.v3n2.334>. Acesso em: 14 abr. 2026.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Editora Cosac Naify, 2015.

LIMA, Renato dos Santos. *Turismo, hospitalidade e amorosidade: os sujeitos-devotos do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará*. Dissertação (Mestrado em Turismo e Hospitalidade) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2017.

LOTMAN, Iuri Mikhailovich. *La estructura del texto artístico*. Madrid: Itsmo, 1978.

LOTMAN, Iuri Mikhailovich. *La semiosfera I: Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Universitat de València, 1996.

LOTMAN, Jurij. *The Structure of the Artistic Text*. Ann Arbor: University of Michigan, Department of Slavic Languages and Literatures, 1977.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *A arte como encantaria da linguagem*. Escrituras, 2008.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *A conversão semiótica na arte e na cultura*. Editora Universitária UFPA, 2007.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Encantarias da palavra*. Editora Universitária UFPA, 2017.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas* (4.vol.). São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Porantim: poemas amazônicos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.



MANTO de Nossa Senhora é apresentado no Círio de Nazaré. Band Jornalismo. *Youtube*, 7 out. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kV_PDLeb_gk. Acesso em: 25 julho 2024.

MENDONÇA, Antônio Gouvea. Fenomenologia da experiência religiosa. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, 1999, p. 65-89.

MUKAROVSKY, Jan. *Escritos sobre estética e semiótica da arte*. Lisboa: Estampa, 1988.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2007.

RIBEIRO, Aláise. *Manto Oficial do Círio 2022*. Arquidiocese de Belém, 2022. Disponível em: <https://arquidiocesedebelem.com.br/manto-oficial-do-cirio-2022/>. Acesso em: 15 julho 2024.

RODRIGUES DA CONCEIÇÃO, Douglas. Uma cena religiosa na paisagem amazônica: a narrativa de Tamar e Amon na Poesia de João de Jesus Paes Loureiro. *Organon*, Porto Alegre, v. 35, n. 70, p. 1-16, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/2238-8915.103262>. Acesso em: 15 abr. 2026.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1974.

SONTAG, Susan. *Contra a interpretação: e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.



As Margens da Alegria e Os Cimos, de João Guimarães Rosa: uma análise dos contos a partir de Paul Tillich

As Margens da Alegria e Os Cimos, by João Guimarães Rosa: an analysis of the short stories from a Paul Tillichian perspective

Viviane de Sousa Rocha¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar dois contos de João Guimarães Rosa, a partir da perspectiva tillichiana. Trata-se de um recorte da dissertação de mestrado intitulada: *As Margens da Alegria e Os Cimos, de João Guimarães Rosa: uma análise dos contos sob a ocular de Paul Tillich*. Tillich é a referência teórica para este estudo. Elegeu-se Paul Tillich e sua obra *Teologia da Cultura*, que trata as questões da existência e da finitude como experiências culturais humanas. A metodologia é, portanto, de cunho bibliográfico, por meio da revisão de literatura. A pesquisa conclui que a *preocupação última* se manifesta não somente de forma explícita, mas também implícita, não somente em ambiente religioso, mas também, no ambiente profano, na cultura e na arte.

Palavras-chave: Contos; João Guimarães Rosa; Paul Tillich; Preocupação última; Teologia da cultura.

Abstract: This article aims to analyze two short stories by João Guimarães Rosa from a Tillichian perspective. It presents an excerpt from the author's master's dissertation entitled "*The Margins of Joy*" and "*The Heights*," by João Guimarães Rosa: *an Analysis of the Short Stories from a Paul Tillichian Perspective*. Paul Tillich provides the theoretical framework for this study, particularly through his work *Theology of Culture*, which addresses questions of existence and finitude as dimensions of human cultural experience. The study adopts a bibliographic methodology based on a literature review. The research concludes that *ultimate concern* manifests itself not only explicitly but also implicitly, and not only within religious contexts but also within the secular sphere, in culture and in art.

Keywords: João Guimarães Rosa; Paul Tillich; Short stories; Theology of culture; Ultimate concern.

Introdução

Este artigo analisa dois contos de João Guimarães Rosa, a partir da perspectiva tillichiana. Esta análise se fará por meio do diálogo entre Ciência da Religião e Literatura, o que é denominado *Teopoética*.² Ele resulta da dissertação de mestrado intitulada: *As*

¹ Doutoramento em Portugal em curso, Estudos Interdisciplinares da Literatura na Universidade Trás-os-Montes Alto Douro (2026). Mestra em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora (2023). Especialista em Estudos Literários (UFJF). Especialista em Ensino de Língua Portuguesa (UFJF). Professora da rede Municipal de Juiz de Fora há 20 anos. E-mail: al2025110533@alunos.utad.pt. Currículo Lattes <http://lattes.cnpq.br/2786593017865337>

² A Teopoética é, portanto, o nome que se dá ao(s) diálogo(s) entre o texto literário e a reflexão teológica e os estudos – ciências – de religião. Trata-se de diálogo potencialmente fecundo e enriquecedor para todos



Margens da Alegria e Os Cimos, de João Guimarães Rosa: uma análise dos contos sob a ocular de Paul Tillich, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, na área de Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora (2023). Esses dois contos têm como protagonista um menino que se depara com a finitude em momentos distintos de sua existência. *Teologia da Cultura*, de Paul Johannes Tillich, é a referência teórica para este estudo. Esse livro conceitua e discute diversos temas, como religião, existência, finitude e infinitude, símbolos e linguagem, tempo e espaço, dentre outros.

O estudo proposto aborda, a partir da narrativa rosiana, os índices literários presentes nesses contos, os quais se inserem em questões pensadas na linha de pesquisa *Abordagens Filosóficas e Psicológicas da Religião*, na área de *Filosofia da Religião*. São eles: linguagem, símbolos e infância; existência, finitude e infinitude (ou finito e infinito); tempo; espaço³. Tais temas refletem sobre a busca existencial do Menino, personagem dos dois contos, escrito com letra maiúscula e em plena infância, parece vivenciar e experienciar a finitude da existência, expressa em dois momentos distintos, em narrativas escritas em terceira pessoa. O pequeno parece representar a vida humana e o olhar para a finitude.

Além disso, através da revisão de literatura, outros autores são abordados, como Bosi, Nunes e Rosenfield, ainda que como fonte secundária, pois interessa-nos observar, de modo comparativo, outras análises feitas sobre os contos *As Margens da Alegria e Os cimos*, de *Primeiras Estórias*. A metodologia é, portanto, de cunho bibliográfico, por meio da revisão de literatura.

Os contos supracitados foram selecionados como objeto de pesquisa devido ao fato de se aproximarem de questões existenciais, relativas à finitude e à infinitude. Além disso, são contos menos explorados por pesquisadores e críticos, fazendo parte da obra rosiana da década de 1960 e abordando o tema da infância. Após a escolha temática, foi realizado o levantamento bibliográfico de livros, teses, dissertações e artigos.

O levantamento bibliográfico oportunizou encontrar a tese de Rodrigues (2014): *Escrevendo a lápis de cor: infância e história na escritura de Guimarães Rosa* que

os que dele participam, ou seja, teólogos e cientistas da religião de um lado e críticos literários do outro. (Caldas Filho, 2022, p. 13)

³ Estes índices literários ou temáticos são desenvolvidos em capítulos, na dissertação. Eles serão melhor explicitados no decorrer do artigo, assim como a relação deles com os conceitos de Tillich, presentes na obra *Teologia da Cultura*.



explicita sobre a questão da infância: “é necessário, portanto, destacar que a infância, de forma geral, também foi pouco estudada pelos pesquisadores rosianos [...]” (Rodrigues, 2014, p. 8). A pesquisadora expõe na sua tese os trabalhos já existentes sobre infância e diz que são raros pesquisadores de Rosa que trabalham esta temática; apesar de existirem trabalhos sobre a infância, eles são poucos, se considerados os extensos registros de pesquisas sobre o autor brasileiro. Essa lacuna, aliada à escassez de trabalhos que abordem o tema da infância nas obras do autor, reforça o interesse pela temática da pesquisa, a infância e o olhar para a finitude. O trabalho final da especialização teve como título: *As Veredas, o Sertão, a Vida: a fé de Riobaldo* (Rocha, 2021a). Os trabalhos (resenha da obra *Dinâmica da Fé* e o artigo completo resultante do trabalho final da especialização) foram publicados na revista *Correlatio* (Rocha, 2021b). O personagem de Rosa, retratado em seu livro *Grande Sertão: Veredas*, foi o objeto de recorte para o estudo, tendo como referência teórica o livro *Dinâmica da Fé*, de Paul Tillich (1985).

Apesar das diferenças quanto ao objeto de análise literária, os estudos sobre o tema da fé do personagem Riobaldo trouxeram o suporte teórico de Paul Tillich, permitindo certa continuidade entre as investigações levantadas na especialização e nesta dissertação de mestrado, conduzida de modo mais aprofundado. O conhecimento adquirido durante a especialização em Ciência da Religião possibilitou o reencontro com as obras de Rosa e a leitura de Paul Tillich, dentre as quais destacam-se: *Dinâmica da Fé* e *Teologia da Cultura*.

A hipótese deste trabalho é a seguinte: os sentidos atribuídos à viagem da criança metaforizam a própria vida e existência⁴. A *travessia* do Menino remete a cenas que interpelam, por exemplo, a existência, a finitude e a infinitude, movimento que pode ser percebido na leitura dos dois contos de Guimarães Rosa. A presença de questões e temáticas referentes à infância e à existência, expressas pelo olhar da criança, permite considerar a literatura pelo prisma, que remete às ideias de finitude e infinitude, tempo, espaço e linguagem. Estes conceitos, presentes na *Teologia da Cultura*, encontram-se

⁴ Sobre os conceitos de vida e existência, para a Filosofia da Religião, Tillich afirma que o termo existência vem do latim *existere*, que significa *emergir*, e designa, na sua raiz, a palavra *ser*, em contraposição a *não ser* (Tillich, 2009, p. 128). Observa-se a referência de Tillich à filosofia de Kierkegaard (Tillich, 2009, p. 145): “A existência é a síntese do infinito e do finito”. Já a vida é definida, em *Teologia Sistemática*, como “sendo a atualização do ser potencial. [...] Todo o processo de vida apresenta a ambiguidade de elementos positivos e negativos misturados de tal forma que se torna impossível separar o negativo do positivo: a vida é ambígua em cada momento (...) a vida não é nem essencial nem existencial, mas ambígua” (Tillich, 1987, p. 408).



vinculados ao entendimento de religião como *preocupação última* estreitamente relacionada à cultura e à arte.

Nunes expõe que

para Guimarães Rosa, filosofia e religião vivem em constante intertroca na trama poética do texto ficcional. E o poético, inerente à ficção, é o que segura, expande e transmite ao leitor a junção entre poesia, religião e filosofia, como demonstra o tema da viagem [...] (Nunes, 2013, p. 274).

A importância da linguagem, assim como sua aproximação com a cultura e a religião, o popular e o erudito, o mito e a poesia, está presente em Rosa. A respeito da poesia e do mito, Nunes (2014, p. 222) afirma que a “aliança entre ambos é o que assegura à obra de Guimarães Rosa a possibilidade de a interpretarmos sempre renovadamente, como se ela tivesse aparecido hoje e a lêssemos pela primeira vez”. A atualidade da linguagem de Rosa recria, a cada leitura, uma cultura providencial para interpretar a vida. Tal genialidade, presente na escrita desse autor, é mais uma justificativa da pesquisa. A linguagem humana e a religião são os limites do trabalho, seguindo a expressão de Tillich (2009, p. 88): “a cultura é a forma de religião. Este fato é especialmente óbvio na linguagem que ela usa”. Neste estudo, a religião é abordada, principalmente, como “preocupação última”, com base na linguagem dos contos e naquilo que a obra de Rosa sinaliza a respeito dos índices temáticos já citados: religião compreendida de forma ampla e, nesse sentido, relacionada à finitude e à infinitude.

Apesar de haver muitos estudos acadêmicos a respeito da obra de Rosa, a relevância deste trabalho não se encerra nisso, como apontam Bosi (2001, 2003) e Nunes (2013, 2014). Rosa aboliu fronteiras e tratou de assuntos atemporais, que atualizam questões e dialogam com cada um de seus leitores. Fontes inesgotáveis de interesses variados, suas obras apresentam um caráter inovador, com aspectos únicos da linguagem que se convertem em pontos de atenção e de importância para as literaturas brasileira e universal. Estudando Guimarães Rosa, à luz da *Ciência da Religião*, são possíveis outras interpretações, nas quais os desdobramentos ganham novos fundamentos, diferentes daqueles vistos por pesquisas antes realizadas por mim na graduação em Letras. A leitura permite interpretar os contos a partir da vivência do leitor e das leituras anteriores.

Para tanto, proponho a seguinte questão de maneira geral: como a literatura pode contribuir para um entendimento menos axiomático não apenas dos temas religiosos ou



das religiões, mas também de outros temas polêmicos decorrentes destas temáticas, ancorados pelo arcabouço teórico da Ciência da Religião, tais como a linguagem, os símbolos, a infância, a existência, a finitude, a infinitude, o tempo e o espaço? Quais as relações simbólicas trazidas pela linguagem literária de Rosa, que colocam o leitor em diálogo com as questões filosóficas anteriormente citadas? É possível demonstrar a presença de questões existenciais que apontam para a religião e para o *incondicional*⁵, nos contos?

O presente artigo também se justifica por trazer temáticas importantes para a filosofia da religião e para a literatura, com a referência teórica de Paul Tillich. Ele foi um dos filósofos e teólogos mais influentes do século XX, representando o marco teórico desta contribuição. Por outro lado, na literatura brasileira, Guimarães Rosa foi um dos mais consagrados escritores, cujas obras servem como inesgotáveis objetos de pesquisas. Assim, o tema proposto é de relevância, tanto pela sua natureza literária e cultural quanto pelo aspecto filosófico e religioso.

Esse artigo encontra-se dividido em duas seções após a introdução. A primeira seção aborda a *Teologia da Cultura*, o marco teórico, na qual são descritas as principais noções sobre a referida obra de Tillich, tais como: a visão geral desta e definição do conceito de religião; discussão sobre a relação entre religião e cultura, linguagem e símbolos; relação da *Teologia da Cultura* com outros aspectos da vida; relação do pensamento de Tillich com a arte em geral; questão sobre tempo e espaço, na perspectiva do autor, bem como sua relação com os contos. Na segunda seção são apresentados e

⁵ O termo *incondicional*, para Tillich, possui afinidade com a noção de *preocupação suprema* ou *preocupação última*, *ultimate concern*, o infinito. Segundo o livro *Ultimate Concern*: “In that sense, infinite, unconditional, and ultimate all mean the same? Dr. Tillich: Yes, although they vary in their origin. For instance, I would speak of ‘infinite passion’ with Kierkegaard. Although I would not speak of ‘unconditional passion’ or ‘infinite interest,’ I certainly would speak of ‘unconditional imperative’ in the Kantian sense of the term. And I would say ‘ultimate concern’ in order to compare it with the preliminary concerns that ordinarily fill our life. These are nuances according to the context in which the words are used” (Brown, 1965, p. 30). Para Tillich, segundo o livro acima citado, os termos *incondicional*, *infinito* e *preocupação última* ou *suprema* são afins, ele diz bem explicitamente que não são sinônimos, eles variam de acordo com o contexto! Aparecendo, neste trabalho, com essas significações inter-relacionadas. Segundo Higuier (2011, p. 35), para Tillich, o incondicionado não é um ser, nem a totalidade do ser, mas uma qualidade presente em toda experiência da realidade. Por isso, toda experiência do real apresenta uma dimensão absoluta ou religiosa. O termo traduzido como *preocupação última* será preferível para utilização em todo o texto deste trabalho, ainda que possam aparecer também outros termos como *incondicional* ou *preocupação suprema*. O livro *Teologia da Cultura* discute a diferença entre *incondicional* e *incondicionado*: “Deus é incondicionado e, por isso, é Deus, mas o ‘incondicional’ não é Deus. A palavra Deus está repleta de símbolos concretos que expressam nossa preocupação suprema [...]” (Tillich, 2009, p. 62).



analisados os contos que foram selecionados como objeto de estudo. No final, apresentam-se as considerações finais.

1. Teologia da cultura

Este tópico apresenta algumas considerações gerais acerca da produção de Tillich, especificamente no que se refere à obra *Teologia da Cultura*, cujo volume consiste em uma reunião de textos escritos a partir do ano de 1919. Segundo Pinheiro na apresentação brasileira da obra editada pela Fonte Editorial no ano 2009, “a partir de 1919 começou a produzir textos que mais tarde foram reunidos num volume que cobriu os anos de 1919 a 1926” (Tillich, 2009, p. 26) e recebeu o título de *A dimensão religiosa da cultura*. Já no prefácio escrito pelo próprio Tillich (2009, p. 33), o título *Teologia da Cultura* indica seu propósito: trata-se de uma abreviação da palestra publicada como *Über die Idee einer Theologie der Kulture* (Sobre a ideia de uma Teologia da Cultura). A vasta produção reunida foi publicada no ano de 1959 e os textos de referência, em sua maioria, foram alterados e são publicações de datas diversas (Tillich, 2009, p. 34-35).

Pode-se notar que o livro *Teologia da cultura* consiste em uma complexa reflexão do filósofo e teólogo alemão-estadunidense, reunida e organizada em quatro partes. A apresentação, feita por Jorge Pinheiro, e o prefácio, de Paul Tillich, indicam a importância da relação estabelecida entre religião e cultura. Primeiramente, são expostos os conceitos básicos necessários para uma *Teologia da Cultura*. Tais conceitos são fundamentais tanto para o leitor leigo, não acostumado com a linguagem tillichiana, quanto para os estudiosos de sua obra. Nessa primeira parte do livro de Tillich, consta ainda um capítulo sobre *Conflito entre tempo e espaço*, cujos índices muito interessam para a leitura dos contos selecionados de Rosa, uma vez que apontam questões relacionadas ao tempo e ao espaço, os quais aparecem, nos contos, sob a forma de símbolos, como, por exemplo, o relógio, a noite, os cimos e o dourado. Destaca-se, assim, como a linguagem de Rosa pode se referir ao tempo e ao espaço.

Na segunda parte, o autor relaciona arte e religião, discutindo símbolos e sinais. Em *Natureza da linguagem religiosa e Protestantismo e estilo artístico* (Tillich, 2009, p. 113), Tillich propõe algumas utilizações concretas dos conceitos demonstrados na primeira seção do livro, dentre as quais podemos destacar a análise da obra *Guernica*, de Picasso. Tillich debate variadas temáticas, que englobam desde a teologia até a física,



passando pela psicologia, linguística, educação, filosofia, religião e cultura, abordadas em diferentes contextos.

A terceira parte trata de *Comparações Culturais*, ou seja, analisa os diferentes resultados possíveis da aplicação dos conceitos da *Teologia da Cultura* em contextos e sociedades diferentes (e, por vezes, antagônicas). Durante o desenvolvimento do livro, Paul Tillich propôs-se dialogar teoricamente com dois pensadores de maneira direta, a saber: Albert Einstein e Martin Buber. Com Einstein, ele traça os princípios de um diálogo entre a ciência e a teologia. Com Buber, por outro lado, propõe uma discussão sobre o pensamento protestante e o judaico, dentro do contexto da Teologia da Cultura.

Na quarta e última parte, Tillich (2009) apresenta uma *Comunicação da mensagem cristã: questão para ministros e professores cristãos*. Ela parece um tanto separada das partes anteriores. Porém, talvez por se tratar de um volume composto por textos publicados separadamente e apenas posteriormente reunidos, essa seção aparece no livro como conclusão. Higuete (2019, p. 13), em trabalho para a revista *Correlatio*, aborda conceitos importantes que estruturam a Teologia da Cultura. Etienne Higuete expõe que a teologia de Paul Tillich

elaborou-se como um constante diálogo e confronto com os movimentos sociais, políticos, filosóficos, científicos e artísticos do século XX, no afim de descobrir sua dimensão religiosa suprema, suas chances e seus desvios, suas exigências e apelos (Higuete, 2019, p. 13).

Paul Tillich (2009), aponta para a relação do ser humano com a religião, a cultura e a vida. Aborda, assim, a complexidade da existência, seus paradoxos, sua ambiguidade e a busca por seu sentido último. Em última instância, trata da fé, pois define a religião como a preocupação suprema que “está presente em todas as demais preocupações, consagrando-as” (Tillich, 2009, p. 83). Em *Teologia da Cultura*, a religião aparece em diálogo com a cultura, a filosofia e a arte. Merece citação sua definição de que a “religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião” (Tillich, 2009, p. 83). Em resumo, a “religião é a substância da cultura e a cultura é a forma de religião” (Tillich, 2009, p. 83). Além de muito conhecida, essa citação é potente, pois é a partir dela que o autor desenvolve a ideia da religião como *preocupação última* em sua obra.

Observa-se, como relevante e presente em toda sua obra, o problema da relação



entre religião e cultura. Ela sempre esteve no centro de suas preocupações, ou seja, “a dimensão religiosa presente em diversas esferas da atividade cultural humana” (Tillich, 2009, p. 33). Segundo Tillich, a religião é a dimensão da profundidade na totalidade do espírito humano (Tillich, 2009, p. 44), de modo que seu livro se desdobra sobre o tema da importância da relação da religião com a cultura.

Para Tillich (2009, p. 45), “a religião revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral, pela poeira de nossa vida cotidiana [...]”. Ao tratar a temática da existência, o autor pensa a religião como aspecto de profundidade e sentido na totalidade do espírito humano, problematizando como se entende a religião, em seu sentido restrito e mais comum, e explicitando, através da passagem de Apocalipse, que “segundo o visionário que escreveu o último livro da Bíblia, não haverá templos na Jerusalém celestial, pois Deus será tudo em todos” (Tillich, 2009, p. 45). Ou seja, a separação entre sagrado e secular é explicada como alienação e pecado. Na Jerusalém celestial, Deus será tudo em todos, não haverá separação, não haverá religião. E a religião faz-se, então, estrita, alienada e separada. No entanto, quando tomada em sua forma ampla, como *preocupação última*, encontra-se presente na vida, na existência e na experiência humana. Assim, Tillich (2009, p. 82) esclarece que “a segunda consequência do conceito de religião é o desaparecimento da separação entre sagrado e secular [...]”.

Essa colocação do autor interessa à pesquisa, na medida em que a existência se torna um índice recorrente nos contos de Guimarães Rosa, *A Margem da Alegria e Os Cimos*. Seguindo os aspectos religiosos, deve-se voltar o olhar para o que é último, supremo, infinito e incondicional, afinal, segundo Tillich “a religião, no sentido básico e mais abrangente da palavra, é ‘preocupação suprema’ [*ultimate concern*], manifesta em todas as funções criativas do espírito [...]” (Tillich, 2009, p. 44).

A *filosofia da existência*, como explicita Tillich (2009, p. 128), tem esse nome devido à maneira particular de formular sua oposição crítica ao racionalismo, especialmente no que diz respeito à distinção tradicional entre *essência* e *existência*. “A palavra ‘existência’ vem do latim *existere*, que significa ‘emergir’, e designa, na sua raiz, a palavra ‘ser’ na totalidade do *Ser*, em contraposição a ‘não ser’” (Tillich, 2009, p. 128). Esclarece Tillich que a “distinção escolástica entre *essência* e *existência* foi o primeiro passo na direção da adoção de um significado mais denso para a palavra ‘existência’” (Tillich, 2009, p. 128). Segundo Tillich (2009, p. 82-83), “o universo é o santuário de



Deus [...] A preocupação suprema está presente em todas as demais preocupações, consagrando-as. Essencialmente não há separação entre sagrado e secular. Estão juntos”.

De acordo com Claudio de Oliveira Ribeiro (2010, p. 33), em artigo publicado na revista *Numen*, Paul Tillich ofereceu, via a obra *Teologia da Cultura*, um testemunho da natureza não-totalitária do cristianismo. Quanto à importância dos símbolos, Gross expõe que “uma vez que o incondicional sempre está além da capacidade de ser abarcado pelo ser humano, inclusive no âmbito cognitivo, ele só pode ser expresso simbolicamente” (Gross, 2013, p. 70).

Para Zilles (2006, p. 263), ao explicitar que Tillich relaciona o mundo profano com seu fundamento último, a fundação no infinito só se manifesta de maneira indireta. Zilles (2006, p. 263) expõe que, segundo Tillich, não se pode falar adequadamente em linguagem direta, mas somente em mitos e símbolos. O discurso simbólico é o único que permite expressar a realidade transcendente, uma vez que proporciona a dimensão de profundidade à linguagem humana. O símbolo enraíza-se na esfera do Santo, do mistério. Zilles (2006, p. 264) declara que Paul Tillich traz Deus para o homem na cultura e na vida cotidiana, tendo a experiência como ponte:

Traduz afirmações teológicas para o mundo de experiência da realidade atual. Traz Deus para o homem na cultura e na vida cotidiana, pressupondo a mediação entre Deus e experiência, uma ponte que determina a profundidade da existência humana pela experiência do transcendente. Tillich parte do pressuposto de que Deus, através da experiência humana, recebe uma conotação compreensível (Zilles, 2006, p. 264).

A produção teológica e filosófica de Tillich tem sido objeto de estudo nos campos protestantes e católicos, de modo que um dos aspectos básicos para sua análise consiste na consideração de uma *preocupação última* em todas as religiões, advinda de uma presença espiritual do sagrado na vida humana. Além disso, pode-se apontar a dinamicidade e a capacidade de abertura permanente de Tillich em sua teoria (Ribeiro, 2010, p. 31; Teixeira, 2006, p. 31).

Assim, Tillich afirma, sobre a relação da religião com a cultura, que a “religião é a substância da cultura e a cultura é a forma de religião” (Tillich, 2009, p. 83). O conceito *Ultimate concern* corresponde à “substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião” (Tillich, 2009, p. 83). Tal afirmação pode ser interpretada e compreendida no sentido de



que, em toda forma de cultura (na vida do ser humano, na sociedade, nas artes, na política, na educação, na ética, na ciência, dentre outras esferas), existe um sentido profundo, uma sustentação, substância – *Gehalt*. Higuete explica que, para Tillich, a análise da totalidade da cultura é tarefa filosófica. A tríade forma (*Form*), conteúdo (*Inhalt*) e substância (*Gehalt*), que usa para analisar as culturas, já está presente em Hegel (Higuete, 2008, p. 134).

Essa substância possibilita a significação e o sentido, isto é, na cultura, há a preocupação última acerca do infinito, do incondicional, de modo que remete à profunda, paradoxal e ambígua relação entre a existência humana e a religião. Ou seja, a *preocupação última* pode ser expressa não só em âmbito sagrado, mas também no âmbito profano.

A experiência do transcendente e da fé mostra-se na linguagem, nos símbolos, na cultura, na arte, na literatura e, por exemplo, nos contos de Guimarães Rosa, que mesmo não sendo religiosos, trazem de forma implícita, uma *religiosidade* expressa através dos símbolos e da linguagem. De fato, o símbolo assume suma importância na obra de Tillich. O incondicional está além da capacidade de ser abarcado pelo ser humano. O discurso simbólico é o único que permite expressar a transcendência, dando-lhe profundidade de sentido na linguagem humana (Gross, 2013, p. 70; Zilles, 2006, p. 263). É assim que Tillich traz Deus para a finitude humana.

2. Leitura dos contos sob o olhar da filosofia e teologia de Paul Tillich.

“É o amor que nos torna ‘graciosos’” (Paul Tillich, 2009, p. 196).

Essa leitura dos contos se fará tendo o livro *Teologia da Cultura*⁶ como referência teórica principal e outros livros de Paul Tillich. A obra *A História do Pensamento Cristão* (2000), será trazida como fonte secundária para ampliação do conhecimento da presença de alguns conceitos (amor, graça, luz) e influências em contexto cristão, tais como por exemplo o pensamento agostiniano e o franciscanismo.

O livro *Teologia da Cultura*, no capítulo *Dois tipos de Filosofia da Religião*, desenvolve temas que também se encontram em *História do Pensamento Cristão* (2000). Conforme esse livro, a luz, símbolo do conhecimento e do ser emana do uno abissal, fonte

⁶ Publicado no ano de 1959 com o título *Theology of Culture*.



e substância de todo o ser, e a luz é o bem em todas as coisas, “a luz é símbolo não apenas do conhecimento, mas também do ser” (Tillich, 2000, p. 107). Mais adiante o livro expõe que a luz divina é inata à alma humana, “os franciscanos diziam que essa luz divina e esses princípios eram inatos e que, portanto, participamos neles [...]”. “Há, na alma, um ponto de identidade que precede qualquer ato especial de conhecimento. Diríamos em outras palavras que qualquer ato de conhecimento é sempre religioso” (Tillich, 2000, p. 190). Em outra passagem surge a luz relacionada à

famosa doutrina da luz interior que também foi utilizada pelos movimentos sectários e por todos os místicos medievais e da época da Reforma, e que, em última análise, está por detrás, até mesmo, do racionalismo do iluminismo (Tillich, 2000, p. 190).

Portanto, a luz surge em determinados momentos na história do pensamento cristão e na estória de João Guimarães Rosa, nos contos, com uma simbologia e intuição, o que indica a presença de algo além da transcendência, do conhecimento, e da *preocupação última*. Sem anacronismos, recorre-se ao livro para situar e contextualizar os termos simbólicos que em períodos antigos eram chamados “nomes”, não símbolos. “Os teólogos escreviam sobre o significado simbólico de todas as coisas que dizemos a respeito de Deus. Mas não empregavam a palavra 'símbolo' nessa época. Em vez disso falavam de ‘nome’ [...]” (Tillich, 2000, p. 106).

Na tradição agostiniana, segundo o livro *História do Pensamento Cristão*: “a fonte de toda a filosofia da religião é a presença imediata da presença de Deus na alma” ou, como o autor prefere “a experiência do incondicional, do supremo, em termos da preocupação suprema ou incondicionada” (Tillich, 2000, p. 125). Trata-se do *prius* de todas as coisas” (Tillich, 2000, p. 125). E no livro *Teologia da Cultura*, Tillich esclarece a importância do método ontológico da filosofia da religião de Agostinho e percebe-se a influência desse pensamento na relação entre religião e cultura:

O método ontológico da filosofia da religião exposto por Agostinho e seus seguidores, e sua reaparição em diversas formas na história do pensamento, se for criticamente reinterpretado por nós, é capaz de fazer para a nossa época o que realizou no passado, tanto para a religião como para a cultura: superar, sempre que possível, pelo pensamento, a distância entre religião e cultura, reconciliando interesses que não são desconhecidos dessas duas realidades mas que têm estado separados (Tillich, 2009, p. 67).



Nos contos, a cultura e a religião se aproximam pelo símbolo, pela linguagem, pelo enredo da estória de encontros, descobertas e da viagem. Por exemplo, a luz estará relacionada ao surgimento do diferente, do novo, na natureza, ao surgimento do tucano e do vaga-lume, mas também remetendo à infinitude e à transcendência. No olhar do menino e na busca de viver o amor, a esperança, a fé, às descobertas, ao conhecimento, à *preocupação última*, apontam para o sagrado, o numinoso no horizonte da experiência vivida diariamente pelo Menino nas manhãs. Assim, ao olhar para o cimo das árvores, olhar para o céu e para a luz, olhar para seu próprio interior e seus sentimentos ele descortina seu próprio ser e o mundo ao redor: além das margens da alegria, há a transcendência. O final é luminoso de alegria nos dois contos.

Calvani (2010, p. 264) expõe que a pertinência mútua entre religião e cultura é uma das muitas “contribuições de Tillich para a teologia contemporânea”. A teologia e a filosofia caminham distintas, são duas disciplinas, mas também nesse limite estão presentes na cultura, na religião e na literatura. Tanto a teologia quanto a filosofia têm importância para a proposta desta análise dos contos de Rosa a partir de Paul Tillich que expôs a *preocupação última* como presença em todas as outras preocupações humanas, “*ultimate concern* manifesta em todas as funções criativas do espírito [...]” (Tillich, 2001, p. 44).

Paul Tillich no livro *História do Pensamento Cristão* faz menção ao seu artigo *Dois tipos de Filosofia da Religião em Teologia da Cultura* (Tillich, 2000, p. 190). A partir desses livros se conhece mais sobre a religião, sobre a filosofia da religião, a história do pensamento cristão, o passado e também a cultura. O diálogo entre passado e presente de forma ainda atual é significativo para o futuro. Há uma discussão das ideias de filósofos, teólogos, cientistas e artistas. Isso importa para o estudioso da Ciência da Religião. Há necessidade de se ter um olhar para o passado, o presente e para o futuro. Precisa-se ter um conhecimento da cultura de forma geral, dos clássicos e da Bíblia no contexto cristão, no qual estamos inseridos para se realizar um estudo da religião.

2.1. Análise dos contos a partir de índices literários recorrentes na narrativa

A análise dos contos a partir de índices literários (linguagem, símbolos e infância; existência, finitude e infinitude ou finito e infinito; tempo; espaço) será feita observando a teoria de Tillich. O conceito de *preocupação última*, ou como é apresentado na tradução



do livro da editora Fonte Editorial (Tillich, 2009, p. 44), *preocupação suprema, ultimate concern*, servirá como viés de leitura, assim como a teologia e filosofia de Tillich a partir da teoria expressa em *Teologia da Cultura* e exposta nos primeiros capítulos desta dissertação. Mas também outros livros do autor serão considerados para a análise. Estes são alguns temas a serem ressaltados: a linguagem, os símbolos, o olhar de Menino, ou seja, a *meninice*, a infinitude e a finitude, a existência, kairós e cronos, o tempo e ambiguidades presentes no espaço e no tempo, na viagem na casa dos tios, nos contos inicial e final do livro *Primeiras Estórias* de João Guimarães Rosa. Neste artigo apresenta um recorte, portanto apenas a linguagem, os símbolos e a infância serão analisados. Presente a religião na cultura e a cultura na religião conforme Delfino (2012) destaca a importância das Irmandades do Rosário na construção de estratégias de sobrevivência e na reinvenção cultural da população negra no Brasil Colonial. Neste trabalho sobre a compreensão da religião como experiência vivida e simbólica a cultura e religião são destacadas assim como ocorre nos dois contos escolhidos sobre a infância.

2.2. Linguagem, símbolos e infância

O menino sonhava com a viagem, mas a viagem e o que viria também ao seu encontro, as surpresas e novidades pareceriam um sonho, “caso de sonho” (Rosa, 2001, p. 49). “A vida podia às vezes raiar numa verdade extraordinária. Mesmo o afivelar-lhe o cinto de segurança virava forte afago, de proteção, e logo novo senso de esperança: ao não sabido, ao mais” (Rosa, 2001, p. 49). A linguagem de Rosa expressa a viagem de forma profunda como um raiar da verdade em estado de sonho, de alegria e cuidado, afago e proteção.

No primeiro conto, *As Margens da Alegria*, a linguagem aponta no início do conto para uma viagem esperada, sonhada, vivida como proteção, sonho, cuidado, esperança e afago: uma viagem feliz. Conforme Tillich (2009, p. 118) “o absoluto não se restringe a formas particulares de coisas ou experiência. Mostra-se presente ou ausente em qualquer situação. Brilha numa paisagem [...] dando-lhe profundidade de sentido”. Portanto, “a vida podia às vezes raiar numa verdade extraordinária” (Rosa, 2001, p. 49). A profundidade de sentido no raiar da verdade, percebe-se expressa na linguagem de Rosa. Mas também na paisagem descrita e da qual o menino se sente parte, de forma paradoxal surgem da observação do *móvel mundo*, mostrando-se como luz e às vezes



trevas: “a luz e a longa-longa-longa nuvem. Chegavam” (Rosa, 2001, p. 50). Já no final do conto: *trevava*. Porém, surge a luz: “Voava, porém, a luzinha verde, [...]” (Rosa, 2001, p. 55). A Luz do vaga-lume surge à noite *trevava*; a intuição de um tempo novamente de paz e alegria sugere, a luz *verde*, uma esperança, ao final do primeiro conto.

No entanto, no último conto, a viagem é *íngreme partida*, o menino sabia que a mãe estava doente e conhecia o motivo de sua partida, não era realizada em estado de alegria, mas de forma íngreme, ou seja, difícil: “Se encarasse pensamento na lembrança da Mãe, iria chorar. A mãe e o sofrimento não cabiam de uma vez no espaço de instante, formavam avesso - do horrível do impossível” (Rosa, 2001, p. 225). O afastamento era como um sofrimento, por isso precisava do brinquedo macaquinho e o menino “aturdido”, “cansado”, “fingia apenas que sorria”, “era uma íngreme partida” (Rosa, 2001, p. 224).

A linguagem e a figura do macaquinho remetem ao tempo da infância, dessa ligação com a mãe e indicam que a separação foi dolorosa. O simbólico companheiro, os brinquedos, vivências e experiências de Guimarães Rosa como ao se deparar com o tucano e expor em carta ao pai a beleza da ave... “a propósito dessa epifania, numa carta enviada a seu pai, datada de 5-7-58, Guimarães Rosa relata como ficou fascinado por um tucano, na segunda vez em que visitava Brasília [...]” (Castro, 1993, p. 58). Percebe-se que o autor, sua vida, família (ser um pai, avô) e profissão, viagens, leituras, encontro e gosto de estar em contato com a natureza e o tucano são presentes ao mesmo tempo tudo é recriado. Ele refaz pela linguagem de forma única as expressivas experiências vividas. A própria vida e descobertas do autor quanto à infância, o brincar, o tucano e sua visão são também de certa forma inspiração para sua criação, mesclada a filosofia e a teologia, as suas leituras diversas e viagens, experiências da vida de Rosa que serão na arte e na estória literária transformadas e expressas nos contos.

A partir das palavras do vocabulário, da linguagem do texto, percebe-se que apontam para o aspecto negativo nessa travessia no último conto, nessa peregrinação do menino, há ausência da alegria no início do conto. Neste começo, palavras sugerem a “íngreme partida” sensações de sofrimento e dor: “mordeu”, “choro”, “cansaço”, “entrara aturdido no avião” (Rosa, 2001, p. 224). “Ele mordeu seu coração. Nem quis falar com o macaquinho bonequinho. O dia inteiro serviu para fazer o espalhamento do cansaço” (Rosa, 2001, p. 227). O espalhar do cansaço, o que seria? Um cansaço que é espalhado é aquele que se encontra em todo o lado. Como os brinquedos das crianças se esparramam



pela casa, assim o cansaço, a tristeza, a dor no coração do menino se espalhava. E, após a separação do menino de sua mãe, ele sente o espalhar do sofrimento expresso neste cansaço. O morder o coração, um estado, um sintoma, de dor é manifesto nos sentimentos pois, “fingia que sorria” (Rosa, 2001, p. 224). Ao fingir sorrir, por dentro, em seu coração os sentimentos não eram de alegria, mas de dor, como uma mordida pode causar; no entanto, uma dor em seu interior, dentro do seu coração.

Pistas para a possível leitura da continuidade dos dois contos, se dão no espaço de sua viagem que é ascendente. O espaço era o mesmo. Também pelo olhar infantil do menino descobertas se farão nos dois contos, aparecerá a novidade, o diferente (a ave) no quintal. Vivida de forma positiva, de alegres novidades, a viagem ocorre no início do primeiro conto. Mas também ocorrem as descobertas da morte, pelo encontro com a finitude no mesmo espaço da casa dos tios e dessa mesma cidade.

No primeiro conto, Menino avista uma ave, depois, a morte da ave é descoberta. No último conto, a ave é outra, não é mais presa à terra, mas voa: o tucano. Assim, também há a descoberta do motivo da viagem: a doença da mãe no último conto.

Crescimento interior, conhecimento, tanto para o menino quanto para a tia e o tio e talvez também para a Mãe e para nós ocorre do primeiro conto até o último. O menino, apesar de ser o mesmo, possuía a experiência vivida no primeiro conto de algumas descobertas. Importa especificar o crescimento, ampliado com a palavra interior. A palavra interior pode esclarecer que é como ato de respirar que ocorre no interior, algo como *desconter-se*, soltar-se, libertar-se, exceder-se. Não é só crescimento de tamanho, ou da idade, ou do passar do tempo: “Assim um crescer e desconter-se - certo como o ato de respirar - o de fugir para o espaço em branco” (Rosa, 2001, p. 49). Rosa cria nessa frase um encantamento do tempo e do interior. O espaço em branco estará relacionado com a luz desse espaço em branco, com a claridade, conhecimento e o sagrado, pois será nesse encontro na viagem que é também com a divindade simbólica que o menino cresce em sabedoria. Uma sabedoria adquirida no tempo e espaço da sua pequena existência, no decorrer dos contos na linguagem de Guimarães Rosa, está presente essa expansão do olhar da criança para a vida.

Já Paul Tillich expressa que

quando buscamos os sentidos dos símbolos, logo percebemos que uma das funções da arte consiste em abrir níveis da realidade; a poesia, as



artes visuais e a música revelam níveis da realidade que não poderiam ser percebidos de outra forma (Tillich, 2009, p. 100).

Os símbolos abrem níveis da realidade como a poesia presente em João Guimarães Rosa, os símbolos como a luz apontam para sentido amplo, múltiplo que adquire a clareza na linguagem de Rosa, ao qual se pode ligar a religiosidade. “A dimensão da realidade suprema é a do sagrado. Assim, podemos dizer que os símbolos religiosos são símbolos do sagrado” (Tillich, 2009, p. 103). Em outros termos, é por meio da fé, experiência do estado de ser possuído pela *preocupação última* que acontece a união do ser com o infinito e faz do separado aceito - “a graça é, também, o amor que perdoa e aceita” (Tillich, 2009, p. 196). A experiência do sagrado, do infinito com o finito é experiência divina no coração humano de Menino que busca pelo olhar para o infinito transcender seus conflitos e crises existenciais, pois deseja a paz, a esperança, o amor fora da angústia do olhar da morte e da finitude. Ele deseja vislumbrar o infinito, o *dourado*, a *luz*. No livro *História do Pensamento Cristão*, Tillich esclarece sobre o conceito de *graça*: “a palavra ‘graça’ deve ser traduzida por poder divino de ser, ou poder do novo ser, que justifica ou santifica. [...] Essa graça, o poder divino do novo ser, é derramada pelos sacramentos na essência da alma, no seu mais profundo interior” (Tillich, 2000, p. 165). Menino supera seus problemas, no seu mais profundo interior, com amor. O amor possibilita a vida, nas quais as forças autodestrutivas são superadas. “O amor é a própria vida na sua unidade concreta” (Calvani, 2010, p. 185).

Conforme o filósofo e teólogo germano-estadunidense, a *graça* é o “poder divino de ser” (Tillich, 2000, p. 165) e está relacionada ao contexto da religião, aos sacramentos “o intelecto inclina-se a fé por meio da graça sacramental; a vontade dirige-se para a esperança; e o ser inteiro se volta para o amor”. Pode-se pensar uma bênção dada pelo poder divino na *essência da alma*, no interior profundo do ser. Já que “o amor é fonte de graça” é o que nos torna graciosos (Tillich, 2009, p. 196). Sendo assim, a graça como um *poder divino de ser*, mas também gratuita, ou seja, é fonte de graça, é dada possui, no conto, características da gratuidade e da religiosidade. Embora os contos selecionados para análise não tragam essa temática da religião de forma explícita, observam-se nesses cinco elementos estruturantes da narrativa (tempo, espaço, personagens, enredo, narrador), a possibilidade de abordar o tempo, a temporalidade, a finitude e a infinitude. Assim como, por exemplo, os símbolos apontam para outros níveis: luz, pássaro, o voo,



presença do amor, esperança e fé. “O transcendente absoluto está além de todos os símbolos que o representam. Tais símbolos são tomados de diversos materiais dados pela experiência” (Tillich, 2009, p. 103). Menino transita, viaja nesse espaço, no tempo, pelo horizonte, no espaço de avião e na natureza, no quintal e de jipe pelo lugar. Ao transitar é através do olhar do personagem que muitas descobertas são realizadas a partir da observação, da contemplação. O olhar é de Menino, de uma criança que se maravilha com as simples descobertas como a de um animal no quintal (tucano, vaga-lume, peru) ou de uma cobra ou árvore, a *preocupação última* manifesta-se por meio de símbolos. A ambiguidade da criação estética no encontro entre o eu e o mundo surge de forma potente, ocorre na linguagem de Rosa o paradoxo da vida presente nestes contos.

Em *Teologia Sistemática*, conforme Tillich aponta a ambiguidade da função estética: “um trabalho de arte é uma união entre o eu e o mundo dentro de limitações tanto da parte do eu quanto da parte do mundo [...] a ambiguidade da função estética é sua oscilação entre realidade e irrealidade” (Tillich, 1987, p. 434-435). Os contos expressam o encontro e a busca do ser humano no espaço do horizonte de sua existência no tempo, pelo olhar para o infinito nesta *união entre o eu e o mundo*. Para isso, será através da linguagem de Rosa que se aproxima de temas da filosofia, da teologia e da cultura relacionada à religião e por conceitos e palavras expressos em vocábulos e pensamentos do menino narrados em terceira pessoa pelo narrador. Esses pensamentos e reflexões dos pensamentos do menino expressos, seus sentimentos, emoções e pensamentos: “se encarasse pensamento na lembrança da Mãe, iria chorar” (Rosa, 2001, p. 255). “Tudo era todo, todo-o-tempo, mais ou menos igual, as coisas ou outras. A gente, não. A vida não parava nunca para a gente poder viver direito, concertado?” (Rosa, 2001, p. 225). Tudo era todo o tempo e também mais ou menos igual, mas as pessoas não. Menino não era mais igual... mudava nessa travessia da vida/existência, nessa viagem. O narrador expõe:

Entregavam-lhe revistas, de folhear, quantas quisesse, até um mapa, nele mostravam os pontos em que ora e ora se estava, por cima de onde. O Menino deixava-as, fartamente, sobre os joelhos, e espiava: as nuvens de amontoada amabilidade, o azul de só ar, aquela claridade [...]. (Rosa, 2001, p. 50).

O olhar *espiava*, as nuvens de amontoada amabilidade, amor, claridade vistas pelo olho infantil de descobertas e novidades, contemplação em um mundo diferente da correria do adulto.



Conforme Benedito Nunes, em *De Sagarana a Grande Sertão: Veredas*, entre 1956 e 1960, a

Natureza é um todo vivo e animado, interior e exterior ao mesmo tempo: o nasce, cresce e morre da *physis* grega. Os personagens vivem na sua proximidade, sintonizados ao movimento cíclico regente dos céus e da terra, à trajetória do sol e das estrelas (Nunes, 2014, p. 210).

Da mesma forma, os personagens rosianos não são apenas os seres humanos, mas se incluem, por exemplo: o personagem brinquedo macaquinho, o buriti, o peru, a árvore que, inclusive, *morrera tanto*, os pássaros, o par de garças, o tucano e outros. Eles aparecem e são parte da narrativa, da vida da família, da viagem do menino, de suas descobertas e surgem integrados na estória. Eles aparecem nos contos pertencendo à vida e à existência do infante. Esses personagens constituem a formação do entendimento de Menino (da criança) sobre a vida, e de algum modo eles participam do encontro dele com a sua própria existência, dando sentido à dor e ao amor. Esse olhar de transcendência e sabedoria dada à natureza é algo que faz lembrar São Francisco de Assis no *Cântico do irmão Sol*. Mas também outros pensadores, como por exemplo a questão do amor e da beleza na busca pela infinitude presentes no diálogo do livro de Platão, *O Banquete* e em Agostinho questões sobre o tempo, amor e a verdade. Tillich expõe que “a tradição agostiniana pode ser corretamente considerada mística, definindo-se o misticismo como experiência da identidade do sujeito com o objeto em relação ao Ser-em-si” (Tillich, 2009, p. 52). Deus está presente, onipresente, onipotente em tudo e na natureza. A *preocupação última* que a tudo pertence, poder divino e a luz resplandecendo que brilha no conto no cimo da tucaneira, ou na treva, com o vaga-lume.

No poema de Francisco e em Rosa há presença da natureza, claro e escuro, sentido da lua e do sol “irmão Sol, que clareia o dia e com sua luz nos alumia”⁷. Irmão Sol, metáfora da luz divina que a todos ilumina, *preocupação última*, presente e o símbolo da luz que clareia e aquece. Conforme Tillich (2000, p. 187) esclarece em seu livro *História do Pensamento Cristão*, sobre São Francisco e a natureza, Francisco inaugura um novo

⁷ *Escritos e biografias de São Francisco de Assis*. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 8ª Edição. Petrópolis: Vozes. 1997. *O Cântico do Irmão Sol* ou *Cântico das Criaturas* é uma obra literária, uma das primeiras em italiano antigo, importante documento literário da linguagem popular escrito por São Francisco de Assis, (1997, p. 71). Esse foi o primeiro texto em italiano antigo, ele foi apresentado a mim quando cursava literatura italiana I com a professora Regina na Universidade Federal de Juiz de Fora durante o curso de italiano.



relacionamento com a natureza e a partir do seu texto inaugura também a literatura italiana:

Vamos descrever, agora, essas duas ordens, a franciscana e as dominicanas, assim chamadas por causa de duas notáveis personalidades: Francisco de Assis e Domingos. Francisco continuava a tradição monástica de Agostinho e Bernardo. Como eles, acentuava a experiência pessoal, embora introduzisse a ideia da vida ativa em contraste com a contemplativa. Esse tipo de pensamento, desde o princípio, aproximava-se mais da mentalidade ocidental que oriental. Francisco inaugurou também um novo relacionamento com a natureza; não somente as ordens humanas hierárquicas pertenciam ao poder da vida divina, mas também o sol, as estrelas, os animais e as plantas (Tillich, 2000, p. 187).

Os *cimos* remetem ao encontro de uma criança com a luz, a fé, a esperança e o amor de forma ambígua, paradoxal na viagem da vida, na cidade e na natureza. O que também é expresso em Santo Agostinho, conforme Tillich (2000, p. 135): “Agostinho considera o homem fundamentalmente vontade, cuja substância é o amor”. Menino possui vontade de ver a mãe curada, bem, e o amor que une o separado é expressão também ao olhar para o seu entorno. Presença na natureza e sentimentos do menino que sente a dor de forma empática⁸ pela queda da árvore. “A árvore, que morrera tanto” (Rosa, 2001, p. 54); mas também, sente pelo fato da ameaça à vida do tucano, se revolta: “Não e não! - zangou-se, aflito” (Rosa, 2001, p. 231). A finitude será tematizada pela presença da morte da ave para ser servida no jantar de comemoração de aniversário do tio, o peru. A derrubada da árvore que *morrera tanto*. A árvore cortada revela o sentido de finitude e a morte da ave expressa a mudança no ambiente da cidade. Esse olhar de amor do menino pela vida de ambos como forma simbólica e relacionada a filosofia tillichiana na qual a esperança pode ser alcançada na busca pelo amor que é um dos caminhos para a transcendência e busca de sentido. Conforme os autores Martins e Torres (2024) o conceito de esperança como força transformadora em tempos de crise. A esperança pode ser vista não como passividade, mas como uma ação ética e ativa. É fundamental para

⁸ GOLEMAN, Daniel. *Inteligência Emocional: a teoria revolucionária que define o que é ser inteligente*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. Empatia, a partir do livro *Inteligência Emocional* de Daniel Goleman (2007, p. 126-127) expõe que: “a dor do outro é nossa. Sentir com o outro é envolver-se. [...] com um ano de idade, a criança se sente aflita quando vê a outra cair.” O menino sente a dor da árvore que morre, ao ser cortada. No conto ele é empático com a dor da árvore, com a mãe e o tucano, com toda a vida ao seu entorno.



enfrentar os desafios ambientais e sociais. Nesse caminho de ação ética e do cuidado com o animal tucano relacionam-se esperança e amor.

Além do amor, são importantes também esse amor ligado à contemplação, vivido em empatia com a vida ao redor, com a natureza, com a árvore e o tucano, mas também desse olhar de forma diversa do olhar de um adulto. O olhar infantil de Menino é relacionado à figura materna de cuidado, proteção, amor e união de forma mística com a natureza, com a mãe e com a divindade. Ele transcende pelo amor e pelo olhar, problemas enfrentados a partir da descoberta da finitude ao ver a queda da árvore cortada e a perceber a doença da mãe. A presença do tucano, da natureza e do sol, será como uma graça que o renova nas manhãs.

Segundo Tillich (2009, p. 196) sobre o amor: “o amor é fonte de graça. Aceita o inaceitável e renova o velho ser tornando-o novo. A teologia medieval quase identificava o amor com a graça, e estava certa. É o amor que nos torna graciosos”. O cuidado com o tucano e o tucano como um “brinquedo de graça” (Rosa, 2001, p. 232), a cada manhã traz esperança, fé e amor. O amor será o que tornará o menino gracioso em meio aos problemas existenciais, aos conflitos enfrentados. A palavra *brinquedo* e a expressão *de graça* surgem de forma que podem ser interpretadas. Elas representam a imaterialidade no mundo material, materialista: *brinquedo de graça* é o tucano, seu surgimento. Graça é vinda do céu, relacionada ao religioso, sendo o próprio brincar, o olhar que remete à dimensão graciosa do divino, livre de necessidades. A ave, o tucano representando, simbolizando algo expressivo, transcendente. Ela simboliza algo que vai além de um brinquedo, e que não é pago, mas também que não se toca, fica no alto, na claridade, não se engaiola, não se mata, nem fere, livre e surge na aurora, no dourado das manhãs e que possui um valor sem igual. Assim como o amor pela natureza, o amor do menino pela mãe, no conto o amor pela ave e amor pela família, a comunidade dele. Esse amor é demonstrado no comportamento de cuidado da tia e do tio por Menino e na relação dele com a natureza e com a mãe. O menino vive o amor no seu entorno e o cuidado com o que está ao redor é demonstrado em atos e sentimentos e palavras, seus atos são condizentes com suas palavras e pensamentos.

Ficará o tucano, após a partida das outras aves, e o menino “animoso de amar” (Rosa, 2009, p. 230), avistava-o todas as manhãs e não deixou o tio prender a ave. O amor e o cuidado presentes: “de repente, ouviu que, para consolá-lo, combinavam maneiras de



pegar o tucano: com alçapão, pedrada no bico, tiro de espingardinha na asa. Não e não! - zangou-se, aflito” (Rosa, 2001, p. 231). No cuidado empático do menino com a natureza, com a ave, o menino ensinava ao tio. Existiam coisas que Menino só poderia entender com o coração e com o coração também poderia ensinar. Ele ensina, transmite ao tio o não aceitar a violência, ensina a empatia, a paz e o cuidado, o amor. Ele *zangou-se, aflito* com a possibilidade de pegarem e machucarem o tucano. Uma aprendizagem para ambos, troca intergeracional, o diálogo ocorre entre os dois em que aprendizados, saberes são retomados, descobertos no percurso da estória. O tio no avião, no primeiro conto bem-humorado e solícito ensina ao menino: “Solícito de bem-humorado, o Tio ensinava-lhe como era reclinável o assento - bastando a gente premer manivela” (Rosa, 2001, p. 50).

O sentimento do *amor* no contexto materno, ou seja, em associação ao termo mãe, encaminha o pensamento para o amor e o cuidado simultâneo também com a natureza, da qual o menino é parte.⁹ A ave, o tucano, coopera, surge nas manhãs como a esperança, a graça. A figura da mãe doente e o desejo de Menino vê-la bem são expressos em palavras relacionadas com o sentimento relacionado ao vocábulo *coração*, no último conto. A ave é símbolo, a *graça* surge na luz das manhãs trazendo a fé, a esperança e o amor. “Mas a fina primeira luz da manhã, com, dentro dela, o voo exato. O hiato - o que ele já era capaz de entender com o coração” (Rosa, 2001, p. 232). “[...] A tornada do pássaro era emoção enviada, impressão sensível, um transbordamento do coração” (Rosa, 2001, p. 232). O coração, o transbordamento de emoções a vista do pássaro, é uma graça que brilha além daquele tempo de angústia ao pensar na doença da mãe, é a esperança, a fé e o amor expressos no coração. A palavra *coração* aponta para a graça e o amor. E em alguns momentos nos contos a infinitude é revelada em um transbordamento no olhar, na luz, na beleza e no dourado: “Belo, belo! Tinha qualquer coisa de calor, poder e flor, um transbordamento” (Rosa, 2001, p. 51). “Apanhava com o olhar cada sílaba do horizonte” (Rosa, 2001, p. 229). “Mas, esperava; pelo belo. Havia o tucano - sem jaça - em vôo repouso e vôo. De novo, de manhã, se endereçando só aquela árvore de copa alta, de espécie chamada tucaneira. E dando-se o raiar do dia, seu fôlego dourado” (Rosa, 2001, p. 230). O belo surge nos contos narrados pela terceira pessoa do narrador que transmite

⁹ Cf. estudos da ecologia e literatura, a ecocrítica é o estudo da relação entre a literatura e o ambiente físico (Glottfelty, 1996, p. xviii) o que no doutorado terá continuação este percurso da literatura com foco na ecologia.



a espera do menino: ele esperava pelo belo nas manhãs e no dourado ele surgia, o tucano na alta árvore.

Ainda no último conto: “o Menino em seu mais forte coração, declarava, só: que a Mãe tinha de ficar boa, tinha de ficar salva” (Rosa, 2001, p. 231) o *coração*, o amor, são sinais dessa graça que surge também em vocábulos que remetem à infinitude, ao amor, à esperança. Exemplo: “animoso de amar” (Rosa, 2001, p. 230); “brinquedo de graça” (Rosa, 2001, p. 232), “teimoso de só amor” (Rosa, 2001, p. 231). No último conto os vocábulos *amar* e *graça* indicam a religião nos contos de forma simbólica. O menino ainda com o coração sente desamparo, se angustia diante do encontro com a ave e a morte, como finitude. No segundo conto, o tucano surge como um amparo, uma esperança, amor. Separado da mãe, Menino, nessa ambiguidade, sente a luz, vislumbra a fé, a esperança da cura e da união e a superação da situação conflituosa por meio do amor, já que a alegria não será possível o tempo todo, a paz na claridade, na luz brilha no cimo. Pois já a paz é possível na viagem mesmo em meio à dor de seu coração.

No livro *Amor, Poder e Justiça* aparece, em *Uma Ontologia do Amor* que o “Amor é unir o que está separado” (Tillich, 2004, p. 35). E ainda expõe sobre o amor de que

há uma profunda ambiguidade sobre essa experiência. Amor vivenciado é, ao mesmo tempo, a felicidade extrema e o fim da felicidade. A separação está dominada. Mas sem a separação não há amor e nem vida. (Tillich, 2004, p. 37).

Nesse sentido, o “amor é fonte de graça” e é o que nos torna graciosos (Tillich, 2009, p. 196). Tillich expõe a importância do amor em seu livro *Teologia da Cultura* e também em outros, como *Amor, Poder e Justiça* e *Teologia Sistemática*. Em *Teologia Sistemática*, Paul Tillich, sobre fé e amor, esclarece que:

a “união transcendente” responde à questão geral implícita em todas as ambiguidades da vida. Aparece no espírito humano como movimento extático que, a partir de um ponto de vista, é chamado de “fé” e, a partir de outro [...] é chamado de “amor” (Tillich, 1987, p. 484).

Importa novamente retomar brevemente os temas da fé e do amor para a relação com a linguagem de Rosa em que a ambiguidade da religião e da vida é apontada, mas tendo o amor o papel que irá unir os separados. No entanto, ao mesmo tempo que é fonte de graça e nos torna graciosos segundo Tillich, o amor vivenciado é a felicidade extrema



e o fim da felicidade. “A separação está dominada. Mas sem a separação não há amor e nem vida” (Tillich, 2004, p. 37).

Paulo Rónai (2001, p. 23) expõe que a mensagem do conto é de “otimismo e de fé”. O autor, no prefácio do texto, ao citar os dois contos, explicita que:

pela sensibilidade de um menino, com o pensamentozinho “ainda na fase hieroglífica”, os grandes problemas existenciais do bem e do mal, e, através da sua decifração é transmitida uma mensagem de otimismo e de fé (Rónai, 2001, p. 23).

Ou seja, a *preocupação última*, e os grandes problemas existenciais do bem e do mal, o amor, a fé, o estado em que a *preocupação última* se expressa na existência humana, não só em âmbito sagrado, mas também profano, pela ótica de Tillich, pode-se perceber que aparecem nos contos na viagem de Menino. São expressos em seus pensamentos contados pelo narrador. Fé e dúvida caminham na existência do menino em questões últimas. “Embora a fé seja questão de destino e decisão, podemos perguntar qual seria o critério para essa decisão. A resposta é a seguinte: o critério é o incondicional em nossa consciência, quando pensamos nele” (Tillich, 2009, p. 67). Misturam-se filosofia e religião, poesia e teologia, mito, choro e alegria na escrita, na arte literária de Rosa de contar histórias. As notícias sobre o estado de saúde da mãe da criança vinham por um meio de comunicação que hoje já não se usa, o telegrama avisará e será apontado na face do tio o que diz o texto:

o Tio, recebido um telegrama, não podia deixar de mostrar a cara apreensiva - o envelhecimento da esperança. Mas, então, fosse o que fosse, o Menino, calado consigo, teimoso de só amor, precisava de repetir: que a Mãe estava sã e boa, a Mãe estava salva! (Rosa, 2001, p. 231).

Em outro telegrama: “Ao quarto dia, chegou um telegrama. O Tio sorriu, fortíssimo. A Mãe estava bem, sarada!” (Rosa, 2001, p. 232). Assim, os contos, a literatura, a linguagem, a arte de Rosa, podem expressar as descobertas e os encontros, pelo olhar infantil, do que é infinito, transcendente: a esperança, a fé, a *preocupação última* na vida de uma criança. Este olhar de criança para a finitude: a morte da ave, o bem e o mal, a descoberta da doença da mãe, mas também o amor, o tucano, experiências que há no coração. O amor, a fé, a esperança, o cuidado na existência do Menino se expressam nas falas do narrador de terceira pessoa: “só aquele ficará, porém, para cada



amanhecer (...) o Menino apressuradamente se levantava e descia ao alpendre, animoso de amar” (Rosa, 2001, p. 230). O Menino com esperança e amor em “seu mais forte coração, declarava, só: que a Mãe tinha de ficar boa” (Rosa, 2001, p. 231).

A linguagem de Rosa, em que o macaquinho cria vida, figura de linguagem chamada prosopopeia ou personificação, atribui a seres inanimados características humanas. Surge como companheiro dessa solidão e separação do menino. “Não, o companheiro Macaquinho não estava perdido, no sem-fundo escuro do mundo, nem nunca” (Rosa, 2001, p. 233). A criança tinha por companheiro o brinquedo Macaquinho com letra (M) maiúscula, não era um qualquer brinquedo, um macaquinho qualquer, era escrito com maiúscula, indicando sua importância. Existe uma comunidade à qual Menino se ampara, o brinquedo faz parte, a natureza é parte, os tios e o espaço com a mata e árvores, não está só.

Ao analisar as personagens, Menino, escrito com a letra (M) maiúscula, assim como as personagens Tio, Tia, Mãe, talvez pela possibilidade de terem características universais, surgem em maiúscula, também pela sua importância, família, por serem únicos, indivíduos, gente, humano e mesmo que não nomeados, em meio à multidão da cidade, são com suas histórias e suas vidas representantes dos seres humanos e imprescindíveis na relação com a criança. O macaquinho é humanizado, amado, querido e companheiro como alguém familiar. Contudo, apesar de querido, Menino o perdeu. As suas experiências e descobertas importam no existir. O seu brinquedo ficará na casa dos tios, não estava mais em seu bolso. O companheiro é aquele que o acompanha. Acompanhando-o nas horas que viveu a angústia de saber da mãe doente, mas também na aventura de passear na casa do tio, de ver o tucano na copa da árvore e no passeio de jipe. Assim, Menino imagina o brinquedo Macaquinho companheiro, passeando ainda na casa e não perdido. Mas não era apenas um brinquedo para o menino: “Mas bonequinho macaquinho não era mais o para a mesa de cabeceira: era o camarada, no travesseiro, [...]” (Rosa, 2001, p. 227). O brinquedo mais que um brinquedo era companheiro de Menino, “companheiro bonequinho macaquinho” (Rosa, 2001, p. 229) que dormia no quarto, na cama e no travesseiro dele. Macaquinho não ficava na mesa ao lado da cama, mesa de cabeceira, mas dormia junto dele na intimidade e convívio de Menino.



Considerações finais

Podemos dizer que a *preocupação última* se manifesta não somente na forma explícita, mas também implícita, não somente em ambiente religioso, mas também profano, na cultura, na arte, seja ela música ou literatura. A profundidade da vida na alma humana se expressa pela experiência do sagrado procurando manter essa profundidade e o sentido de nossa existência, também pelos símbolos como no conto a presença do tucano, a ave de forma simbólica, um animal que surge nas manhãs no alto de uma árvore. A religião se mostra na filosofia, na teologia, na *preocupação última* na linguagem literária de Rosa nos contos, primeiro e último do livro *Primeiras Estórias* de João Guimarães Rosa. A ocular especial de Tillich auxiliou a análise dos contos de Rosa nesta pesquisa, que se utiliza da compreensão de religião como *preocupação última*, *ultimate concern*.

Percebe-se a necessidade para este estudo apresentado em Ciência da Religião, na área de filosofia da religião, da própria filosofia, mas também de conhecimentos de outras ciências como a teologia e a literatura. Há a importância da arte e da cultura na relação com a religião, na multidisciplinaridade dos estudos da religião. Nota-se como importante a relação entre cultura e religião que tanto é explicitada e apontada por Tillich em toda a sua obra. As relações simbólicas trazidas pela linguagem literária de Rosa colocam o leitor em diálogo com as questões filosóficas da finitude humana e da infinitude, da transcendência na existência do olhar infantil.

Referências bibliográficas

BOSI, Alfredo. *Céu e Inferno*. São Paulo: Editora 34, 2003.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2001.

BROWN, D. Mackenzie et al. *Ultimate Concern: Tillich in dialogue*. Londres: SCM Press, 1965.

CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. A teopoética de TS Eliot—Considerações sobre the Magi. *Teoliterária*, São Paulo, v. 12 n. 26, p. 12 - 30, 2022. *Temas de Teologias e Literaturas*. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/57523>. Acesso em: 10 de maio de 2022.

CALVANI, Eduardo Carlos. *Teologia da Arte*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010.



CASTRO, Dácio Antônio de. *Primeiras Estórias roteiro de leitura*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

DELFINO, Leonara Lacerda. O ethos caritativo e o parentesco ritual entre os confrades do Rosário: possibilidades de uma abordagem comparativa entre as irmandades negras urbanas e rurais (Séc. XVIII e XIX). *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, p. 56-75, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26585>. Acesso em 12 de maio de 2022.

ESCRITOS e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GLOTFELTY, Cheryll. Introduction: Literary studies in an age of environmental crisis. In: GLOTFELTY, Cheryll; FROMM, Harold (org.). *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Athens: University of Georgia Press, 1996. p. xv-xxxvii.

GOLEMAN, Daniel. *Inteligência Emocional: a teoria revolucionária que define o que é ser inteligente*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

GROSS, Eduardo. O conceito de Religião em Paul Tillich e a Ciência da Religião. *Correlatio*, [S. l.], v. 12, n. 24, p. 59-76, dez. 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/121018360/O_Conceito_de_Religião_em_Paul_Tillich_e_a_Ciência_da_Religião. Acesso em: 02 jun. 2021.

HIGUET, Etienne Alfred. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. *Correlatio*, [S. l.], v. 7, n. 14, p. 123-143, 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/37613191/As_relções_entre_religião_e_cultura_no_pensamento_de_Paul_Tillich_The_relations_between_religion_and_culture_in_Paul_Tillich_s_thought. Acesso em: 03 out. 2021.

HIGUET, Etienne. Atualidade da teologia da cultura de Paul Tillich. *Correlatio*, [S. l.], v. 18, n.2, p. 11-25, 2019. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/correlatio/article/view/4455>. Acesso em: 04 mai. 2026.

HIGUET, Etienne. Notícias. *Correlatio*, [S. l.], v.20, n.1, p. 381-386, jun. 2021. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/correlatio/article/view/4400>. Acesso em: 04 mai. 2026.

HIGUET, Etienne Alfred. Os métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. *Correlatio*, [S. l.], v. 10, n. 20, p. 27 - 41, 2011. Disponível em: https://www.academia.edu/37613138/Os_m%C3%A9todos_da_filosofia_da_relig%C3%A3o_de_Paul_Tillich_The_Methods_of_Tillich_s_Philosophy_of_Religion. Acesso em: 11 de mai. 2026.

MARTINS, Presley. H.; TORRES, Jungley. Religião e direito à esperança no Antropoceno. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 21, n. Edição Especial, p. 14-32, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/46142>.



Acesso em: 23 abr. 2026.

NUNES, Benedito. *A Rosa o que é de Rosa: Literatura e Filosofia em Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RE MANNING, Russell. The Religious Meaning of Culture: Paul Tillich and Beyond. *International Journal of Systematic Theology*, New Jersey, v. 15, n. 4, p. 437-452, 2013. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/ijst.12020>. Acesso em: 10 out. 2021.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Religiões e salvação: indicações para o diálogo inter-religioso na teologia de Paul Tillich. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora*, v. 3, n. 2, p. 31-41, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21717>. Acesso em: 30 set. 2020.

ROCHA, Viviane de Sousa. As veredas, o sertão, a vida: a dinâmica da fé de Riobaldo a partir de Paul Tillich. *Correlatio*, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 273-289, 2021a. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/correlatio/article/view/4393>. Acesso em: 03 mai. 2022.

ROCHA, Viviane de Sousa. A concepção da fé em Paul Tillich [Resenha do livro *Dinâmica da Fé*, de Paul Tillich]. *Correlatio*, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 373-380, 2021b. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1036451>. Acesso em: 23 fev. 2022.

RODRIGUES, Camila. *Escrevendo a lápis de cor: infância e história na escritura de Guimarães Rosa*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08012015-181751/pt-br.html>. Acesso em: fev. 2021.

RÓNAI, Paulo. Os Vastos Espaços. In: ROSA, João Guimarães. *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

ROSA, João Guimarães. *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

TILLICH, Paul. *Amor, Poder e Justiça*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo, RS, Brasil: Editora Sinodal, 1985.

TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Aste, 2000

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.



TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas/Sinodal, 1987.

TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959.

TEIXEIRA, Faustino. A substância católica e as religiões. *Correlatio*, São Bernardo do Campo, n. 10, p. 30-44, nov. 2006. Disponível em:
<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/COR/article/viewFile/1711/1701>. Acesso em: 20 set. 2020.

ZILLES, Urbano. Situação Atual da Filosofia da Religião. *Revista Trimestral de Teocomunicação*, Porto Alegre, v.36, n.151, p. 239-271, 2006. Disponível em:
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/1676>. Acesso em: 12 out. 2020.



A Ciência Nova: ponderações sobre a mística moderna em Michel de Certeau

The New Science: reflections on modern mysticism in Michel de Certeau

Alan Marques de Pinho¹

Resumo: O artigo analisa a mística moderna a partir das contribuições teóricas de Michel de Certeau, tomando como eixo central a compreensão da mística enquanto uma ciência nova, situada no entrelaçamento entre experiência e discurso. Longe de propor uma definição universal do fenômeno místico, sustenta-se que “a mística” emerge historicamente na modernidade, quando deixa de ser apenas um adjetivo e se consolida como um substantivo, isto é, como um campo autônomo de saber dotado de linguagem, métodos e objetos próprios. A partir da leitura de *A fábula mística* e *O lugar do outro*, argumenta-se que a mística se constitui como um gênero discursivo marcado pela tentativa de dizer o indizível, articulando-se em narrativas fragmentárias, simbólicas e corporais que expressam a ausência e o excesso do seu objeto – o Outro. A noção de heterologia ocupa um espaço fulcral na análise, permitindo compreender tanto o místico quanto o divino como lugar de alteridade. Ao caracterizar a mística como o “relato de um fracasso”, Certeau explicita sua singularidade epistemológica: trata-se de um discurso que insiste em falar diante dos limites da linguagem. Conclui-se que a abordagem certeautiliana oferece uma chave hermenêutica fecunda para os estudos contemporâneos sobre mística, ao enfatizar suas dimensões históricas e discursivas.

Palavras-chave: Ciência mística; Michel de Certeau; Experiência; Discurso.

Abstract: This article analyzes modern mysticism based on the theoretical contributions of Michel de Certeau, taking as its central axis the understanding of mysticism as a new science, situated at the intersection of experience and discourse. Far from proposing a universal definition of the mystical phenomenon, it argues that “mysticism” emerges historically in modernity, when it ceases to be merely an adjective and consolidates itself as a noun, that is, as an autonomous field of knowledge endowed with its own language, methods, and objects. Based on a reading of *The Mystical Fable* and *The Place of the Other*, it argues that mysticism constitutes a discursive genre marked by the attempt to say the unsayable, articulating itself in fragmentary, symbolic, and corporeal narratives that express the absence and excess of its object—the Other. The notion of heterology occupies a crucial space in the analysis, allowing us to understand both the mystical and the divine as a place of alterity. By characterizing mysticism as the “account of a failure”, Certeau makes explicit its epistemological singularity: it is a discourse that insists on speaking despite the limits of language. It can be concluded that the Certeautian approach

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Especialista em História das Religiões (2024) pela Universidade Cruzeiro do Sul (UNICSUL) e licenciado em História (2022) pelo Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis (CTH-UCP). Integra o grupo de pesquisa Fontes Eclesiásticas e História Social (LAFEHS), na linha de História Social, Memória e Cultura, e o Grupo de Estudos e Pesquisas em Teoria da História e Educação (GEPETHE). Desenvolve pesquisas nas áreas de História e Ciências da Religião, com ênfase em História Social, História Religiosa, Ciências da Religião e Teoria da História e Educação.



offers a fruitful hermeneutical key for contemporary studies on mysticism, by emphasizing its historical and discursive dimensions.

Keywords: Mystical Science; Michel de Certeau; Experience; Discourse.

Introdução

Michel de Certeau, em *O lugar do outro* (2021, p. 400), ao introduzir sua seção dedicada à mística, recorre a uma observação de Sigmund Freud acerca dos escritos de Romain Rolland: “Quão estranhos para mim são os mundos em que o Sr. evolui! A mística é algo tão inacessível para mim quanto a música”.

A reação de Freud revela um cenário de incompreensão acerca do que se entende por mística quando submetida aos critérios científicos. Talvez seja justamente essa ausência de conclusão que constitua a própria natureza da experiência mística. Sua inefabilidade impede que seja plenamente capturada por conceitos científicos já consolidados, tornando qualquer tentativa de definição limitada. Nesse sentido, a *incompreensão* aqui mencionada refere-se não a um simples desconhecimento, mas à dificuldade de consolidar uma explicação científica consistente e única para esse fenômeno.

Deste modo, um debate significativo sobre a mística se estende por diversos anos sem uma conclusão definitiva do que seja efetivamente isso. Todavia, autores arriscaram cunhar definições ou até mesmo produzir análises sobre o que ronda este termo. No caso desta pesquisa de caráter teórico, discutiremos um desses autores e a sua compreensão sobre mística enquanto uma ciência própria, um espaço de discurso e de articulação com o Outro e com os outros. A saber: Michel de Certeau (1925-1986).

Não se pretende, nesta pesquisa, empreender um levantamento exaustivo das diversas tradições religiosas e místicas. Busca-se, antes, delinear as principais contribuições de Michel de Certeau para a compreensão da mística moderna, compreendida aqui, sobretudo, em seu horizonte cristão – ainda que tal espaço se configure também como possibilidade de reafirmação ou de negação de determinadas crenças. Nesse sentido, o objetivo central consiste em examinar em que medida a mística moderna pode ser pensada como um campo emergente do saber, dotado de vocabulário e conteúdo próprios. Ao se constituir em tensão com a Teologia e outros saberes eclesiais, a mística se apresenta como o lugar do outro, no qual se elaboram novas formas de articulação da experiência com Deus.



Para tanto, partiremos das suas proposições essencialmente nos textos *A fábula mística* (2015) volumes 1 e 2 e *O lugar do outro* (2021) para delimitar o que se entende por mística. Em um primeiro momento iremos analisar tal termo em uma perspectiva histórica – antes característica de uma experiência religiosa, agora um substantivo próprio. Além de caracterizar a mística moderna enquanto um espaço de experiência e discurso

No subtópico que se segue após a primeira exposição abordaremos a questão do Outro enquanto o indizível e a relação de alteridade entre o ser humano e Deus, a qual encontra na mística uma tentativa de ser dita através de um discurso.

Nas seções decorrentes, iremos desenvolver as características da mística moderna de acordo com Michel de Certeau. Respectivamente: a) uma maneira de falar; b) o relato de um fracasso. Por fim, no último tópico, discutiremos sobre a aplicabilidade e contribuição de Michel de Certeau para os estudos sobre mística.

Por fim, esta pesquisa demonstra a nova tomada de consciência sobre o que é a mística moderna realizada pelos estudos de Certeau, além de demonstrar sua relevância, apesar das críticas existentes, para as áreas de Ciências da Religião, Teologia, Filosofia e História.

1. Uma ciência nova: entre a experiência e o discurso

Nesta seção discorreremos sobre a mística moderna enquanto ciência nova. Um novo campo de saber que articula um conhecimento específico sobre algo (ou alguém).

Perguntamo-nos: por que ciência? Toda ciência requer uma linguagem própria e um saber compartilhado. Nesse sentido, o estatuto da mística moderna pode ser compreendido como a constituição de uma nova área de saber, dotada de uma forma específica de linguagem.

Para tanto, antes de elucidar as características que compõem essa nova concepção sobre mística, atentemo-nos em compreender o que se entende por mística.

O estudo sobre os fenômenos místicos e/ou sobre os místicos ressoam até a contemporaneidade. A mística por si só é polivalente e multifacetada, não se esgotam as possibilidades de análise e abordagem nos campos das ciências humanas sobre determinado conceito, o que torna necessário para nossa pesquisa minimamente situar o que chamamos de mística ou linguagem mística.



Diante do sentido heterogêneo da palavra mística, delimitar uma conceituação única torna-se uma tarefa inadequada. Vale salientar que independentemente do que se sabe ou pensa sobre a mística, sua compreensão deverá necessariamente estar contextualizada de uma situação cultural e histórica particular. Uma será a mística cristã medieval, outra será a mística hindu, diferente será a mística advinda do animismo e mais distinta será a mística dos povos originários, do africano ou do indonésio. “Não seria possível, portanto, endossar a ficção de um discurso universal sobre a mística, esquecendo que a concepção e a prática relativamente ao que designamos são diferentes” (Certeau, 2021, p. 402).

Por meio de uma análise etimológica da palavra mística, compreende-se que ao longo da história muitos sentidos foram empregados ao termo. Comumente “místico” remete ao *myein*, que é fechar-se, calar-se ou ocultar-se (Certeau, 2015). No mundo helenístico tem-se sua origem no termo *iniciado* aos mistérios gregos, na tradição cristã apresenta-se como *interpretação* alegórica e exegética da Bíblia de forma transcendente, por conseguinte, ainda no cristianismo, mística é associada ao mistério e ao divino. Durante os primeiros séculos do cristianismo, não existia uma diferença fundamental entre teologia, interpretação bíblica ou mística (adjetivo, qualidade daqueles que detém uma *sabedoria* interpretativa e interior).

No entanto, é no século XVI que para Certeau chegamos a uma nova compreensão. A mística é vista como um substantivo específico que denota uma “maneira de falar do transcendente” e a qualidade dos místicos: “aqueles que buscam contato com o divino”, ou seja, mutuamente discurso e experiência.

No decorrer de nossa história, “um” lugar foi atribuído a mística, fixando-lhe, no conjunto da vida social ou científica, uma área, determinados objetos e itinerários, além de uma linguagem peculiar. Em particular, desde que a cultura europeia deixou de se definir como cristã, ou seja, desde o século XVI ou XVII, já não se designa místico o modo de uma “sabedoria” elevada ao pleno reconhecimento do mistério já vivenciado e anunciado em crenças comuns, mas um conhecimento experimental que se desvinculou lentamente da teologia tradicional ou das instituições eclesásticas (Certeau, 2021, p. 403).

A relação entre a teologia (já profissionalizada) e a mística emergente enquanto uma ciência própria na modernidade a coloca em um alhures. Destarte, a partir do século XVI torna-se místico tudo o que se afasta das vias hegemônicas ou correntes, é aquilo que se instaura na margem e onde naturalmente se estabiliza o discurso do outro. Uma



ciência própria dos outros que denota uma maneira de falar sobre o inexprimível, no caso do cristianismo moderno, sobre Deus. A grande contribuição teórica de Certeau neste ponto é sua afirmação quanto à mística como espaço de experiência e um gênero de discurso, além de ser por excelência o lugar da enunciação do outro.

A respeito da própria noção de mística, é relevante considerar a contribuição de Evelyn Underhill (2026), que a compreende como um processo de desenvolvimento da consciência espiritual, marcado por etapas e transformações interiores. Nessa perspectiva, a mística não se reduz a um conjunto de doutrinas, mas refere-se a uma experiência dinâmica, que envolve a relação direta do sujeito com o divino. É “a arte da união com o Real”. Esta formulação evidencia que a mística não se reduz a um sistema doutrinário, mas se refere, a uma experiência de união com o divino, marcada por um percurso interior e transformador da consciência. Tal compreensão, portanto, permite ampliar o horizonte de análise, ao situar a mística não apenas como discurso, mas como processo existencial que antecede e, ao mesmo tempo, exige sua elaboração na linguagem.

Ao enfatizar o caráter dinâmico e experiencial da mística, Underhill desloca o foco de uma definição estática para uma compreensão que privilegia o percurso interior do sujeito, permitindo compreender a mística como realidade anterior à sua formulação discursiva. Tal perspectiva contribui, portanto, para distinguir a mística enquanto experiência de sua posterior elaboração teórica, oferecendo um ponto de partida relevante para pensar os deslocamentos que, na modernidade, irão tensionar essa relação entre experiência e linguagem.

Definitivamente, essa concepção sobre a mística só se torna possível na modernidade, visto que o referencial anterior ao período geralmente estava vinculado à noção de coletividade. O medievo alinhava as orientações em relação às crenças, experiências e discursos religiosos, no entanto, na modernidade a subjetividade entra em voga. “O indivíduo se faz sujeito de fala e de desejo: eu falo, eu quero. Michel de Certeau localiza com rigor o surgimento da mística como ciência nova precisamente inserida e respondente a esse quadro histórico complexo” (Oliveira, 2020, p. 114).

Pode-se observar, de modo mais concreto, essa transição no contexto dos séculos XVI e XVII, quando certos escritos espirituais passam a ser deslocados do interior da Teologia sistemática para um campo mais autônomo de experiência e linguagem. Um exemplo significativo encontra-se na recepção das obras de Teresa de Ávila e João da



Cruz, cujos relatos, embora profundamente enraizados na tradição cristã, começam a ser lidos menos como tratados teológicos e mais como testemunhos de uma experiência singular, marcada por uma linguagem própria e, muitas vezes, refratária às categorias escolásticas. É nesse deslocamento – da doutrina para a experiência narrada – que se delineia aquilo que Michel de Certeau compreende como o surgimento da mística enquanto “ciência nova”: não mais subordinada integralmente à Teologia², mas constituindo um campo discursivo específico, com suas próprias regras, tensões e formas de validação.

Em suma, o movimento que se especializa em mística se traduz na aparição de uma ciência que se organiza em torno de fatos extraordinários – experiência espiritual, união com o divino (Outro), busca pelo transcendente, êxtases, visões e estados de contemplação – construindo um lugar próprio: a ciência mística (Brandão, 2023). Portanto, de acordo com Certeau, a mística (moderna) não é só característica daqueles que tiveram uma experiência específica, mas um discurso (um dizer) feito dentro de um campo de conhecimento próprio que baliza – inconsciente ou conscientemente – categorias para articular o inefável dentro de uma cultura literária específica.

Tal discurso busca relatar essa experiência com o indizível. Os relatos perpassam, por vezes, as sensações corpóreas tornando o místico literalmente um memorial dessas marcas de encontro com o sagrado.

Do mesmo modo que a luxação da coxa de Jacó é a única marca visível de seu encontro noturno com o anjo, assim também o êxtase, a levitação, os estigmas, a ausência de comida, a insensibilidade, as visões, os toques, os odores etc. fornecem a gama de uma linguagem própria a uma música do sentido (Certeau, 2021, p. 406).

Estes *fenômenos* psicossomáticos (as dores, prazeres e sensações em geral) servem ao místico como conteúdo para seu consequente discurso dentro de uma simbólica de sentido. Portanto:

As “emoções” da afetividade e as mutações do corpo tornam-se, assim, a indicação mais cristalina do movimento que se produz aquém e além

² Sem dúvidas, vale salientar que o esforço de pensadores como Dionísio (Pseudo) Areopagita dentre outros revelam-se fundamental ao conferir à mística um estatuto mais elevado no interior da tradição teológica, valorizando a via negativa como um caminho de acesso ao divino para além de pressupostos conceituais. Contudo, como pondera Michel de Certeau, na modernidade a mística não se inscreve no interior da teologia, mas passa a constituir um espaço autônomo, à margem dos saberes eclesiais instituídos. Assim, a mística para Certeau se configura como uma linguagem à parte do próprio discurso teológico.



da estabilidade dos enunciados intelectuais. A linha dos signos psicossomáticos é, desde então, a fronteira graças à qual a experiência se articula a partir do reconhecimento social, além de oferecer uma legibilidade aos olhares incrédulos. Desse ponto de vista, a mística encontra, mediante o corpo, a sua linguagem social moderna, enquanto em muitos aspectos um vocabulário espiritual estável havia sido o seu “corpo” medieval (Certeau, 2021, p. 407).

Não existe, portanto, um consenso teológico sobre a definição de *mística* devido à natureza inefável de seu objeto.

Talvez poucos conceitos em filosofia e teologia sejam tão difíceis para cercar uma definição precisa e adequada como o de mística. Diversos autores e diversas correntes têm procurado defini-lo, mas sem chegar a um acordo definitivo sobre o tema (Bingemer, 2022, p. 23).

Não é de se admirar que Michel de Certeau (2021, p. 422) dirá que “continua sendo o encontro de um enigma, de modo que é possível situá-la, mas não classificá-la” Ousadamente, na tentativa de situá-la, podemos dizer que a mística, de forma geral, tem relação com a experiência com algo inefável, uma união com esse absoluto, sendo essa uma característica minimamente comum à ela dada as devidas proporções das tradições religiosas e históricas as quais estamos tratando.

Não obstante, visto que não se torna possível endossar um discurso universal e absoluto sobre tal conceito mediante a pluralidade de significados em diferentes tempos e espaços, a pesquisa vigente optou por selecionar as contribuições de Certeau como chave hermenêutica de leitura e análise do discurso místico moderno. Deste modo, Michel de Certeau (2015) dá contornos descritivos sobre a mística ao dizer que é a experiência de “excesso à razão”, é uma união com o inefável pertencente aos contornos da vida religiosa. Mas essa experiência é pessoal – e, geralmente, legitimada pela comunidade nuclear pertencente: ordem religiosa, grupos e congregações –, e aquele que experimenta, portanto, descreve e relata a sua viagem (ou percepção) até (ou diante) esse encontro com o divino – antes minimamente *subordinados* à teologia ou ao texto sagrado enquanto adjetivo, depois, a partir do século XVI, como campo autônomo, enquanto substantivo, descrevendo sua experiência autobiográfica.

A esse respeito, a leitura proposta por Virgínia A. Castro Buarque (2007, p. 239) contribui ao destacar que, em Michel de Certeau, a mística se inscreve em uma espécie de “epistemologia negativa”, na qual o conhecimento não se constitui pela afirmação plena, mas pelo reconhecimento de uma falta constitutiva. Nesse horizonte, o discurso



místico não busca esgotar o real, mas evidencia os limites da linguagem diante da experiência, aproximando-se de uma forma de saber que se constrói a partir da ausência, da ruptura e da impossibilidade de totalização.

Portanto, partindo das premissas do historiador, compreendemos essa ciência mística com duas características basilares que abordaremos nos seguintes tópicos: a) a mística como substantivo (que faz jus à experiência); b) o relato de um fracasso (que remete ao discurso).

Antes de adentrarmos nas características supracitadas, torna-se incontornável a compreensão – ou a tentativa – sobre o que os místicos experimentam e falam, em outros termos, o que Certeau chama de “Outro” e “excesso” da linguagem e da razão. Neste ponto, partiremos da heterologia para compreender esse “Outro” presente no discurso místico.

1.1. O Outro enquanto indizível: uma tipologia certeautiana

Para Michel de Certeau, o princípio da heterologia³ e/ou a problemática do “outro” é fundante em suas pesquisas perseguindo seus escritos sobre historiografia, etnografia, antropologia e teologia. Para tanto, ao discutir sobre mística nos deparamos como o outro enquanto indizível e o outro enquanto o próprio místico.

“O outro é o que desarruma, o que desloca, o que impede o sujeito de permanecer idêntico a si mesmo” (Certeau, 2002, p. 47). O outro é o “ausente” fruto da alteridade irreduzível (Dosse, 2002), é a realidade ao qual alguém fala, mas que permanece indizível⁴. Este outro é sempre diferente em relação ao mesmo, são as vozes silenciadas dos arquivos históricos, os excluídos das narrativas hegemônicas de poder, os sujeitos violentados epistemologicamente pelo processo etnográfico, mas é também o caráter irreduzível religioso e sobrenatural.

O Outro irrompe na linguagem, causando deslocamentos e deformações, formas de interpretá-lo ou minimamente alcançá-lo. No entanto, quem é esse Outro? Indizível, inexprimível ou inefável são todos adjetivos para falar sobre este Outro que escapa às

³ Um discurso do outro, ao mesmo tempo um discurso sobre o outro e uma narrativa a partir de onde o outro fala (Certeau, 2002).

⁴ Nessa obra Dosse discute, no contexto da crise das grandes narrativas e da virada historiográfica do século XX, a noção de alteridade irreduzível e a presença do “ausente” como problema epistemológico da história. O “outro” aparece não como algo plenamente recuperável pelo discurso histórico, mas como aquilo que resiste, que permanece faltante, escapando à totalização narrativa.



categorias prévias de uma comunidade. Linguisticamente maiúsculo, tradicionalmente chamado de Deus pela herança cristã ocidental, todavia, certamente, uma categoria, não universal, mas minimamente comum às religiões.

A ideia de um Outro enquanto ser de alteridade radical, situado para além das concepções limitadas da experiência humana, encontra formulação sistemática no teólogo alemão Karl Barth (2003). Em sua *Dogmática Eclesiástica*, Barth utiliza a expressão “Totalmente Outro” para referir-se a Deus, sublinhando a impossibilidade de alcançar o divino por meio da religião, da moralidade ou de qualquer esforço humano. Assim, a iniciativa do encontro pertence exclusivamente a Deus. Como afirma o teólogo: “Deus é o Totalmente Outro, mas, precisamente assim é o Deus que se revela” (Barth, 2003, p. 324).

Michel de Certeau, por sua vez, trabalha com uma concepção distinta de alteridade. Embora Barth e Certeau usem categorias de alteridade, suas perspectivas divergem profundamente. Para Certeau, o Outro é sobretudo o “indizível” que deixa rastros, lacunas e deslocamentos no discurso. Não há “revelação plena”, mas práticas discursivas dos místicos que tentam dizer o que escapa ao dizer. Se, para Barth, a teologia é resposta à revelação de um Deus que fala, para Certeau o discurso místico é a tentativa, sempre insuficiente, de articular a ausência, a falta e o impossível de significar. Para Certeau, diferentemente de Barth, a experiência humana é central nessa relação com o Outro. Os místicos falam e discursam porque Deus silencia e por vezes se revela em rastros observados na busca Dele.

Dizer que o Outro irrompe na linguagem implica reconhecer que a religião, em sua dimensão mais própria – o sagrado, compreendido como aquilo que se apresenta como sobrenatural, inefável ou espiritual – produz deslocamentos nas formas de explicação dessa mesma categoria metafísica. Não obstante, Nietzsche (2006) observa que a ideia de Deus é uma criação humana sustentada por projeções morais e linguísticas. Ao afirmar que “a fé na gramática é a causa de todo idealismo”, sugere que as categorias da linguagem moldam e mantêm entidades como “Deus é pai”, “Deus é amor” ou “Deus é misericordioso”. Essas analogias mantêm uma concepção retificada de Deus, tentativas de explicar – e, no caso da mística, descrever a vivência com – quem é esse Outro. Em suma, a ausência desse Outro provoca a escrita. Seja pela instituição eclesial ou pelo místico.



No entanto, a crítica de Nietzsche à linguagem religiosa não deve ser compreendida como uma validação da experiência mística tal como delineada por Certeau. Ao contrário, o filósofo alemão dirige-se precisamente contra a pretensão de que a linguagem possa apreender ou representar adequadamente o divino, denunciando-a como construção humana, marcada por jogos de poder e interpretações historicamente situadas. Nesse sentido, ainda que haja uma aparente convergência no reconhecimento dos limites da linguagem, a mística e a crítica nietzschiana partem de pressupostos distintos: enquanto a primeira insiste na tentativa – ainda que sempre insuficiente – de dizer uma experiência que a ultrapassa, Nietzsche problematiza a própria legitimidade dessa operação. Assim, não se trata de aproximação, mas de tensão, na qual a mística pode ser lida menos como confirmação e mais como um campo que expõe, de maneira radical, as dificuldades apontadas pelo filósofo

Os místicos, por sua vez, são exemplos de *outros*, que constituem sua escrita às margens de uma noção hermenêutica religiosa dominante e que fala, a partir de um *locus* já de alteridade, sobre um Outro também irreduzível e indizível (o seu Deus).

Eles são por isso deportados para o lado da fábula. Eles insinuam em toda parte um “extraordinário”: são citações de vozes - vozes cada vez mais separadas do sentido que a escrita conquistou, cada vez mais próximas do canto ou do grito [...]. Ela é apenas um relato de viagem, fragmentado pelo recurso a métodos diversos (históricos, semióticos, psicanalíticos) cujos aparelhos permitem definir sucessivamente “objetos” apreensíveis em uma realidade inapreensível (Certeau, 2015, p. 19).

Ora, se a mística é o discurso do outro (dessas vozes) sobre um Outro que é indizível, é também o espaço dos inúmeros relatos de experiências que podem fugir ou reafirmar o que a crença religiosa define como verdade ou dogma sobre essa alteridade. Por fim, pode-se dizer que a mística é uma linguagem que não pertence a ninguém, é uma “linguagem social que reserva o espaço a outros” (Certeau, 2021, p. 415). Em resumo, é “uma articulação com o Outro e com os outros” (Certeau, 2021, p. 416).

2. A mística como substantivo: uma maneira de falar dos místicos

Neste ponto, abordaremos a mística enquanto substantivo. Trata-se de compreender por que Michel de Certeau sustenta tal premissa e de que maneira essa substantivação inaugura um novo gênero discursivo.



A mística de acordo Certeau não é só a qualidade daqueles que têm uma experiência espiritual e nem apenas uma “consciência da presença de Deus”, ela é essencialmente linguagem. É o relato dessa experiência espiritual dentro de um discurso que se constitui em um saber específico a partir da modernidade, construindo, assim, o que chamará de ciência mística ou somente – o substantivo – a mística.

Ora, porque mística como substantivo?

Anteriormente, ‘místico’ era apenas um adjetivo que qualificava outra coisa e poderia afetar todos os conhecimentos ou objetos no mundo religioso. A substantivação dessa palavra, na primeira metade do século XVII, período em que prolifera a literatura mística, é um sinal da divisão que ocorre no saber e nos fatos: daí em diante, um espaço delimita um modo de experiência, um gênero de discurso e uma área do conhecimento (Certeau, 2021, p. 403).

Substantivo, pois, a mística torna-se *nome de algo*, não mais *qualificação ou caracterização de algo*. Inaugura deste modo “uma fundação de um campo onde se expõem procedimentos específicos: espaço e dispositivos” (Certeau, 2015, p. 21). É uma nova ciência, uma construção de uma nova chave hermenêutica que possibilita deslocamentos e experiências próprias. É uma nova área de conhecimento, com seus próprios métodos e procedimentos (adaptados e reestruturados), “multiplicando as técnicas mentais e físicas que precisam as condições de possibilidade de um encontro ou de um diálogo com o Outro (métodos de oração, de recolhimento, de concentração, etc.)” (Certeau, 2015, p. 6).

Essa substantivação da palavra mística possibilita uma maneira de falar. Mística é experiência e é linguagem, e a partir de Certeau, não é possível compreender a mística sem esses dois elementos. Ela naturalmente surge de um discurso e ela é uma linguagem social de um grupo específico (de outros). A mística é uma maneira de falar enquanto ciência própria. Um substantivo que constrói caminhos para a linguagem e não somente uma característica daqueles que tiveram experiência.

Ao tornar-se substantivo, a mística passa a designar uma forma específica de enunciação: uma maneira própria de um sujeito falar, narrar e inscrever sua experiência no campo do discurso. Destarte, Michel de Certeau (2015) designa essa maneira como “fábula”.

Para Michel de Certeau, a mística é fábula porque a experiência que a funda excede a linguagem conceitual, podendo ser comunicada apenas de forma indireta,



narrativa e fragmentária. A fábula mística não descreve o vivido, mas o reencena discursivamente, tornando visível a ausência e a falta deixadas por uma experiência que não se deixa fixar em conceitos.

Na medida em que a linguagem referencial tradicional religiosa é submetida a processos de resignificação, observa-se uma redistribuição do espaço e a consequente emergência de novas linguagens e maneiras de interpretar o mundo social e, especialmente, o espiritual. Floresce nesse contexto novas perspectivas e uma nova maneira de falar sobre os fenômenos, como a “fábula mística”, deste modo, novos atores ganham voz e vez.

Essa estranha história dá sua importância à irrupção de maneiras de falar, afastamentos ou esplendores no homogêneo de uma tradição. Como lapsos, palavras insinuam na linguagem uma alteridade rechaçada. Do outro, ressurgem com esses detalhes. Não é, pois, indiferente que a mística funcione primeiro com a aparição de termos incongruentes e inauditos (Certeau, 2015, p. 177-178).

O “clube dos místicos” é formado por essa elevação da mística a um substantivo próprio. Fazer “parte de grupo” requer experiência e discurso, dentro de uma maneira de falar própria. Uma narrativa ambígua, rígida e porosa, manifestada nas “artes de fazer” cotidianas, nas práticas que subvertem a ordem imposta e nas transgressões orais e poéticas que escapam ao discurso estabelecido. Desse grupo participam:

Outros que experimentam a presença do divino em si mesmos, e essa experiência lhes reconfigura a subjetividade, levando-os a buscar palavras diversas, símbolos e linguagem outras para construir a narrativa do que experimentaram (Bingemer, 2024, p. 86).

A heterologia presente no discurso místico, enquanto um discurso de um estrangeiro diante de um Outro, demonstra esse nomadismo que o fazem propriamente “estrangeiros”, tanto em busca da presença do divino quanto na caça às palavras diversas para conseguirem relatar essas experiências. São os “técnicos do excesso”.

Estes que experimentam são, definitivamente, místicos. Para Maria Clara Bingemer (2022), os místicos não são pessoas excêntricas ou “especializadas”, mas sujeitos no qual a experiência com o mistério se torna central, deixando-se ser moldados por ela. Caminhando, sem parar, em busca de algo que não sabem muito bem o que é. “São bêbados do que não possuem, bêbados de desejo” (Hadewijch, 1980, p. 134). O místico, deste modo, é aquele que caminha, um andarilho. “Sabe que de cada lugar e de



cada objeto que não é isso, que não se pode residir aqui nem se contentar com isso” (Certeau, 2015, p. 481).

Acima de tudo, os místicos se inscrevem aquém e além de enunciados intelectuais. Se são sábios que conhecem e interpretam o mistério divino em alguma tradição, o fazem por *excesso*, se são sujeitos de interioridade que vivenciam uma experiência com o inefável, também o fazem por *excesso*. Os místicos, em diversas tradições religiosas, excedem a razão intelectual e dogmática da própria religião ao qual estão presentes, vivem situações de tensão, não por rebeldia ou ruptura deliberada, mas porque a experiência do mistério introduz uma novidade que desafia as linguagens já consolidadas e desafia o próprio místico na sua experiência com algo que lhe escapa e se apresenta em seu texto.

3. O relato de um fracasso: a ausência

Partindo do pressuposto que a mística é um campo de conhecimento próprio de acordo com Certeau, pode-se dizer que ela é contemplada como um espaço de experiência e de seu consequente discurso. Afinal, “não existe experiência que não fale e, mais fundamentalmente, que não seja linguagem, mesmo que seja a linguagem da intuição” (Certeau, 2006, p. 58, tradução nossa⁵).

Portanto, segue a seguinte lógica: o místico sente, vivencia e relata. É tanto quanto um relato de uma viagem. No entanto, ele narra que tipo de vivência? Arriscamo-nos a dizer que relata uma espécie de desejo itinerante, um êxodo, uma busca incessante e experiência com o indizível, com Outro ou com seu Deus.

O espaço do desejo é descrito pelos místicos sempre no caráter paradoxal de uma presença que se ausenta, de uma união temporária que se esvai ao decorrer da experiência mística. A carmelita Teresa d’Ávila, doutora em matéria de mística cristã, afirmava que desejava morrer para ter essa união plena com o sagrado que experimentava às vezes em seus êxtases, exclamando: “*Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero*” (Ávila, 2024). Como licença poética, podemos citar também essa presença ausente nos escritos de outra carmelita, Teresa de Lisieux, que afirmava “quero ver-te em breve, sem véu, sem nuvem” (Teresinha de Jesus, 2002, p. 713), ou seja, o discurso

⁵ *no existe experiencia que no diga y, más fundamentalmente, que no sea lenguaje, así fuere el de la intuición*



místico contempla a presença do inefável como aquilo que vem velado e não em sua essência. É um constante caminhar, um itinerário do estrangeiro (outro) em busca do inefável, do Deus que se ausenta.

Diante deste “espaço de desejo do místico”, Maria Clara Bingemer aponta:

O espaço do estrangeiro é a errância, o nomadismo. É o caminhar sem plena consciência do objetivo e do destino. E isso que é sua condição é igualmente sua secreta ferida, mas, ao mesmo tempo, é aquilo que o subtrai ao domínio e ao controle de todos e o insere em um espaço que será sempre sua morada; sempre ausente, sempre inacessível a todos. Seu apego é ao que falta, à ausência que experimenta e faz experimentar. Sua pátria é um país desejado, mas não ainda habitado e sempre diferido (Bingemer, 2024, p. 88).

Esse espaço, é o lugar da embriaguez sem consumo, são bêbados do que não possuem, bêbados de desejo. O místico, deste modo, é aquele que caminha, vivencia um êxodo em busca de algo que não é possível obter por completo, mas é experienciado no caminho.

Em matéria de contribuição, Agostinho de Hipona (2015), ao referir-se ao dizer sobre aquilo que é inefável, relata que ao chamar o seu Deus de inefável já é, em última instância, uma tentativa de categorizá-lo, tendo em vista que a relatividade das criaturas perante a eternidade de Deus faz com que a linguagem seja um aparato limitado ao dizer sobre esse algo irreduzível, as categorias não abarcam em sua integralidade o que lhe é pretendido. No entanto, todos – a comunidade eclesial ou os místicos – buscam por alguma via discorrer algo sobre esse Outro que se ausenta.

Deste modo, o inacessível, o oculto, o indizível ou o não dito encontra na mística a possibilidade de, em alguma instância, ser dito por meio da narrativa de uma experiência (fábula) e não por uma categorização racional e significativa prévia. Apesar de ser uma “operação fracassada”, é esta a operação a qual consagrou tantos sujeitos aos altares como doutores em matéria de espiritualidade e mística.

Todavia, o que significa afirmar que a mística é o “relato de um fracasso”? Michel de Certeau, para explicitar tal consideração compara a operação mística com a operação histórica em seus métodos e seus fins. Logo, recorrendo a sua analogia, compreende-se que história cria por meio de suas operações próprias uma inteligibilidade do seu objeto que ela isola e coloca em ordem, e a mística encontra-se na articulação da linguagem do que é impossível de dizer, entre o dito e o não dito, delimitando que o objeto de que ela



fala é impossível de ser compreendido. Em suma, o historiador “descreve o sucesso de uma operação” mediante os seus métodos e regras, e o místico “relata o fracasso dessa operação” (Certeau, 2021, p. 52) na medida em que o fato do seu objeto ser o Inacessível é o que possibilita o seu discurso espiritual, diferentemente da história que se preocupa em minimamente alcançar o seu alvo e torná-lo acessível e entendível.

A mística e os místicos excedem a análise historiográfica pois não é possível localizá-los plenamente por meio dos documentos históricos, eles falam de uma ausência, de um excesso, que a história é incapaz de alcançar. Não obstante, a sociologia também é excedida pois a mística pode ser compreendida até certo ponto como artes de resistência à mecanismos de poder, mas não é só uma explicação funcional das práticas de um grupo. Embora essas abordagens sejam indispensáveis para compreender as condições de emergência da mística, elas não alcançam o núcleo da experiência que permanece como excesso, ausência e falha no interior do texto.

Deste modo, após sucessivas experiências pessoais do místico com aquilo que é absoluto⁶ e indizível, ele as transpõe para uma escrita fracassada, pois o que está ali, não O é em sua essência⁷. Apesar de relatar uma operação fracassada sobre o que é inefável,

a própria mística não acredita que ele seja totalmente incompreensível, mesmo quando o chama árreton [gr. ἄρρητον, translit. *árreton*] (o inefável, o indefinido), pois então a mística deveria consistir em silêncio. Mas a mística tem sido precisamente verborrágica ao extremo (Otto, 2022, p. 4).

A mística, desse modo, é a linguagem do não dito (Certeau, 2015), do Indizível por si só, daquilo que é inteligível ou o contato com o próprio *Mysterium Tremendum*. Desta forma, esse encontro com o “não dito” elabora sua materialidade – ou sua tentativa de explicação – na narrativa mística. É vista, portanto, como uma “tentativa”, pois “alternadamente ele diz: ‘o que vivenciei nada tem a ver com o que ocorre’; e ‘outras testemunhas estão faltando no fragmento que é minha experiência’” (Certeau, 2021, p. 415). Além disso, de acordo com Bingemer (2024), é também uma linguagem apofática, buscando diversas analogias para construir uma dicção ainda não inventada.

⁶ Apesar do sentido polissêmico do termo, considera-se aqui como *absoluto* aquilo/aquele que tem liberdade de ser, fora de quaisquer subordinações ou categorizações limitantes.

⁷ É uma escrita destinada a dizer algo sobre o outro, afinal, toda construção lexical e escrita é uma linguagem sobre o outro (Certeau, 2002), neste caso, uma escrita focalizada em discorrer sobre o totalmente Outro enquanto intangível, ainda que seja inapreensível, tal escrita diz algo sobre ele.



Apropriando-se, portanto, dos limites da linguagem e da ficção de um lugar (ou um não lugar?) no qual o viajante saboreia as experiências com Deus⁸.

Desse modo, continuamente os místicos buscam descrever a sensação vivenciada no encontro com algo absoluto, mas nunca suficientemente para o descrever, restando, deste modo, o relato dos fragmentos da experiência de outrora. A experiência mística é irreduzível ao discurso, mas os místicos não deixam de tentar dizer algo sobre o que vivenciaram. Sua maneira de falar perpassa às fábulas, transgressões orais e todos os recursos linguísticos para estipular uma narrativa sobre o “Outro”.

O “eu” e o “Outro” se esbarram nos encontros, nas uniões místicas, e, apesar do outro ser totalmente alteridade, a linha da presença que se ausenta é muito tênue nessa relação. Existe uma ambiguidade entre a união mística e a saudade, visto que aquela acaba e se esvai. Essa “saudade” que o místico relata e o desejo pela união, também fazem parte desse fracasso. Logo, o místico relata: 1. O que não é em sua integralidade; 2. Uma união experiencial que não existe mais.

Diante disso, a grande doutora mística Teresa d’Ávila diz: “Não se dá Ele a conhecer logo à alma que está começando, porque ficaria alvoroçada de se ver tão pequenina para conter em si tão grande objeto” (Ávila, 2014a, p. 168). Logo, nesses lapsos nupciais de encontro, recebe-se somente fragmentos do Outro, e não sua completude. Trata-se de um conhecimento advindo da experiência no qual “o eu se perde em Deus” indicando a falha dessa operação (Certeau, 2021, p. 403).

Esses encontros, por vezes, são refletidos nas sensações vividas no próprio corpo, este, desse modo, torna-se memorial dessa presença, ao mesmo tempo próxima e distante. Para tanto, o historiador nos diz:

O místico serve-se de todos esses “fenômenos” psicológicos ou físicos como recurso para soletrar um “indizível”; ele fala assim de “algo” que já não pode dizer-se realmente com palavras. Ele procede, portanto, a uma descrição que percorre “sensações” e, deste modo, permite medir a distância entre o uso comum dessas palavras e a verdade a ser atribuída, por sua experiência, às mesmas (Certeau, 2021, p. 406).

⁸ Por exemplo, a ficção do “Castelo Interior” que Teresa d’Ávila estrutura para falar da alma e desse lugar (ou não lugar) no qual Deus, parece, habitar e transitar. Michel de Certeau (2015, p. 297) analisa esse espaço afirmando a teoria desse limite de imagens, objetificações e sensações que as moradas desse castelo permitem à alma vivenciar.



No caso de diversos místicos modernos, essa narrativa recebe contornos descritivos da sensibilidade do próprio corpo. Na falta de palavras e categorias lexicais, alguns místicos elaboram uma nova maneira de falar: a narrativa do corpo. Descrevendo como experimentam o âmbito sagrado por intermédio das sensibilidades corporais.

4. Qual a aplicabilidade da análise certeautiana para os estudos sobre mística?

Segundo Wesley Oliveira (2020), alguns autores criticam Certeau pela sua perspectiva reducionista em relação à mística. Para autores como Alain de Libera e Frédéric Nef (1983), afirmar que esta é apenas “uma maneira de falar” seria reduzi-la somente ao campo do discurso, além da dura crítica à sua análise que basicamente recortaria a mística para o espaço cristão (católico). O que dizer então sobre os místicos que não escreveram ou relataram efetivamente nada? Ou qual a diferença entre as outras tradições místicas religiosas?

Tais críticos questionam seus escritos, especificamente o texto *A Fábula Mística* (2015), que supostamente acabam sugerindo uma limitação da mística à uma cultura literária, além de provocar uma análise tendenciosa ao âmbito católico excluindo praticamente a mística anglicana e a mística ortodoxa e outras expressões místicas de diversas denominações.

Esse parecer sobre o aspecto reducionista da análise de Michel de Certeau recebeu respostas do próprio historiador.

A reação de Michel de Certeau, em seu direito de resposta, concedido pela revista *Littoral*, foi a que os filósofos Libera e Nef se equivocaram em esperar dele um tratado sistemático de toda a mística (antiga, judia, árabe e cristã). Muito pelo contrário, sua experiência nos estudos da mística o levou a ser mais “modesto”, operando um recorte histórico preciso. E esclareceu que o objetivo central de *A Fábula Mística* foi precisar o momento histórico em que se reuniram as condições de possibilidade para o surgimento da mística como ciência nova. Esta, realmente, possui uma linguagem própria (Oliveira, 2020, p. 116).

Em outras palavras, Certeau buscou estabelecer o estatuto da mística moderna. Para além de categorização da mística, visto que para o autor é impossível pois ela é o “excesso” da própria linguagem, tentou explicitar as condições sociais e históricas que possibilitaram a substantivação do termo “mística”, construindo um arcabouço hermenêutico para a análise do que decorria da mística nos séculos XVI e XVII.



Sua tese não estabelece um discurso único, tão pouco uma definição sobre a mística, outrossim a situa em uma situação particular na qual a mística moderna é uma nova ciência, um novo campo de conhecimento dotado de conteúdo, método e linguagem própria – decorrente da experiência e do discurso do sujeito místico. Além disso, deixa claro que a mística não pode ser limitada à narrativa, seu objeto de desejo (Outro) é irreduzível e resiste às categorizações, o mistério, portanto, é sempre maior do que as palavras.

Por fim, qual a aplicabilidade das contribuições de Michel de Certeau para os estudos sobre a mística?

Primeiramente, Michel de Certeau fornece apontamentos preciosos para os pesquisadores ao demonstrar a impossibilidade de categorização da mística. A mística, para o autor, não é um conjunto fixo e universal de características, visto que seu objeto excede a própria razão e categorização. Situar a mística e os místicos em contextos históricos, geográficos e culturais específicos é possível e necessário, desde que cada experiência seja analisada em sua singularidade. No entanto, classificar a mística – e aqueles que a vivenciam – em uma categoria comum de crenças e comportamentos, ainda que como exercício heurístico, à luz da perspectiva certeautiona é problemático, a conceituação nunca é cristalina, pelo contrário, se contradiz a cada nova frase dita pelo místico.

A segunda contribuição efetiva dos estudos de Michel de Certeau é o ponto de partida metodológico ser a heterologia. A centralidade da alteridade, do excluído, do marginalizado ou do ausente – em relação a uma ordem imposta – fornece um formidável exercício heurístico para analisar a mística. Compreender tanto o místico como um outro, quanto seu objeto de desejo como um Outro indizível favorece a compreensão de que as linguagens oficiais não mais conseguem dizer a experiência vivida dentro de uma comunidade religiosa, não são os canais mais eficientes para a busca do outro, no entanto, o discurso místico surge como espaço de liberdade, uma nova linguagem que possibilita novas experiências.

A fim de tornar mais evidente a aplicabilidade da chave hermenêutica certeautiona, é possível considerar, ainda que brevemente, a narrativa de Teresa d'Ávila em sua obra *Livro da Vida*. Nela, a experiência mística não se apresenta como mera confirmação de um saber teológico previamente estabelecido, mas como um



acontecimento que exige elaboração discursiva própria. Conforme sugere Certeau, trata-se de um dizer que nasce da ausência, de uma tentativa de inscrever na linguagem aquilo que a excede. Assim, a escrita teresiana evidencia uma tensão constante entre a experiência e seu discurso, revelando justamente aquilo que caracteriza a mística moderna: não a estabilidade de um discurso consolidado sobre Deus, mas o esforço sempre inacabado de dizê-lo

Toda e qualquer categoria científica construída, deste modo, poderá, em algum momento, ser desconstruída pelo próprio discurso místico que se contradiz ao relatar “não é isso que quis dizer” ou “talvez não saiba eu o que digo” como a Teresa d’Ávila (2014a, p. 45) afirma diversas vezes. Como outro exemplo, observa-se a forma como a carmelita descreve o sofrimento pessoal diante da dificuldade de escrever e comunicar sua experiência espiritual, afirmando: “asseguro-vos que me envergonho de vos dizer que façais caso de coisa minha, e sabe o Senhor a confusão com que escrevo a maior parte das vezes!” (Ávila, 2014a, p. 150). Ainda nesse horizonte, mesmo quando se propõe a definir conceitos, o discurso místico pode por vezes perder-se na própria linguagem na tentativa de expressar a experiência interior, como se nota na passagem em que a religiosa reconhece a insuficiência das palavras: “como é esta oração a que chamam união, e em que consiste, eis o que não sei dar a entender” (Ávila, 2014b, p. 154).

Desse modo, a narrativa da mística não apenas ilustra os conceitos de Certeau, mas os encarna, ao tornar visível o processo pelo qual a experiência se converte em linguagem, ainda que de modo precário e fragmentário.

Por fim, ao situar a mística em um tempo e espaço particular, no caso a modernidade, o historiador constrói uma chave hermenêutica de visível importância para estudar os místicos modernos como Teresa d’Ávila, João da Cruz e Joseph Surin partindo de um vocabulário decorrente do que ele chama de ciência mística. Neste ponto, tanto a afirmação sobre o elemento histórico e social serem fulcrais para a compreensão de determinada tradição mística e religiosa, quanto a própria localização da mística dentro da modernidade, são aportes de valor para os pesquisadores.

Em suma, é possível afirmar que Michel de Certeau torna-se incontornável para pesquisadores das áreas de Ciências da Religião, Teologia, História dentre outros que se dedicam aos estudos sobre mística.



Considerações finais

Este artigo buscou compreender a mística moderna a partir das contribuições teóricas de Michel de Certeau, tomando como eixo central a noção de mística enquanto ciência nova, situada no entrelaçamento entre experiência e discurso. Longe de propor uma definição essencialista ou universal do fenômeno místico, a análise evidenciou que, para Certeau, a mística emerge como um campo específico de saber apenas em determinado contexto histórico – a modernidade – quando se tornam possíveis sua substantivação e sua progressiva separação da teologia institucional

Nesse sentido, a mística moderna não se caracteriza primordialmente pelo conteúdo da experiência vivida, mas pela forma singular de sua enunciação. Ela se constitui como linguagem marcada pelo excesso, pela falha e pela ausência, uma linguagem que não pretende dizer o objeto da experiência, mas encenar discursivamente sua perda. É nesse ponto que a categoria de fábula assume centralidade: a mística é fábula não porque seja fictícia, mas porque fala a partir de uma falta, operando por narrativas fragmentárias, metáforas, paradoxos e deslocamentos que resistem à fixação conceitual.

A análise da heterologia certeautiana permitiu ainda compreender a mística como espaço privilegiado da alteridade. O discurso místico se estrutura como fala do outro – frequentemente marginal, estrangeiro ou deslocado – que tenta dizer um Outro irreduzível e indizível. Essa dupla alteridade, do sujeito e de seu objeto de desejo, coloca a mística em permanente tensão com os discursos normativos, sejam eles teológicos, historiográficos ou sociológicos. Embora esses saberes sejam indispensáveis para situar historicamente a mística, eles não esgotam o núcleo da experiência que permanece como excesso e ausência.

Ao caracterizar a mística como relato de um fracasso, Certeau não a desqualifica, mas explicita sua singularidade epistemológica. A diferencia de outras áreas do conhecimento e a faz ser um campo próprio. O fracasso, nesse contexto, não é deficiência, mas a condição que possibilita o discurso místico, que insiste em falar mesmo quando excede os limites da linguagem.

Por fim, a análise demonstrou que as contribuições de Michel de Certeau permanecem fundamentais para os estudos contemporâneos sobre mística nas áreas das Ciências da Religião, Teologia, Filosofia e História. Ao situar a mística em um contexto histórico específico, recusar definições universalizantes e enfatizar a dimensão discursiva



e heterológica da experiência, Certeau oferece uma chave hermenêutica fecunda para compreender os místicos modernos sem reduzi-los a categorias fixas ou a modelos explicativos totalizantes. Sua abordagem não encerra o debate sobre a mística, mas o mantém aberto – exatamente como exige um objeto que se define pelo excesso, pela ausência e pela resistência à captura conceitual.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

ÁVILA, Santa Teresa de. *Caminho de Perfeição*. Petrópolis: Vozes, 2014a.

ÁVILA, Santa Teresa de. *Livro da vida*. Petrópolis: Vozes, 2014b.

ÁVILA, Santa Teresa de. *Vivo sin vivir en mí*. 2024. Disponível em: <https://teresavila.com/poema/1-vivo-sin-vivir-en-mi/>. Acesso em: 20 nov. 2025.

BARTH, Karl. *Dogmática eclesial*. v. I. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Heterologia, êxtase, êxodo: notas sobre mística e subjetividade. *Terceira Margem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 83-106, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.55702/3m.v28i55.62193>. Acesso em: 10 mar. 2026.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. O conceito. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 23-36.

BRANDÃO, Marcella de Sá. Entre a permissão e a restrição: Madre Teresa de Jesus e a escrita feminina da primeira Modernidade. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, v. 41, n. 1, p. 198-218, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2023.41.1.12>. Acesso em: 10 mar. 2026.

BUARQUE, Virgínia A. Castro. A epistemologia “negativa” de Michel de Certeau. *Trajeto*, [S. l.], v. 6, n. 9/10, p. 231-247, 2007. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/20382/1/2007_art_vacbruarque.pdf. Acesso em: 10 mar. 2026.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística séculos XVI e XVII: volumes 1 e 2*. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Tradução: Victor Goldstein. Buenos Aires: Katz, 2006. (Coleção Conocimiento, 3001).



CERTEAU, Michel de. *O lugar do outro: história religiosa e mística*. Petrópolis: Vozes, 2021.

DE LIBERA, Alain; NEF, Frédéric. La Mystique: Fable ou Discours? Analyses critiques du livre de Michel de Certeau La Fable mystique. In: VV.AA. Revue de psychanalyse. *Littoral* n. 9: *la discursivité*. Paris, 1983.

DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*. Tradução de Dulce A. Silva. Campinas: Papirus, 2002.

HADEWIJCH. *Hadewijch: The Complete Works*. Trad. Columba Hart; introdução de Paul Mommaers. New York: Paulist Press, 1980. (Classics of Western Spirituality).

OLIVEIRA, Wesley Heleno de. A mística em Michel de Certeau: ciência nova entre a linguagem e o experimento. *Revista Pensar*, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 111-125, 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/4645>. Acesso em: 20 nov. 2025.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Rio de Janeiro. Valdemar Teodoro Editor, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

TERESINHA DE JESUS. *Poesias*. In: Obras completas. Tradução do Carmelo Descalço do Brasil. São Paulo: Paulus, 2002.

UNDERHILL, Evelyn. *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta, 2026.



Mestre em Latim, teólogo e jesuíta expulso da Companhia: expressões de um clero transatlântico na trajetória do capelão Agostinho de Mattos – Vila Rica, século XVIII

Master of Latin, theologian, and Jesuit expelled from the Society:
expressions of a transatlantic clergy in the career of chaplain Agostinho de
Mattos – Vila Rica, 18th century

Gyovana de Almeida Félix Machado¹

Resumo: O presente artigo busca explorar a trajetória do padre Agostinho de Mattos, jesuíta expulso da Companhia que chegou às Minas Gerais no século XVIII. A partir de um olhar da História Social, bem como da micro-história italiana, busca-se averiguar a relação e dupla influência entre a formação do padre capelão e o exercício das atividades que realizava em Vila Rica mediante a sua trajetória transatlântica, entre Portugal e Brasil. Convém destacar a leitura do *status* de um eclesiástico no período colonial, os redimensionamentos do catolicismo no Império Português e a caracterização de um contexto de atuação cuja capelania deu-se em uma capela erguida e administrada por um centro de governabilidade, a Câmara de Vila Rica. Argumenta-se, portanto, que o *status* adquirido na Companhia o munuiu de ferramentas possíveis para notabilidade no clero diocesano e provisão nos ofícios relativos a ele, destacando a percepção transatlântica enquanto uma justaposição entre a formação do sacerdote, o sentido disso para o seu tempo, as assimilações da política local e a produção das novas formas de sociabilidade. **Palavras-chave:** Catolicismo colonial; Clero transatlântico; Vila Rica; Capelães.

Abstract: This article seeks to explore the trajectory of Father Agostinho de Mattos, a Jesuit expelled from the Society who arrived in Minas Gerais in the 18th century. From a social history perspective, as well as Italian microhistory, we seek to investigate the relationship and dual influence between the chaplain's training and the activities he carried out in Vila Rica through his transatlantic trajectory between Portugal and Brazil. It is worth highlighting the status of clergy in the colonial period, the resizing of Catholicism in the Portuguese Empire, and the characterization of a context in which the chaplaincy took place in a chapel built and administered by a center of governance, the Vila Rica City Council. It is argued, therefore, that the status acquired in the Company provided him with the tools necessary for notability in the diocesan clergy and provision in the offices related to it, highlighting the transatlantic perception as a juxtaposition between the priest's training, the meaning of this for his time, the assimilations of local politics, and the production of new forms of sociability.

Keywords: Colonial catholicism; Transatlantic clergy; Vila Rica; Chaplains.

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre e graduada em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: gyovanafelix@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4704965331700906>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8530-2694>.



Introdução

A experiência de capelães que vieram às Minas, sobretudo ao longo do século XVIII, perpassa um processo de constituição anterior à sua ordenação enquanto um homem da Igreja – instituição fundamental para introdução do projeto colonizador moderno. A composição dos critérios relativos à formação de um sacerdote viabilizava conexões com uma teologia (com raízes no Thomismo), propriamente dita, orientadora nos espaços imperiais católicos, bem como as experiências geolocalizadas em que o indivíduo experimentava e construía a sua vida. Ambas, todavia, manifestaram uma razão católica do Estado moderno, deslocando e redimensionando experiências, costumes com orientações religiosas, impactando social, política e economicamente as ações do Estado e a organização das sociedades nas quais a Igreja Católica se impunha. Formar-se sacerdote e se habilitar como um eram procedimentos distintos, mas necessários e observar, portanto, a formação de um padre capelão na metrópole portuguesa e com habilitação no espaço colonial, pode demonstrar aspectos essenciais na compreensão de um clero formado de maneira conectada, com expressões transatlânticas sob o propósito da evangelização e consequente catalização de determinados valores.

Fosse como uma peça importante no jogo dos poderes locais (Andrade, 2007, p. 166) ou como parte de um movimento clientelar (Bethencourt, 1997, p. 142), o capelão é lido, guardado as especificidades geográficas, como parte de um clero ativo e itinerante, mobilizador e replicador de laços, tanto no âmbito familiar, da consanguinidade, quanto no clientelismo cotidiano; haja vista as capelas privadas e as capelas erigidas por Irmandades, ou por força de devoção e necessidade de um coletivo de pessoas. Por vezes, capelas eram providas com pias batismais, significando a realização do batismo, um sacramento imprescindível cuja notícia deveria ser repassada às paróquias, de semelhante modo a realização dos casamentos. Na existência dessa possibilidade, podemos observar uma ampliação dinâmica das funções de uma capelania que, mesmo pertencente ao baixo clero, produzia o sentido e manifestava a presença da Igreja – junto aos seus valores – nos cantos mais afastados ou nos lugares mais complexos de uma sociedade de Antigo Regime, como é o caso da capela de Santa Rita dos presos, espaço central de atuação do capelão Agostinho de Mattos. Adiantamos que, segundo a documentação encontrada, há vestígios de realização da Eucaristia nessa capelania, dado a menção de hóstia e vinhos e da Extrema unção.



Sob o prisma de uma História social, alinhado junto ao olhar micro-histórico, buscamos nos comprometer com aspectos plurais que confrontaram cotidianamente a existência desses indivíduos, desde o seu nascimento, ao seu batismo e, finalmente, a confirmação de sua materialidade no ato da ordenação: puro de vida e puro de costume. Afinal, toda história prescinde da experiência humana (Castro, 1997, p. 90), por isso, social; em intercâmbio com o olho micro-histórico, buscamos realizar um movimento em que a redução da escala formula novos problemas e aponta para experiências individuais marcadas por condicionantes gerais, bem como uma margem para atuação subjetiva do comportamento humano em liberdade e criatividade (Levi, 1992, p. 138). Mobilizamos momentos específicos em que incidu sobre o capelão uma escolha exterior, um reconhecimento público de sua trajetória para acionar determinada atuação. Como capelão de uma capela erguida e administrada pela Câmara de Vila Rica, o pe. Agostinho de Mattos nos apresenta aspectos essenciais para reflexão de trajetórias multifacetadas e/ou transatlânticas. Por isso, inspirados no método micro-histórico, faz-se necessário trazer para a escala de observação, critérios e/ou sentidos paralelos que impulsionavam, de forma ascensional ou descensional, a vida desses indivíduos no âmbito de suas atuações; o que seria, portanto, o crédito dado à materialidade social de seu tempo? Em outras palavras, os critérios considerados dignos para reconhecimento social?

Pureza de vida. Apesar de ser um critério mais universal para introduzir-se de modo pleno em uma sociedade branca – e, aqui, cor é tida como uma condição social que, em alguns casos, apresenta variação mediante alguns critérios (Ferreira, 2007, p. 337-376) –, para aqueles que desejassem se ordenar como sacerdotes na Igreja, era necessário um processo de habilitação *de genere et moribus* ou *de genere, vita et moribus* (em tradução livre: origem, vida e caráter). Buscando coibir a participação de determinados grupos no corpo eclesiástico, ele foi instituído em Portugal em meados do século XVII e serviu como um instrumento de inquirição sobre a legitimidade do requerente, impossibilitando o acesso aos cargos religiosos por aqueles originados nas “infectas nações” – nos termos do Santo Ofício –, sobretudo judeus e cristãos-novos. A pureza de vida seria, portanto, uma investigação quanto à legitimidade familiar do requerente de modo que esse não teria, em sua linhagem, tradição diferente daquela cristã secular. Dessa maneira, deveria apresentar certidão de casamento dos avós, pais, certidão de batismo e toda sorte de documentação que dispusesse de informações relativas à sua origem pois,



como um exemplo, em certidões de casamento consta as cidades dos casados, bem como o bispado a que eram submetidos.

Para o Bispado de Mariana, encontramos, ainda, critérios quanto à condição física do corpo em todos os processos trabalhados (cerca de 8 processos): “se era curvado ou aleijado de perna, braço, dedo, ou se tem outra deformidade que cause escândalo ou nojo a quem o vê, se tem lepra, jota ou doença contagiosa (...)” e, espiritualmente, “se é visado ou assombrado do demônio”². Esse tipo de legitimidade refletia um ideal de integridade física e espiritual para o alcance das ordens, recortando àqueles que poderiam dedicar-se enquanto representantes da santa Igreja e, por sua vez, produzindo uma imagem dela mesma: sem defeitos ou quaisquer outras máculas.

Segundo os critérios para habilitação, o habilitando deveria ter, ao menos, 4 gerações “limpas de sangue”, sem o cômputo da escravidão e outras máculas, em outras palavras, 4 gerações ascendentes brancas. Entretanto, o direito canônico em si (Roma) não impedia um padre de se habilitar pelos critérios da cor, este foi um campo de disputa para além das direções ditas oficiais acerca da composição do clero que, nos termos do direito canônico, versava somente sobre a legitimidade do habilitando. Os trabalhos de Anderson José Machado de Oliveira (2015, 2014, 2021, entre outros) mostram que padres negros foram habilitados segundo a solicitação da dispensa de cor ou, como denominavam, *defectu coloris*. Sua argumentação central é a de que tal expressão passou a representar uma visão sobre as classificações sociais e, por conseguinte, uma nova maneira de se expressar determinada origem advinda da escravidão, acrescentando uma noção de qualidade na avaliação ao defeito ou acidente da cor.

Ampliando para além das possessões do Império Português, seria possível, até mesmo, refletir acerca do clero presente na América Hispânica que, apesar de ter sido dominado por sacerdotes peninsulares, segundo Boxer, foi marcada por um processo de disputa no que tange à ordenação de ameríndios, tendo como um dos argumentos contrários, o argumento de José de Acosta³, influente Jesuíta que assim defendia: “o perigo de conferir ordens sacras a ameríndios pertencentes a uma raça muito nova na fé [e que] a grande maioria dos mestiços se compunha de indivíduos de péssima reputação” (Boxer, 2007, p. 29). Materialidade social, portanto, não diz de uma inflexão determinada

² Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Processos de *genere et moribus*, pasta 010, armário 01.

³ Para mais detalhes, ver: ACOSTA, José de. *De procuranda indorum Salute* (Sobre a pregação do Evangelho nas Índias), 1588.



sobre povos e costumes, mas uma expectativa para reconhecimento e espaço de ação de um indivíduo inserido dentro do seu conjunto social, somado a isso, uma orientação mais abrangente para que se alcançasse uma unidade política em que as suas próprias brechas (ou ações assíncronas com os estatutos oficiais) reforçassem o sistema. Em outras palavras, em que pese a experiência do indivíduo e o seu conjunto de articulações na escolha e provisionamento para determinado posto, no nosso caso, na capelania de Santa Rita dos presos.

Pureza de costumes. Ainda nos aspectos do processo eclesiástico de legitimidade do ordenando, questões relativas à sua trajetória individual eram também investigadas, afinal, tratava-se de uma sociedade muito afeita a noções de mérito próprias dos seus padrões, com rigor diferente daquele que se discute a meritocracia contemporânea, por exemplo. Assim, investigavam se havia patrimônio suficiente para se habilitar e manter-se – haja vista que, a prerrogativa de ingresso no corpo clerical não deveria significar enriquecimento ou lucro – e o seu testemunho moral. Se possuía dívidas, se o patrimônio estava “livre” para aplicar ao Juízo Eclesiástico, se era bígamo, se havia cometido algum crime pelo qual estivesse querelado ou denunciado, se foi causa de algum aborto ‘fazendo mover alguma mulher’, se era frequente em se confessar e comungar, entre outros⁴. Alguns requerentes, ao longo do processo, buscavam mobilizar funções já desenvolvidas em que a aptidão necessária sobressaía, tal como foi o caso de Antônio Rodrigues de Queirós que serviu “várias vezes de assessor de juízes seculares e por essa razão carece de ser dispensado por ter dado sentenças em causas crimes, sem embargo de não ter condenado a pessoa alguma”⁵.

É certo que, ao longo do século XVIII essa política sofreu uma série de intervenções – a dispensa de cor é um indicativo dessa afirmação – uma vez que, com a difusão dos seminários houve uma maior intensidade na formação de clero nativo, dito anteriormente. Isso fez com que algumas políticas fossem, de certa maneira, afrouxadas para que o projeto evangelístico colonizador continuasse funcionando a plenos pulmões, mobilizando uma maior quantidade de indivíduos ao seu trabalho – ainda no ímpeto da contrarreforma, por exemplo. Na capela de Santa Rita dos presos, erguida e administrada pela Câmara de Vila Rica no século XVIII, é perceptível esse processo de afrouxamento

⁴ Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Processos de *genere et moribus*, pasta 010, armário 01.

⁵ Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Processos de *genere et moribus*, pasta 0298, armário 02.



do qual falamos, sobretudo pelas forças entrelaçadas do clero com a Câmara que, em primeira e última instância, deliberava sobre os capelães que ali assumiriam o ofício.

1. O capelão Agostinho de Mattos: uma trajetória entre Portugal e Brasil

Em 1751, em Vila Rica, existiu um reverendo multifacetado em suas atuações: mestre em latim, teólogo e expulso da Companhia dos Jesuítas. Com a posse no dia 1 de janeiro de 1751 na capelania de Santa Rita dos presos, Agostinho de Mattos recebeu do Juiz ordinário, o tenente João de Siqueira, “as obrigações declaradas na provisão retro que o dito reverendo aceitou e logo cedeu por empossado da dita capela e dos apartamentos que para o usa dela”⁶. Há de se ponderar que, no estudo dos capelães admitidos em tal capelania ao longo do século XVIII, a posse perante ao Juiz foi algo somente encontrado para o pe. Agostinho, sendo comum aos demais somente a provisão com as assinaturas dos indivíduos que atestavam ciência do conteúdo: escrivães, tesoureiros, e, muitas das vezes, o termo “em que se assina o Senado da Câmara”. Com isso, não temos a intenção de argumentar a preterição do sacerdote frente aos demais, uma vez que registros como estes podem se perder, mas localizar os estamentos nos quais esses indivíduos transitavam, reforçado pelo acesso ao corpo camarário, com ênfase na trajetória de Agostinho que, duplamente, envolvia-se com a Câmara em um processo acerca do seu ofício de ensino na Vila. Tal ambiguidade aponta para os indícios de uma capelania construída de modo a projetar, na escala de uma cadeia, aspectos amplos do cotidiano, que reforçavam aquela estrutura social.

Sob um processo relativamente grande, Agostinho buscou reunir seus termos e provisões, concedidas em 1750, para a atuação no cargo de ensino a fim de garantir o que chamou de “côngrua anual”, acordada em cinquenta oitavas de ouro anuais com o Senado, sob a seguinte argumentação:

(...) em observância do provimento do meritíssimo doutor Ouvidor geral e Procurador Caetano da Costa Matoso deixado no livro de lei a folhas cento e nove verso, da qual o seu teor é seguinte // em que determinou que se lhe fizesse o estipêndio que parecesse preciso por atenção a certeza das razões que expunha e juntamente para houveram mais facilidade quem ensine com melhor capacidade construção de gramática os filhos desta vila e seu termo, cujo podiam lhe farão fazendo primeiro termo de ensinar todo aquele rapaz que em esta o ser notoriamente pobre e não teriam que lhe pague-se em esta condição do

⁶ Arquivo público mineiro. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 24, doc. 08.



provimento pelo Senado lhe foram estipulados as ditas cinquenta oitavas de ouro (...) (Arquivo público mineiro. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 25, doc. 43).

O que ponderava a necessidade de atuação do pe. Agostinho seria a capacidade de construção de gramática dos filhos pobres de Vila Rica, aqueles que não teriam a condição de se educar. Apesar da documentação apresentada, o padre registrou que o processo estava sob lentidão no seu desenvolvimento e consequente pagamento o que percebemos, desse modo, tratar-se de um processo iniciado ainda em 1750. Todavia, nesse ínterim, foi lançando mão de algumas argumentações com o objetivo de alcançar o seu pagamento, entre elas, sua própria formação como mestre de gramática, retórica, humanidades e poesia latina numa espécie de reforço das suas capacidades para resolução do imbróglio. Ainda, buscou trazer para a justificativa de sua própria trajetória o sucesso de tal educação que “a todos edifica na instância do seu [próprio] exemplar viver”.

Na busca por mostrar ser merecedor da cômputa solicitou que, ao menos, lhe mandassem pagar os aluguéis das casas que habita ou “outras que se entenderem aptas para aula daquele estudo, abstento o copioso número dos estudantes que o frequentam, como as mais sólidas razões em que se fundou aquela louvável provimento para a sua estabilidade”⁷. E, em 3 de junho de 1750, Caetano da Costa Matoso, Doutor Ouvidor Geral e Provedor da Comarca, concedeu o valor de cinquenta oitavas para os aluguéis, registrando que tal decisão não deveria ser vista em prejuízo dos bens da Comarca, pelo próprio objetivo de ensino do padre aos alunos pobres, afinal, o reverendo padre não adquiriria nenhum lucro de tal atuação.

Entretanto, somente um ano depois o Senado da Câmara abria mandado de pagamento com o seu tesoureiro com o fim de sanar a dívida de cinquenta oitavas de ouro – referente ao pagamento de aluguéis – com o pe. Agostinho. Talvez, tal imbróglio, justifique a contratação de um procurador na cobrança da dívida que o Senado tinha com ele referente a capelania de 1751⁸ pois, solicitando as cinquenta oitavas de ouro, argumentava que o ouro em pó havia corrido a 1\$500 réis até o mês de julho; dessa maneira, concedeu a Luis Antônio da Távora Machado a procuração para levar a cabo a cobrança. E, de fato, no decorrer da documentação não encontramos maiores impasses para o pagamento solicitado, o que culminou em 75\$000 réis de ordenado anual, com

⁷ Arquivo público mineiro. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 25, doc. 43.

⁸ Arquivo público mineiro. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 27, doc. 36.



assinatura de recebimento do procurador e, não, do pe. Agostinho. Confirmando essa relação de maior agravo entre o dito capelão e a Câmara, há a solicitação de Manoel Gonçalves de Oliveira – sem ocupação e/ou cargo explícito – solicitando pagamento de 7\$520 réis pelos gastos que teve no sobredito agravo e que se achava juntos aos autos “em favor do mesmo Senado”⁹.

Apesar de justificar a ação nobre do ensino, ainda que pautado em sua própria trajetória, o sacerdote se confrontou com a lentidão do seu pagamento por razões que não são justificadas nos autos, todavia, podemos considerar que isso desgastou a sua relação com a Câmara, sobretudo por ter assumido um ofício paralelo que também necessitava da paga camarária. Com isso, optou por um procurador, o que entendemos ter sido uma estratégia para não desgastar sua imagem e/ou relação nesse espaço, ainda que buscasse garantir, efetivamente, o seu ordenado.

Com uma nova provisão em 1753¹⁰ percebemos um maior zelo do pe. Agostinho ao referir-se à Câmara. Escrita sob próprio punho, sua referência quanto ao Senado era sempre precedida por “ilustríssimo” ou “nobilíssimo”, bem como se coloca como capelão desta “nobilíssima casa” com disposição na capela de Santa Rita, ou seja, buscou-se associar mais aos administradores da capela do que aqueles para quem a capela foi criada: os presos. Coincidência ou não, a provisão destaca a resposta do Senado o enquadrando como “capelão da capela dos presos”, o que pode refletir um imbróglio que ainda permanecia no que tange ao ordenado como professor, afinal, em 12 de abril de 1753, o pe. Agostinho solicitou ao Conselho Ultramarino provisão para poder cobrar sobre o magistério que exercia:

Diz o p.e Agostinho de Matos sacerdote do hábito de São Pedro, morador em Vila Rica nas Minas Gerais, que há oito anos está ensinando com grande utilidade pública a língua latina a muitos estudantes, aos mais pobres de graça, aos menos pobres por menor estipêndio, e aos ricos por moderado preço, como consta das certidões juntas; e contudo experimenta muito más satisfações, porque para cobrar o que se lhe deve, serve precisado a usar de telas judiciais, com tanto prejuízo seu, que muitas por serem quantias módicas, não chegaram a ressarcir os gastos das demandas; e de outras pouco lhe ficaria livre: e nesta consideração recorre a V. Majestade, para que lhe faça a mercê de lhe conceder provisão, para fazer as cobranças, que procederem do magistério, sumariamente abreviados os traços sem tela judiciais, e só pela verdade sabida. Item que nenhum dos estudantes,

⁹ Arquivo público mineiro. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 28, doc. 75.

¹⁰ Arquivo público mineiro. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 29, doc. 01.



que o suplicante ensina possa retirar-se do estudo e casa do dito suplicante, sem primeiro pagar inteiramente o que dever: pois de outra sorte lhe será preciso fechar um estudo, de donde para as universidades e religiões têm saído muitos sujeitos, de quem se esperam grandes aumentos à monarquia (Arquivo Histórico Ultramarino. Minas Gerais, cx. 62, doc. 11).

Se, em diálogo com a Câmara, o padre argumentava necessidade das côngruas dado pelos alunos notadamente pobres e sem nenhum tipo de lucro, em carta ao Conselho acrescenta outras duas categorias: os menos pobres, sob cobrança de “menor estipêndio” e os ricos por “moderado preço”. O seu envolvimento com a instância judicial, no entanto, não dissolveu o centro da sua argumentação quanto ao benefício por ele praticado no ensino aos jovens, buscou alinhar a educação prestada ao sucesso do Império, tendo em vista que o estudo levaria seus alunos a universidades e a instância da religião. Há de se ponderar que, como um ex-jesuíta, sua base centrava-se em uma doutrina mais racionalizada, em que a capacidade racional do homem o aproximava da mesma qualidade de Deus, apesar das proporções entre os seres serem distintas (Levi, 2024, p. 292-294). É, portanto, plausível que ele tenha buscado argumentar dessa maneira e, mesmo que tal orientação tenha sido marginalizada no Concílio de Trento (por enfraquecer instituições), a trajetória do sacerdote demonstra como sua formação articulava-se com um cotidiano fortalecido dentro de um quadro religioso e moral de valores. Questionamo-nos, portanto, sobre qual e/ou quais os critérios que o ascenderam na dita capelanía? Uma vez que seu relacionamento com o Senado da Câmara sofria de um notório desgaste. Para responder tal pergunta, buscaremos inverter a ordem de observação de sua trajetória: se iniciamos com o processo inicial de provisionamento e cobranças, agora voltaremos à sua habilitação, com os indícios de origem, formação e patrimônio.

No livro dos assentos do Colégio dos Jesuítas em Évora com registro de 6 de maio de 1724, constava ser Agostinho natural de Lisboa, filho de Manoel da Costa e Leonor Matos, batizado em 1706 e atribuído a seguinte referência: “entrou aqui para irmão estudante da província do Brasil”¹¹. Acreditamos ter sido ele filho de reinóis que, apesar de o batizarem na freguesia de Santos Velho do Patriarcado de Lisboa, atravessaram o Atlântico e, posteriormente, enviaram o seu filho à terra natal para formar-se. Isto, porque

¹¹ Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Processos de *genere et moribus*, pasta 011, armário 01.



(...) veio para este Bispado aonde há mais de seis anos tem assistido e está assistindo em Vila Rica do Ouro Preto com ânimo de perpetuamente permanecer, segundo o estabelecimento com que se acha, não obstante não ter neste Bispado bens de raiz: o que tudo visto com os mais dos autos julgo ao justificante compatriota deste dito Bispado, e como tal o habilito para que nele possa ter ordenado de sacerdote, e haver todas as honras, dignidades e proeminências eclesiásticas, não tendo alias outra inabilidade ou impedimento canônico (Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Processos de *genere et moribus*, pasta 011, armário 01).

Além do compatriamento, solicitou também a dispensa dos interstícios sob alguns argumentos, entre eles, o de que se achava com mais de quarenta anos de idade, sendo seis anos ensinando publicamente gramática em Vila Rica com frutos literais e espirituais em sua atuação e que exercia as ordens menores haviam vinte e quatro anos. Somado a isso, consta estar auxiliando o seu pai, que estava em condição decrépita e uma irmã donzela, de tal maneira que as missas já não lhe eram suficientes. Entretanto, ao noticiar sobre o exercício das ordens menores, bem como a alguma atuação nas missas, podemos considerar que atuou com assistências e, não, como sacerdote. A seguir, podemos observar melhor os critérios para formação nas ordens sacras:

Tabela 1 – Critérios para formação nas ordens sacras

Subdiácono	A) voto de castidade. B) ser examinado nos mistérios da Fé, Latim, Moral, Reza e Canto. C) Ter primeira tonsura e os quatro grãos menores. D) Iniciado com 7 anos de idade e finalizado com 22 anos de idade
Diácono /também chamado Ministro.	A) Ler publicamente na Igreja o Evangelho. B) Administrar ao sacerdote nos sacrifícios. C) Pregar ao povo a palavra divina. D) Examinado no Latim, Casos de consciência, Reza e Canto.



	E) Exercitado com exemplo a Ordem de Subdiácono. F) Entrada com 23 anos de idade (salvo quando dispensarem o interstício entre o final de uma ordenação e início de outra. Durava, aproximadamente, um ano).
Presbítero/Sacerdote	A) Administrar os Santos Sacramentos. B) Instruir fiéis nos mistérios da fé e coisas necessárias para a salvação. C) Ensinar os divinos preceitos. D) Examinado com maior rigor no Latim, Moral, Reza e Canto. E) Entrada com 25 anos de idade. F) Admitido após ter passado um ano depois de ser ordenado a Diácono. (salvo quando dispensarem o interstício entre o final de uma ordenação e início de outra. Durava, aproximadamente, um ano).

Fonte: Tabela de autoria da autora com referência a Vide (1853, p. 88-90).

Ao solicitar interstícios, dispensou essa trajetória formativa tradicional, não pela ausência dessas competências, mas pela formação iniciada em 1724 no Colégio Jesuíta em Évora, atestada pelo padre Tomás Lynceo, acrescentando o estado de teólogo admitido pelo pe. Agostinho. Sob observação do Arcediago da Sé de Mariana Giraldo Joseph de Abranches, o sacerdote foi sequenciado em uma série de elogios devido a sua formação jesuítica¹², ainda que a origem dos elogios tenha partido de um indivíduo em que pairava uma série de acusações, que renderam repreensões do próprio Bispo Dom Frei Manuel da Cruz, afinal “desde que entrou nesta cathedral tem por diversos modos

¹² “contudo se faz muito verosímil que segundos as averiguações que se presumem exatissimamente feitas por uma religião de tanta autoridade (...) e como o habilitado mostra pelos documentos juntos que fora na religião da Companhia de Jesus, mil vezes louvável (...) e O procurador da mitra (...) religioso que foi da Sagrada religião da Companhia de Jesus” (Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Processos de *genere et moribus*, pasta 011, armário 01).



perturbado a todos”¹³. Apesar disso, o caminho para alcance das ordens maiores parece ter sido um processo mais denso e complexo, em que as suas experiências entre Évora, Bahia e Minas se expressaram nos modos para sua sobrevivência e, até mesmo, reconhecimento.

Assistente na freguesia da Santa Sé da Bahia, Agostinho iniciou o processo de solicitação das ordens maiores em 1743, em que consta, também, ter se ausentado do mencionado Arcebispado. Sete anos depois, retoma o processo com interstícios e compatriamento no Bispado Marianense, recorrendo a um ofício semelhante nos anos anteriores: assistente do vigário de Nossa Senhora da Conceição (Félix Simões de Paiva)¹⁴. Há de se ponderar, naturalmente, o vácuo entre os anos 1743 e 1749, o que foi respondido por dois testemunhos na documentação encaminhada ao Conselho Ultramarino:

(...) certifico que o P.e Agostinho de Mattos Sacerdote do hábito de S. Pedro que serve há oito anos nesta V.a Rica do ouro preto ensinando gramática retórica e poesia latina a muitos estudantes com notável utilidade pública destas com.as e aproveitamento dos ditos estudantes que delas concorre não só nas letras mas nos bons costumes; e aqui tem saído muitos indignos para as universidades e religiões ensinando de graça aos mais pobres e por menos aos menos pobres; pelo que pesar digno de muita satisfação do que aqui experimenta em muitos dos tais ditos estudantes dos quais lhe é norma cobrar por súplica o também merecido estipêndio e isto com grato detrimento do dito fr.e a quem se faz muito onerava XXX com muitas demandas; aqui ter XX por assim postas na verdade todo referido jurar in verbo por aqui: Vila Rica 2 de Junho de 1752.

Pedro Leão de Sá.

Félix Simões de Paiva formado em cânones pela Universidade de Coimbra capelão fidalgo da casa de Sua Majestade protonotário apostólico beneficiário tesoureiro oficial e da Bula da Santa Cruzada da Capitania das Minas, Vigário colado da freguesia de Nossa senhora da Conceição de Vila Rica bispado de Mariana certifico que o R.do Agostinho de Matos sacerdote do hábito de São Pedro e meu freguês e assistente nesta vila há 8 anos; nela tem sempre servido com exemplar procedim.to em vida e costumes com grande aproveitam.to e utilid.e dos moradores destas minas pois continua no exercício de ensinar gramática, retórica e poesia latina, em que seus discípulos se adiantam mais em dois anos que os outros em quatro; e muito mais nos bons costumes o que os inclinar com as palavras, exemplo como é bem notório e experiência tem mostrado; como também achando com que de graça está ensinando aos que são pobres, e a outros com pequenos salários; sendo muito prováveis os que lhe satisfazem os mais que tem

¹³ Arquivo Histórico Ultramarino. Minas Gerais, cx. 63, doc. 22.

¹⁴ Arquivo Histórico Ultramarino. Minas Gerais, cx. 62, doc. 11.



com que satisfazer; e ainda muitos destes depois de instruídos o fazem processos e contendas judiciais para arrecadar os dispêndios de seu trabalho (...) (Arquivo Histórico Ultramarino. Minas Gerais, cx. 62, doc. 11, grifo nosso).

Desde 1744, portanto, Agostinho ensinava em Antônio Dias, bem como atuava nas ordens menores sendo assistente do vigário de Nossa Senhora da Conceição, Félix Simões Paiva. Um outro testemunho foi assinado por Pedro Leão de Sá que, em 1742, enquanto vigário colado da Igreja de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, articulou-se junto ao Senado para que o Bispo do Rio de Janeiro permitisse as obras na capela de Santa Rita dos presos¹⁵, a mesma capela que em 1751 Agostinho assumiria a capelania, com posse pelo Juiz Ordinário. Reiteramos, mais uma vez, que para os demais capelães não encontramos esse tipo de estágio no provisionamento.

Como dito anteriormente, a capelania em Santa Rita dos presos revela vestígios de, ao menos, a realização de dois sacramentos: eucaristia e extrema unção¹⁶. Necessariamente realizados por sacerdotes, a presença da eucaristia indica arrependimento público dos que a recebiam, por sua vez, a confissão dos pecados ao capelão, sobretudo ou, primordialmente, um dia antes de padecerem, haja vista os critérios destacados nas Constituições Baianas (Vide, 1853, p. 35-40). De semelhante modo, a extrema unção indica confissão ao capelão, tal socorro relaciona-se com a “última hora” num contexto de “doença perigosa” com o fim de “rebater os cavilosos assaltos do demônio” (Vide, 1853, p. 83). Ambos os sacramentos replicam a orientação e preocupação com a vida após a morte, ainda que pecadores públicos, suas almas eram socorridas de modo a se organizarem para o morrer. Uma vez que era necessário satisfazer ao público escândalo, ou seja, que o arrependimento tenha sinais claros, era da capacidade somente do capelão de absolver, no sentido mais amplo da palavra, o condenado. Tamanha decisão reitera a capacidade dinâmica nas funções do capelão, bem como destaca sua elasticidade, compondo um ofício que, mesmo relegado hierarquicamente a um baixo clero, articulava-se com uma autonomia própria, sobretudo se contextualizado em uma capela erigida para os presos, em que a referência de autoridade eclesiástica era o capelão.

¹⁵ Arquivo público mineiro. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx.14, doc. 04.

¹⁶ Para mais detalhes, ver: MACHADO, Gyovana de Almeida Félix. *Os capelães da capela de Santa Rita dos presos: reflexões sobre estabilidade e mobilidade social junto ao auxílio de governabilidade à Câmara de Vila Rica (1736-1793)*. Dissertação de mestrado (Mestrado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2024.



A rede de sociabilidade composta por Agostinho demonstra, portanto, uma escolha estratégica de ofício, que foi replicado ao chegar nas Minas (assistente do vigário). Não isoladamente dos demais capelães, cabe ponderar que o pe. Antônio Rodrigues de Queirós (capelão da mesma capela entre 1768-1773) foi testamenteiro do vigário colado de Antônio Dias, Félix Simões de Paiva¹⁷. Dessa maneira, constatamos figuras que orbitavam e conectavam esses indivíduos de modo a os destacar para assumir determinados ofícios. Pensar, todavia, expressões de um clero transatlântico na figura de Agostinho, pressupõe um exercício para além das estratégias implementadas, como o de uma assimilação a alta hierarquia eclesiástica nos locais que fixava moradia. Avancemos a sua discussão patrimonial.

Diz Agostinhos de Matos, clérigo in moribus morador em Vila Rica que suplicando a Vossa Excelência de esmola de o admiti-lo as demais ordens, entre os demais documentos que então apresentou foi o Alvará ou crédito junto, porque consta ter no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro quatro mil cruzados a juros destinados para o seu patrimônio, o que Vossa Excelentíssima admitiu, mas como a outra súplica se autua por si só com os documentos que lhe pertencem e este necessariamente se há de autuar por si só por se fazerem as diligências necessárias se julgar como patrimônio seu necessita de que Vossa Excelentíssima novamente o admita e mande fazer as costumadas diligências para se julgar. Para Reverendo doutor procurador da mitra. Admitido e remetida ao Reverendo Doutor Provisor/Procurador Mariana, e de novembro 5 de 1750. (Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Processos de *genere et moribus*, pasta 011, armário 01).

Com patrimônio de 4 mil cruzados a juros no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, o padre buscava demonstrar sua capacidade de sustento. Há, ainda, a referência de que o patrimônio era de 1.600 ordenados com juros a 5% no ano, o que pode ter sido o valor inicial quando aplicado ao mosteiro, bem como pode ter sido somente uma nomenclatura indicando uma unidade monetária diferente com valores equivalente, como ocorreu no século XIX entre réis e cruzado¹⁸. Com isso, não conseguimos ponderar uma data possível para que ele tenha depositado esse valor no convento, havendo uma brecha, somente, no ano em que saiu da Bahia para vir rumo a Minas Gerais. Desse modo, faz-se necessário observar que não há menção que o dito padre tenha se instalado na

¹⁷ Casa dos contos de Ouro Preto. Testamento. Volume: 1924; Rolo/fotograma: 110/0001-0153; Local: Vila Rica; Ano: 1761; Folha: 206v.

¹⁸ Banco Central do Brasil. Dinheiro no Brasil / Banco Central do Brasil. 2. ed. Brasília: BCB, 2004.



congregação beneditina e, a explicação que nos parece mais razoável para a aplicação do dinheiro no mosteiro, seria sobre sua própria história.

Em 1711 o mosteiro foi bombardeado devido à invasão francesa, já em 1732 um incêndio destruiu o principal prédio do mosteiro e, por todas essas condições adversas, iniciaram-se algumas obras que foram finalizadas somente em 1742. Logo, o dinheiro pode ter servido para auxílio da reconstrução do mosteiro à medida em que significou um determinado rendimento anual. Observamos que o rendimento declarado para sustento ao longo do processo era relativo aos juros e, somente por ordem do abade e convento “não se achar necessitado de dinheiro”, houveram movimentações para que colocasse os 4000 cruzados no juízo eclesiástico marianense, como pode ser visto a seguir:

Como tudo consta do seus papéis e atos de patrimônio que se acham na Câmara eclesiástica desta cidade, Com termos feito pelo suplicante por mandado do reverendíssimo Dr. provedor (?), que no caso do destrato do juros dos ditos 4000 cruzados que se fizesse pelo convento em que está o juros para sua suficiente sustentação, fosse obrigado o suplicante a recorrer a vossa excelentíssima reverendíssimo e a este juízo eclesiástico, para pôr ordem sua privativa se mandarem pôr a juros em outra parte segura pena de suspensão; e por que ao suplicante veio a notícia, que o reverendíssimo Padre procurador e doutor abade do convento mencionado do Rio de Janeiro, não quer ter mais os ditos 4000 cruzados a juros no seu convento, por não se achar necessitado de dinheiro, e só por instâncias do procurador do suplicante no rio, ficou o dito convento com o dinheiro ad tempus de lhe vir a notícia do destrato que quer fazer o convento como consta da carta junta; termos em que por mostrar obediência devida ao mandado deste juízo de vossa excelentíssima reverendíssimo e tranquilidade de sua consciência Ponho a juros os 4000 cruzados para o rendimento do seu patrimônio a ordem deste juízo eclesiástico; ou quando este mesmo juízo eclesiástico, a quem _ Do termo feito pelo suplicante privativamente pertence a determinação do dito doutor, assine presente segura em que se a de pôr, Possa ele suplicante segura consciência, pois brevemente a de achar no Rio de Janeiro outra parte segura em que a ordem deste juízo, se possam a juros, evitar a pena mencionada no termo que fez e de direito, e continuar no exercício de suas ordens (Arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Processos de *genere et moribus*, pasta 011, armário 01).

Em outras palavras, para que o suplicante não sofresse as penas de um patrimônio aplicado em um lugar inseguro para rendimento dos juros, orientou-se o processo de compatriamento fixando-o na alteração de lugar aplicado do patrimônio, do Rio de Janeiro para Mariana. Destacamos que o processo para comprovação de vida e costumes, o mesmo necessário à ordenação, tinha um determinado custo, fosse do recolhimento de



testemunhos aos autos redigidos por escrivães, o que sugere uma fonte de gastos para o padre e o possível motivo de ter buscado a habilitação a outras ordens, em Mariana, somente após alguns anos em Vila Rica. Ainda que admitido teólogo pela Companhia de Jesus, a habilitação nas ordens era fundamental para o exercício de ofícios dentro da Igreja Católica, uma vez que o colocava sob a autoridade direta do Bispo. A transferência do patrimônio para o Bispado de Mariana foi seguida de algumas brechas ao longo do documento pois consta o envolvimento de um novo indivíduo: Domingos Paiva Arouca, capitão de Ordenança do distrito do Mato¹⁹.

Sob resposta de sua esposa, por estar gravemente enfermo, foi relatado que o Procurador do Mosteiro de São Bento foi até a sua casa entregar os 4.000 cruzados, à vista de que havia sido Domingos quem remeteu o valor no Mosteiro. Como hipótese, podemos ponderar que, pela itinerância de seu encargo, o capitão Domingos Paiva Arouca pode ter sido o indivíduo que depositou o valor em nome do pe. Agostinho no Mosteiro no Rio de Janeiro, bem como pode ter sido ele o financiador o que, em observância de alguns outros processos *de genere et moribus*, percebemos ter algum grau de recorrência. Em ambas as possibilidades, afirmamos que a capacidade de articulação do pe. Agostinho de Mattos demonstrou ser elástica e plural, afinal, existiam conexões com vigários importantes da região, bem como com a instância militar, também prestigiosa, na figura do capitão de Ordenança.

É o caso, ainda, de se refletir sobre a multiplicidade de locais em que o sacerdote fixou algum tipo de relação: Évora, Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Todos estes foram centrais para o desenvolvimento do que observamos pertencer a composição de um clero transatlântico itinerante (muito pela formação na Companhia dos Jesuítas) e com assimilações locais, apesar da projeção referir-se ao passado na “louvável” Companhia Jesuítica. Anterior à instalação do bispado marianense, sobretudo, houve um conflito de interesses entre o prelado baiano e o bispado do Rio de Janeiro (na figura do bispo D. Francisco de São Jerônimo) quanto a jurisdição eclesiástica do território mineiro e, uma das estratégias para influência e mando, efetivamente, foi o envio de regulares ao território na justificativa de provisão espiritual (Fonseca, 2011, p. 436), a trajetória do padre Agostinho nesse ínterim nos parece sugerir não uma conformação absoluta a tal

¹⁹ Arquivo Histórico Ultramarino. Minas Gerais, cx. 58, doc. 64.



estratégia, mas uma margem para manobras amplas porém finitas²⁰ pois, a medida em que reforça laços construídos em jurisdições eclesiásticas anteriores – e leva muito desse capital para justificativas de ordenação e novos ofícios em Vila Rica –, constrói um apoio em ambas: ofício na Bahia o aproximando do clero diocesano (ou secular) e patrimônio em uma ordem regular no Rio de Janeiro.

Não podemos afirmar se ele esteve, de fato, no Rio de Janeiro, mas a própria incidência patrimonial recair em um espaço estratégico para rendimento aponta para um planejamento não somente quanto à sua sobrevivência, mas a comprovação necessária à continuidade de seus ofícios iniciados, sobretudo, como professor de latim e outras competências. O que, por sua vez, significa uma imersão no cotidiano junto às práticas de um passado como jesuíta: expulso, mas não isolado do *status* desse pertencimento.

Considerações finais

Com uma orientação metodológica micro-analítica, conseguimos ponderar uma relação mais ampla levantada pela trajetória micro analisada do pe. Agostinho. Com a carta de admissão no Colégio jesuíta, consta ser “irmão da província do Brasil” e, com isso, apesar de nascido em Lisboa, a migração de sua família para o Brasil nos parece ter diluído a sua nacionalidade, o que não significa, por sua vez, que o fato de ter nascido em Lisboa não o muniu de mecanismos facilitadores para o seu retorno. Nascido no Reino e identificado como colono.

Perceber, portanto, critérios transatlânticos mútuos não indica, por sua vez, uma harmonia ou um equilíbrio condicional às circunstâncias que conseguimos ter notícias. Em outras palavras, apesar de formado no Colégio Jesuíta em Évora e ter percorrido regiões centrais para a administração do governo português no Brasil, o sacerdote encontrou brechas para atuação, uma vez que a admissão como teólogo não significou ofícios propriamente ditos como tal, afinal, a Companhia na qual poderia exercer o expulsou. Aqui, acreditamos ter ocorrido devido a uma advertência junta ao seu *de genere* constatada pelo pe. jesuíta João Brandão em que dizia “foi [Agostinho] para Lisboa antes

²⁰ Para mais detalhes, ver: BARTH, Fredrik. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. cap. 6, e ROSENTAL, Paul-André. Construir o “macro” pelo “micro”: Fredrik Barth e a “microstoria”. In: REVEL, Jacques. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.



de acabar dois anos”. É possível pensarmos, dessa maneira, se ele chegou de fato a atuar como um jesuíta? Se foi enviado a campos para evangelização?

Observamos que, ao ponderar pelos anos, que ele chegou a se ordenar, de fato, nas ordens menores, afinal, ele alcançou a admissão à teologia, o ápice da formação jesuítica já tendo passado, portanto, por letras ou línguas, filosofia ou arte e, finalmente, o de teologia; para tornar-se professor do colégio jesuíta, todavia, eram necessários mais dois anos especializando-se (Costa, 2005, p. 91-94). Nesse sentido, acreditamos que Agostinho não tenha se especializado; pode ter iniciado, o que justifica a advertência: partiu antes de completar os dois anos. Todavia, não temos dados para confirmar o exercício de suas funções plenas como teólogo na Companhia, sobretudo atuando para além de Portugal. Com um tempo mínimo de formação na Companhia de 9 a 10 anos, podemos projetar sua formação entre 1733/1734, com ida à Lisboa em 1734/1735 – se levamos em consideração ter ele iniciado a especialização. A próxima notícia será em 1743 com ele já estando como assistente do vigário na Bahia, ou seja, em torno de 8 a 10 anos nós não temos informações suficientes dele²¹, mas observamos que o principal porto de navios com destino ao Brasil ficava em Lisboa, bem como era o lugar de sua origem.

Posteriormente, nas solicitações para pagamento da Câmara de Vila Rica, irá argumentar que sustenta o seu pai, Manoel da Costa, enfermo e uma jovem donzela, sua irmã. Possivelmente, Agostinho não desfrutava de uma herança robusta – deixada pela falecida mãe –, nem possuía estabilidade com rendimentos do pai, uma vez que seu ordenado também era utilizado para sustento da família. Dito isso, as suas estratégias precisam ser reconsideradas de modo a pensar a manutenção de sua sobrevivência e, não, um privilégio econômico, meramente. Por isso, mobilizamos o status reforçado pela sua formação jesuítica como modo de acesso ao clero diocesano, ou secular; que significou, à época, uma maneira mais acertada de acesso a uma renda. Um jesuíta ordenado secular, portanto, estampa uma fotografia, sobretudo de Minas Gerais, em que regulares foram vistos a partir do paradigma de sua expulsão e proibição de entrada nas Minas (1709 e 1711, respectivamente) pela acusação de simonia, desvio do ouro, entre outros.

Ainda, se em novembro de 1750 o padre estava demonstrando tamanha rede de sociabilidade mediante as atestações do Arcediago favoráveis ao seu processo para paga como professor de latim e outras competências em Vila Rica, em dezembro do mesmo

²¹ Inclusive em pesquisa realizada digitalmente no Arquivo Municipal de Lisboa.



ano ele já estaria atuando na capelanía da capela de Santa Rita dos presos, uma capela erguida e administrada pela própria Câmara Vila Rica. Com 11 capelães localizados ao longo do século XVIII, esse espaço simbolizou atuações redimensionadas pelos capelães que ali assumiram, numa perspectiva conjuntural de forças, fosse dos elementos na capela – a Santa Rita e o aparato pedagógico da vida devocional à Santa –, aos sacramentos realizados pelos capelães, sendo esse último um intervalo suscetível à subjetividade desses sacerdotes, em que dispunham de uma brecha de autonomia, momento em que Agostinho confrontou-se com uma confluência de forças que o formaram para que estivesse ali: jesuíta expulso que beneficiava-se do seu passado formativo e recém habilitado nas ordens sacras com atestações da mais alta hierarquia do clero; tudo para que sobrevivesse na linguagem daquela sociedade de antigo regime: no *status* e benefícios.

Acreditamos, dessa maneira, que observar um clero transatlântico pressupõe a justaposição entre a formação do sacerdote, o sentido disso para o seu tempo, as assimilações da política local e a produção das novas formas de sociabilidade.

Referências primárias

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA. Processos *de genere et moribus*, pasta 010, armário 01.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA. Processos *de genere et moribus*, pasta 0298, armário 02.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA. Processos *de genere et moribus*, pasta 011, armário 01.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. Minas Gerais, cx. 58, doc. 64.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. Minas Gerais, cx. 62, doc. 11.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. Minas Gerais, cx. 63, doc. 22.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 24, doc. 08.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 25, doc. 43.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 27, doc. 36.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 28, doc. 75.



ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx. 29, doc. 01.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Câmara Municipal de Ouro Preto, cx.14, doc. 04.

BANCO CENTRAL DO BRASIL. Dinheiro no Brasil / Banco Central do Brasil. 2. ed. Brasília: BCB, 2004.

CASA DOS CONTOS DE OURO PRETO. Testamento. Volume: 1924;
Rolo/fotograma: 110/0001-0153; Local: Vila Rica; Ano: 1761; Folha: 206v.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*: propostas aceitas no Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707. S. Paulo: Typog. 2 de dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853.

Referências bibliográficas

ACOSTA, José de. De procuranda indorum Salute (Sobre a pregação do Evangelho nas Índias), 1588. In: SUESS, Paulo. *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 564-585.

ANDRADE, Francisco Eduardo de. A conversão do sertão: capelas e a governamentalidade nas Minas Gerais. *Varia História*. Belo Horizonte, v. 23, n. 37, p. 151-166, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-87752007000100009>. Acesso em: 26 mar. 2026.

BARTH, Fredrik. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: LASK, Tom (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 167-186.

BETHENCOURT, Francisco. Os Equilíbrios Sociais do Poder: Capelas. In: MATTOSO, José (org.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 149-164.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 76-96.

COSTA, Célio Juvenal. A formação do padre jesuíta no século XVI. *Série-Estudos*. Campo Grande, n. 20, p. 79-96, jul./dez. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/serie-estudos.v0i20.425>. Acesso em: 26 mar. 2026.

FERREIRA, Roberto Guedes. De ex-escravo a elite escravista: a trajetória de ascensão social do pardo alferes Joaquim Barbosa Neves (Porto Feliz, São Paulo, século XIX). In: FRAGOSO, João; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (Orgs.). *Conquistadores e negociantes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 337-376.



FONSECA, Cláudia Damasceno. Freguesias e capelas: Instituição e provimento de igrejas em Minas Gerais. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (Orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Unifesp, 2011, cap. 16, p. 425-452.

LEVI, Giovanni. As origens do Estado moderno e a perspectiva micro-histórica. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; VENDRAME, Maíra Ines. *Centro e periferia de um Estado absolutista: três ensaios sobre o Piemonte e a Ligúria na era moderna*. São Paulo: Letra e Voz, 2024.

LEVI, Giovanni. Sobre a Micro história. In: BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

MACHADO, Gyovana de Almeida Félix. *Os capelães da capela de Santa Rita dos presos: reflexões sobre estabilidade e mobilidade social junto ao auxílio de governabilidade à Câmara de Vila Rica (1736-1793)*. Dissertação de mestrado (Mestrado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2024.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. A administração do sacramento da ordem aos negros na América Portuguesa: entre práticas, normas e políticas episcopais (1702-1745). *Locus: revista de história*, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 415-442, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20805>. Acesso em: 27 mar. 2026.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “Dispensa da cor e clero nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América portuguesa”. In: OLIVEIRA, Anderson José Machado de.; MARTINS, William de Souza (orgs.). *Dimensões do catolicismo no Império português (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, p. 199-229.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “Dispensamos o suplicante in defectu coloris”: em torno da cor nos processos de habilitação sacerdotal no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745). *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 21, n. 45, p. 775-796, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-101X02104511>. Acesso em: 27 mar. 2026.

ROSENTAL, Paul-André. Construir o “macro” pelo “micro”: Fredrik Barth e a “microstoria”. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 163-169.



As políticas públicas e a convivência religiosa

Public policies and religious coexistence

Michelly Barros Andrade Sousa Oliveira¹

Resumo: A investigação sobre o Ensino Religioso na educação pública torna-se relevante diante dos desafios ainda existentes na efetivação de uma prática pedagógica laica, não confessional e voltada ao respeito à diversidade cultural e religiosa. Portanto, o objetivo deste estudo foi analisar o processo de secularização e o pluralismo religioso no Brasil, avaliando o papel das políticas públicas e da educação no enfrentamento da intolerância religiosa. Foi realizada uma busca sistemática em artigos, livros, dissertações e teses acessíveis em plataformas digitais, escolhendo os materiais mais significativos para leitura e avaliação. Em decorrência disso, o artigo fundamenta-se não exclusivamente, mas em grande parte, nas contribuições teóricas de Max Weber, Peter Berger, Cláudio de Oliveira Ribeiro e Carlos Eduardo Sell, entre outros autores, bem como na análise da legislação e das políticas públicas relacionadas à temática da diversidade e da intolerância religiosa no Brasil. Os resultados indicam que a secularização não leva ao fim da religião, mas à sua mudança, caracterizada pela diversidade de crenças e pela personalização das vivências religiosas. Embora haja progressos em leis e políticas públicas destinadas a combater a discriminação, a intolerância religiosa ainda continua. Nesse contexto, a escola pública desempenha um papel crucial na promoção do respeito à diversidade, especialmente por meio de uma educação baseada na laicidade e nos direitos humanos. Assim, o combate à intolerância religiosa exige ações integradas entre políticas públicas, educação e sociedade para promover o diálogo e a convivência democrática.

Palavras-chave: Pluralismo religioso; Políticas públicas; Tolerância religiosa; Escolas brasileiras.

Abstract: The investigation into Religious Education in public education becomes relevant in the face of the challenges that still exist in the implementation of a secular, non-confessional pedagogical practice focused on respect for cultural and religious diversity. Therefore, the objective of this study was to analyze the process of secularization and religious pluralism in Brazil, evaluating the role of public policies and education in confronting religious intolerance. A systematic search was carried out through articles, books, dissertations and theses accessible on digital platforms, choosing the most significant materials for reading and evaluation. As a result, the article is based not exclusively, but in large part, on the theoretical contributions of Max Weber, Peter Berger, Cláudio de Oliveira Ribeiro and Carlos Eduardo Sell, among other authors, as well as on the analysis of legislation and public policies related to the theme

¹ Atualmente é professora efetiva da rede estadual de ensino do Ceará e da rede municipal de Fortaleza. Possui graduação em Pedagogia, licenciaturas em Ciências das Religiões e em Química, além de bacharelado em Química Industrial. É especialista em Autismo e em Planejamento Educacional, e possui MBA em Petróleo e Gás. Também é mestre em Ciências das Religiões. E-mail: michellyquimica@yahoo.com.br Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8427215237485189> ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8775-0524>.



of diversity and religious intolerance in Brazil. The results indicate that secularization does not lead to the end of religion, but to its change, characterized by the diversity of beliefs and the personalization of religious experiences. Although there is progress in laws and public policies aimed at combating discrimination, religious intolerance still persists. In this context, public schools play a crucial role in promoting respect for diversity, especially through education based on secularism and human rights. Thus, the fight against religious intolerance requires integrated actions between public policies, education and society to promote dialogue and democratic coexistence.

Keywords: Religious pluralism; Public policies; Religious tolerance; Brazilian schools.

Introdução

O processo de secularização, compreendido não como o desaparecimento da religião, mas como sua ressignificação e deslocamento para a esfera privada, contribuiu para o surgimento de um cenário marcado pelo pluralismo religioso, pela diversidade de crenças e pela multiplicidade de formas de vivência do sagrado (Sell, 2025, p. 25). No Brasil, essa realidade se expressa tanto no crescimento de diferentes tradições religiosas quanto no aumento de pessoas sem religião ou com pertencimentos religiosos múltiplos, evidenciando a complexidade do fenômeno religioso contemporâneo.

Entretanto, a ampliação da diversidade religiosa não tem sido acompanhada, na mesma proporção, pelo fortalecimento da convivência respeitosa entre os diferentes grupos. A intolerância religiosa permanece como um problema social relevante, frequentemente associada ao racismo estrutural e direcionada, de maneira mais intensa, às religiões de matriz africana. Tal realidade revela que as tensões religiosas não se limitam ao âmbito privado, mas se manifestam em diferentes espaços sociais, incluindo a escola, que se constitui como ambiente privilegiado de socialização, formação cidadã e construção de valores.

A educação pública brasileira, nesse contexto, assume papel central, especialmente diante da previsão legal do ensino religioso nas escolas públicas sob a perspectiva da laicidade, do respeito à diversidade cultural e dos direitos humanos. As normativas educacionais nacionais estabelecem que o ensino religioso deve ocorrer de forma não confessional, promovendo o conhecimento sobre as diferentes tradições e contribuindo para o desenvolvimento de atitudes de respeito, diálogo e convivência democrática. Contudo, a efetivação desses princípios na prática escolar ainda enfrenta desafios.



Diante desse cenário, emerge o seguinte problema de pesquisa: de que forma as políticas públicas e a educação podem contribuir para enfrentar a intolerância religiosa em um contexto de pluralismo religioso no Brasil? Para responder a essa pergunta, este estudo objetiva analisar o processo de secularização e o pluralismo religioso no Brasil, avaliando o papel das políticas públicas e da educação no enfrentamento da intolerância religiosa.

A metodologia deste estudo consiste em uma revisão integrativa com abordagem qualitativa, conforme os princípios de Whitemore e Knafl (2005, p. 548). Segundo os autores, a revisão integrativa permite a síntese de múltiplos estudos publicados, possibilitando conclusões gerais acerca de determinada área de estudo. Essa metodologia permite a coleta, organização e análise de uma variedade de perspectivas teóricas a respeito da secularização, pluralismo religioso e intolerância no âmbito das instituições públicas de ensino.

As buscas foram realizadas em plataformas digitais reconhecidas na produção científica, como *Google Scholar*, *SciELO*, Portal de Periódicos CAPES e Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações. Para a pesquisa, foram empregados descritores previamente estabelecidos, como “ensino religioso”, “laicidade”, “pluralismo religioso”, “intolerância religiosa”, “políticas públicas educacionais” e “secularização”, combinados utilizando operadores booleanos (AND) para expandir e aperfeiçoar os resultados.

Os seguintes critérios de inclusão foram levados em consideração: (a) trabalhos publicados em português, inglês ou espanhol; (b) produções acessíveis na íntegra em formato digital; (c) estudos que tratassem diretamente do tema da pesquisa; e (d) materiais significativos do ponto de vista teórico, como artigos científicos, livros, dissertações e teses. Os seguintes critérios foram utilizados para excluir trabalhos: (a) duplicidade; (b) produções que não se alinhavam tematicamente ao objeto de estudo; (c) textos que careciam de rigor acadêmico ou fundamentação teórica consistente; e (d) publicações que estavam incompletas ou não disponíveis na íntegra.

A análise dos materiais selecionados foi conduzida qualitativamente, utilizando leitura exploratória, seletiva e interpretativa, com o objetivo de identificar convergências, divergências e contribuições teóricas significativas. Nesse contexto, o debate se fundamenta, em grande medida, nas contribuições de Carlos Eduardo Sell



(2010; 2025), empregadas de maneira ampla para sustentar o conceito de secularização em sua perspectiva multidimensional, que interage com as ideias de Max Weber.

Cláudio de Oliveira Ribeiro (2018; 2024) desempenha um papel importante ao seu lado, contribuindo particularmente para compreender as mudanças na religiosidade atual e as dinâmicas de intolerância religiosa no Brasil. Ademais, a presença constante de documentos institucionais fortalece a fundamentação legal e normativa da análise, especialmente no que diz respeito às políticas públicas e orientações educacionais.

No âmbito teórico clássico e contemporâneo da sociologia da religião, pensadores como Charles Taylor (2010) e Faustino Teixeira (2008) expandem o debate acerca da secularização, do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso. Por fim, Carlos Roberto Cury (2002) também se destaca nas reflexões sobre o papel da educação, evidenciando a importância do ensino religioso na promoção da cidadania e do respeito à diversidade.

Apesar de os autores mais citados desempenharem um papel fundamental na fundamentação teórica do texto, a análise não se restringe apenas a esses trabalhos. Ao contrário, o estudo interage com um conjunto mais extenso de trabalhos acadêmicos e documentos institucionais que, embora apareçam com menos frequência, desempenham um papel importante na construção do debate.

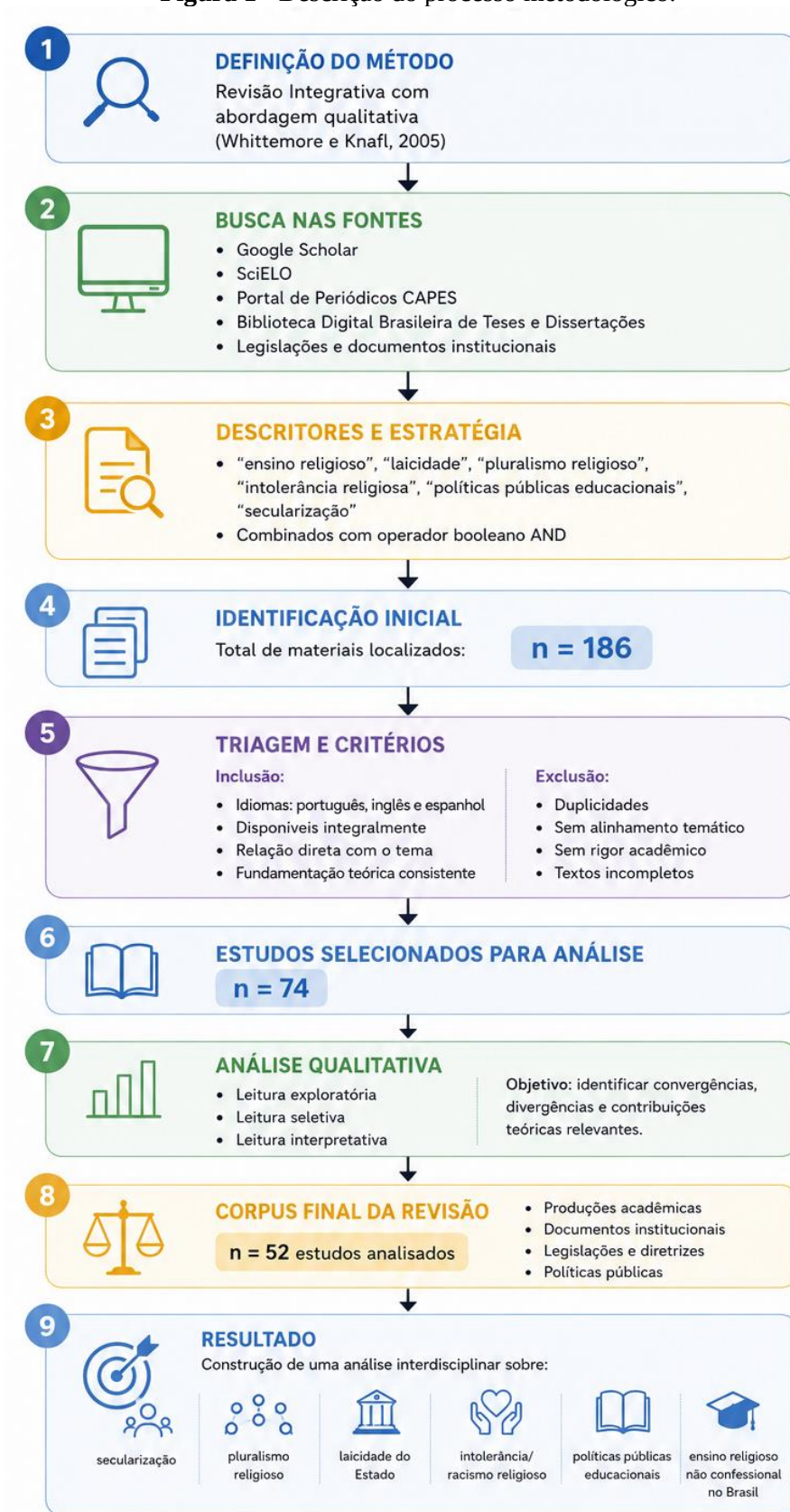
Esses referenciais adicionais ampliam as perspectivas discutidas, aprofundando a compreensão da secularização, do pluralismo religioso, da intolerância e do papel das políticas públicas na educação. Dessa forma, fica claro que o estudo se fundamenta em uma base diversificada e interdisciplinar, ultrapassando os autores mais frequentes e integrando diferentes perspectivas e abordagens sobre o assunto.

Assim, o texto conecta autores da sociologia e dos estudos científicos da religião a estudiosos da educação e documentos oficiais, criando uma base teórica sólida e interdisciplinar que possibilita uma análise crítica e detalhada das relações entre ensino religioso laico, políticas públicas educacionais e respeito à diversidade no Brasil.

A Figura 1 sintetiza o percurso metodológico adotado na presente revisão integrativa, destacando as etapas de busca, seleção, triagem e análise qualitativa dos materiais utilizados na pesquisa.



Figura 1 - Descrição do processo metodológico.



Fonte: Figura elaborada pela autora (2026).



O percurso metodológico apresentado evidencia a sistematização das etapas de busca, seleção e análise dos materiais utilizados, assegurando maior rigor científico à revisão integrativa. A organização dos procedimentos metodológicos permitiu reunir diferentes perspectivas teóricas, normativas e educacionais acerca da secularização, da laicidade, do pluralismo religioso e das políticas públicas voltadas ao enfrentamento da intolerância religiosa no contexto escolar brasileiro.

1. Secularização, pluralismo religioso e políticas públicas: desafios e possibilidades para o enfrentamento da intolerância religiosa no contexto escolar brasileiro

A secularização tem deslocado a religião do centro das instituições sociais para o âmbito pessoal nas sociedades atuais, o que tem gerado mudanças significativas na forma como as pessoas vivenciam suas crenças e práticas religiosas. Sell (2025, p. 27) destaca que a secularização não deve ser entendida apenas como uma redução da fé ou um declínio das instituições religiosas; ao contrário, trata-se de um processo multidimensional que abrange transformações institucionais, pluralismo interno e adaptação às exigências da modernidade.

Sell (2025, p. 28) apresenta uma reflexão sobre a secularização ao assumir a posição de autor de síntese no campo da sociologia da religião; sua análise parte da constatação de que a secularização deve ser entendida como um processo multidimensional que envolve transformações institucionais, pluralismo interno e adaptação às pressões da modernidade.

Nesse viés, a secularização pode ser compreendida sob duas perspectivas: na versão ortodoxa, ela se caracteriza pela perda de relevância pública do religioso, enquanto na versão heterodoxa é entendida como a privatização da crença (Sell, 2025, p. 28). Essa ideia encontra respaldo em Weber, o qual destaca que o desencantamento do mundo se desdobra em uma dupla dinâmica: de um lado, a eliminação da magia como meio de salvação, marcada por um processo histórico-religioso; de outro, a perda de sentido do mundo provocada pela racionalidade científica, que expressa um processo histórico-científico (Sell, 2010, p. 212).

Em diálogo com Max Weber, Sell (2025, p. 35) explica que o conceito de desencantamento não está relacionado à desilusão, mas à racionalização da vida social, em que os campos da ciência, política e economia começam a ganhar autonomia em



relação à religião, ou seja, a secularização significa retirar a religião do papel central na vida social e transferi-la para o âmbito das escolhas pessoais.

No entanto, Sell (2010, p. 213) destaca a profundidade do conceito: mesmo que Weber não tenha usado o termo “reencantamento”, alguns de seus escritos sugerem a possibilidade de um retorno do religioso, seja por meio de “novos profetas” ou pela revitalização de ideias antigas. Portanto, a secularização não deve ser entendida como um processo linear e irreversível, mas como uma dinâmica ambígua, na qual coexistem tendências de diminuição institucional e de continuidade, ou até retorno, de expressões religiosas (Sell, 2025, p. 38).

Taylor (2010, p. 14), expande o conceito de secularização além do mero declínio da fé, enfatizando a mudança nas condições em que a crença se expressa. Segundo o autor, a modernidade não significa o fim da religião, mas sim a reestruturação de seu papel na vida das pessoas, tanto individual quanto coletivamente. Em sociedades pré-modernas, a presença de Deus era tida como certa e incorporada de forma indiscutível às normas sociais, políticas e culturais (Sell, 2025, p. 39).

No contexto atual, a fé passa a ser uma das várias opções para interpretar o mundo, estando aberta à escolha e à reflexão individual. Esse deslocamento sugere que a pessoa contemporânea não só tem a opção de acreditar ou não, mas também pode transitar por diversos horizontes de sentido, englobando práticas espirituais não convencionais, religiosidades híbridas ou vivências transcendentais não institucionalizadas, o que fortalece a pluralidade e a autonomia da experiência religiosa (Taylor, 2010, p. 15; Sell, 2025, p. 38).

O pluralismo religioso emerge, nesse contexto, como uma consequência direta da secularização, exigindo reflexão crítica sobre tolerância e convivência intercultural. Peter Berger (1999, p. 26) observa que a modernidade cria um “mercado religioso”, em que diferentes crenças competem por adesão, favorecendo a diversidade, mas também demandando regulamentações que evitem a marginalização ou estigmatização de grupos minoritários. A laicidade e o ensino religioso desempenham papel central nas escolas.

Nesse cenário, é essencial apreender o princípio da laicidade do Estado como um elemento que media a relação entre a secularização social e a estruturação das políticas educacionais no Brasil. Enquanto a secularização se configura como um fenômeno sociológico que marca a distinção entre as esferas religiosa e pública, a laicidade



constitui-se como um princípio jurídico-político que garante a neutralidade do Estado perante as diversas crenças, assegurando, ao mesmo tempo, a liberdade religiosa e o direito de não professar religião.

No Brasil, a laicidade não significa a retirada da religião do espaço público, mas proíbe o favorecimento institucional de uma tradição religiosa em detrimento das demais. De acordo com a Constituição Federal de 1988, o Estado deve resguardar a liberdade de consciência e de crença, bem como o livre exercício dos cultos religiosos, preservando o pluralismo e a igualdade entre os distintos grupos religiosos (Brasil, 1988, art. 5º, inciso VI).

O princípio da laicidade, nesse contexto, assume lugar central no âmbito educacional, em especial na educação pública, visto que a escola é um espaço de convívio entre indivíduos oriundos de diferentes tradições culturais e religiosas. Desse modo, o ensino religioso, quando oferecido de modo não confessional, deve favorecer o conhecimento sobre a pluralidade religiosa e os direitos humanos, sem se configurar como prática de catequese ou proselitismo.

Sob essa ótica, a laicidade não se coloca como antagonista da religião, mas como condição imprescindível para garantir o respeito à pluralidade, à diversidade cultural e à convivência democrática no contexto escolar. Conforme Faustino Teixeira (2008, p. 119), “o fato é que o pluralismo religioso impõe-se hoje como um componente ‘intransponível’, que desafia todas as religiões ao exercício fundamental do diálogo”. Barreiras culturais e imposições pela força constituem ações antagônicas, que podem ser superadas por meio do entendimento. Portanto, a adesão ao diálogo representa o caminho mais eficaz para a compreensão do outro, demonstrando que o que inicialmente se apresenta como intransponível só prevalece até que o diálogo seja estabelecido (Teixeira, 2008, p. 119).

Neste sentido, fica evidenciado que o pluralismo religioso requer o estabelecimento de diálogo entre as distintas tradições e culturas religiosas, ampliando suas fronteiras de atuação. Esse diálogo deve ocorrer não apenas entre as diferentes tradições religiosas, mas também com a sociedade em geral, que nem sempre se mostra receptiva à alteridade e à interação respeitosa com aqueles que expressam sua fé de maneira diversa daquela predominante, especialmente no Brasil, onde a religião de



matriz cristã é majoritária. Nesse sentido, a alteridade nem sempre vem acolhida positivamente.

Deve-se sublinhar a presença tensa de valores e crenças em viva competitividade, em que são usados vários estratagemas para garantir a plausibilidade e expansão de uma internalização religiosa sempre ameaçada. Se de um lado o pluralismo pode significar a abertura a uma nova conversação dialogal e certo grau de tolerância, ele tende também a acentuar as heranças confessionais e as dissonâncias cognitivas (Teixeira, 2008, p. 119).

O diálogo inter-religioso, nesta perspectiva, configura-se como um instrumento essencial para promover encontros respeitosos entre as diversas tradições que constituem a ampla pluralidade religiosa do Brasil. Reconhecer a importância desse diálogo permite compreender a necessidade de ações estruturadas que favoreçam a convivência pacífica e a redução de conflitos derivados da diversidade de crenças.

No que diz respeito à diversidade, observa-se um crescimento no número de pessoas em trânsito religioso e com múltiplas pertencas, além de um aumento significativo de indivíduos que afirmam não ter religião. Em termos percentuais, esse grupo ocupa a terceira posição no Brasil, competindo com as religiões católica e evangélica.

De 2010 a 2022, de acordo com os dados do Censo Demográfico, houve redução do percentual de católicos apostólicos romanos (56,7%) e aumento de evangélicos (26,9%) e sem religião (9,3%). Em 2010, os católicos eram 65,1% da população de 10 anos ou mais, os evangélicos, 21,6%, enquanto os sem religião correspondiam a 7,9% dos declarantes. A religião espírita teve uma queda de 0,3 pontos percentuais (p.p) em relação a 2010 enquanto religiões de matriz africana como umbanda e candomblé obtiveram um aumento de 0,7 p.p. As regiões Nordeste e Sul apresentam a maior concentração de católicos, representando respectivamente 63,9% e 62,4%. Os evangélicos se apresentam em maior proporção no Norte com 36,8% e no Centro-Oeste com 31,4% dos entrevistados. Na faixa etária de 80 anos ou mais o grupo de católicos representa 72% desta população, sendo que entre as pessoas brancas de todas as idades representa 60,2% da amostra e as pessoas de cor ou de raça indígena se identificam em maior proporção como evangélicos representando 32,2% dos entrevistados. As pessoas com 15 anos ou mais dos grupos religiosos das tradições indígenas (24,6%) e dos católicos (7,8%) apresentaram as maiores taxas de analfabetismo, enquanto os grupos religiosos com menores taxas de analfabetismo foram os de pessoas que se



reconhecem como espíritas (1,0%) e os umbandistas/candomblecistas (2,4%) (Loschi; Ferreira, 2025, §§ 1-25)².

Outro fenômeno citado por Ribeiro (2018, p. 98) é que o número de pessoas que se identificam com a fé desvinculada das instituições religiosas também vem aumentando e nesse tipo de fé individual se decide como se relacionar com o sagrado, de acordo com as necessidades e interesses do indivíduo.

Portanto, as reflexões expostas até o momento indicam que a complexidade da diversidade religiosa requer a aceitação de uma gama de crenças, na qual o respeito ao diferente implica a compreensão do outro, sendo que o reconhecimento de sua religiosidade é um direito que deve ser respeitado. Logo, mais do que uma simples proposta de tolerância, é preciso buscar o estabelecimento do diálogo.

A tolerância constitui o primeiro passo para a transição de uma situação de intolerância para o diálogo; contudo, o processo não se encerra nela, devendo avançar rumo a uma interação efetiva entre as diferentes tradições religiosas (Veliq, 2019, p. 134). Por isso é essencial uma educação que incentive o respeito às diferenças desde cedo, uma vez que as religiões não são apenas genuinamente distintas, mas também verdadeiramente valiosas.

Ao abordar a promoção de valores como tolerância, respeito à diversidade e convivência pacífica, a religião, quando inserida de forma reflexiva no contexto escolar, pode favorecer o bem-estar emocional dos alunos. Ao proporcionar espaços para a exteriorização de atitudes que promovam o respeito ao outro e a empatia, contribui-se para a construção de uma sociedade fraterna (Ribeiro, 2024, p. 21).

Para que essa abertura seja efetiva, torna-se necessário conhecer as diversas religiões presentes no Brasil, bem como suas origens, crenças e rituais. A compreensão da importância da religião para aqueles que a praticam representa um passo fundamental na prevenção da intolerância religiosa. O diálogo inter-religioso, conduzido de forma respeitosa e digna, não visa desviar ou alterar a tradição religiosa de ninguém (Ribeiro, 2024, p. 27).

Diante desse cenário, a escola pública se configura como espaço estratégico para a promoção da tolerância religiosa. A inclusão do ensino religioso, quando estruturada de forma laica, plural e crítica, pode possibilitar aos estudantes a compreensão da

² Conforme IBGE (2025).



diversidade cultural, espiritual e religiosa sem imposições, fomentando valores de respeito, empatia e diálogo.

A Constituição Federal assegura a presença do ensino religioso nas escolas públicas, garantindo a liberdade de crença e a valorização da diversidade cultural e religiosa (Brasil, 1988, art. 210, § 1º). A Base Nacional Comum Curricular (BNCC), por sua vez, reafirma esse princípio ao tratar o ensino religioso como um componente curricular não confessional, fundamentado no respeito às diferentes tradições e na promoção dos direitos humanos (Brasil, 2018a, p. 436).

Em síntese, ainda que a BNCC não explicita um rol único de objetivos, o conjunto das habilidades distribuídas ao longo dos anos iniciais e finais do ensino fundamental permite inferir que o ensino religioso visa promover o respeito à diversidade, fortalecer atitudes de convivência democrática, ampliar a compreensão sobre o patrimônio simbólico e cultural das religiões e contribuir para a formação crítica, ética e cidadã dos estudantes (Brasil, 2018a, p. 437).

Para Carlos Roberto Cury (2002, p. 248), quando pautado pela valorização da pluralidade e pela laicidade, o ensino religioso representa uma oportunidade de formação cidadã, capaz de enfrentar situações de intolerância e discriminação. Em consonância com o que vem sendo debatido, as análises sobre o pluralismo religioso no Brasil, desenvolvidas no campo das Ciências das Religiões, evidenciam que a vivência religiosa no país, assim como em outras partes do mundo, passou por profundas transformações nas últimas décadas (Ribeiro, 2018, p. 98).

Ainda assim, existem muitos casos de intolerância religiosa no Brasil. Cita-se um fato emblemático que ficou conhecido em todo o país. Em 2000, a Iyalorixá³ do Terreiro Abassá de Ogum em Salvador, Mãe Gilda de Ogum (Gildásia Santos e Santos, religiosa e ativista social), foi hostilizada física e verbalmente por membros de uma igreja que tentaram “exorcizá-la”. Após o incidente e ter sua foto publicada no jornal Folha Universal acompanhada de uma manchete desabonadora, Mãe Gilda ficou abalada e veio a óbito por infarto fulminante. Por meio da repercussão gerada pelo ocorrido com Mãe Gilda, como forma de dar uma resposta à população acalmando os ânimos, e para marcar a data de seu falecimento, em 2007, através da Lei Federal nº

³ Sacerdotisa feminina do Candomblé, Umbanda ou Quimbanda. Mãe de santo ou mãe de terreiro.



11.635, o dia 21 de janeiro foi instituído como o Dia de Combate à Intolerância Religiosa no Brasil em sua homenagem (Brasil, 2007b, art. 1º).

Nesse exemplo se observa que a intolerância religiosa é realizada de forma aberta especialmente, mas não exclusivamente, contra as religiões de matriz africana, onde o racismo estrutural está arraigado intimamente com resquícios do preconceito cultural. Tal constatação está em consonância com dados concretos. De acordo com informações do canal de denúncias do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), o Brasil registrou 3.853 violações motivadas por intolerância religiosa em 2024, um aumento de mais de 80% em comparação com 2023, que teve 2.128 casos. A umbanda foi a religião com o maior número de violações, seguida pelo candomblé; ambas religiões de matriz africana (Cardoso, 2025, §§ 1-4)⁴.

Percebe-se, portanto, que a intolerância religiosa persiste na sociedade brasileira. Por isso, é fundamental trabalhar a pluralidade e a diversidade religiosa no ambiente escolar, visando implementar políticas públicas que assegurem a laicidade do Estado e fomentem a tolerância religiosa nas instituições de ensino públicas.

Nesse sentido, o ambiente escolar não está imune a essas tensões. Para Gomes (2017, p. 56), a escola, ao reunir sujeitos de distintas origens e crenças, torna-se espaço privilegiado tanto para a reprodução de práticas discriminatórias quanto para a promoção da convivência respeitosa. Assim, compreender o fenômeno da intolerância religiosa no Brasil, em suas múltiplas expressões, é condição necessária para analisar como tais manifestações impactam diretamente a dinâmica das relações escolares e, consequentemente, para refletir sobre o papel das políticas públicas na promoção do respeito a diversidade religiosa.

Reconhecer a existência do racismo religioso, portanto, implica repensar estratégias de enfrentamento. É necessário que acadêmicos, docentes, legisladores e formuladores de políticas se apropriem dessa terminologia para construir protocolos institucionais que enderecem especificamente as comunidades afetadas.

Diante dessa premissa, formula-se a seguinte questão: o que se tem feito no Brasil para combater a intolerância religiosa, ou melhor, o racismo religioso? Esse é um questionamento central que precisa ser respondido. Para enfrentar esse desafio, faz-se

⁴ Conforme IBGE (2025).



necessária a promoção de informação e de práticas educativas voltadas ao respeito às diferenças.

Evidencia-se também a importância das políticas públicas no contexto escolar, considerando que, no Brasil, novas possibilidades de criminalização de práticas de intolerância religiosa/racismo religioso têm sido discutidas em projetos de lei, desde que a liberdade religiosa seja exercida em conformidade com a Constituição Federal de 1988.

Nesse sentido, a conscientização pública, iniciada no ambiente escolar, assume papel central. Por meio de projetos que valorizem a pluralidade religiosa e incentivem a convivência fraterna entre diferentes credos, espera-se reduzir e eliminar as múltiplas formas de preconceito presentes na sociedade (Passos, 2014, p. 89).

Uma instituição de ensino que se considera inclusiva deve fomentar o diálogo sobre a diversidade existente na sociedade. Nesse cenário, combater a intolerância religiosa requer que o assunto seja abordado de maneira constante no currículo escolar, e não somente em ocasiões específicas ou em atividades comemorativas; compreender a cultura e a história de diferentes povos ajuda a desenvolver atitudes de respeito e valorização da diversidade, um princípio que é reforçado por várias diretrizes educacionais brasileiras.

É fundamental entender de que maneira essas diretrizes foram desenvolvidas ao longo do tempo. Portanto, na próxima seção, será apresentado um breve histórico das políticas públicas voltadas para a promoção da tolerância religiosa.

2. O respeito no ambiente escolar: um espaço estratégico para o diálogo inter-religioso

Enquanto instituição social incumbida da formação cidadã, a escola é um espaço privilegiado para promover o diálogo diante da diversidade cultural e religiosa existente na sociedade. Nesse cenário, enfrentar a intolerância religiosa requer que o tema seja tratado de maneira contínua no currículo escolar, ultrapassando iniciativas esporádicas ou meramente comemorativas, e fomentando o respeito às diferenças, a empatia e a convivência democrática. Em contextos que dão importância à pluralidade de ideias e às diversas manifestações religiosas, o diálogo passa a ser componente essencial para edificar relações baseadas no respeito recíproco e na valorização da alteridade.



Portanto, a diversidade religiosa no Brasil demanda respeito e reconhecimento institucional na esfera pública, sobretudo no sistema educacional. Conforme Junqueira e Kadlubitski (2014, p. 378), a diversidade de crenças precisa ser tratada nas escolas como parte integrante da formação cidadã; esse respeito, segundo os autores, ajuda a consolidar uma cultura de convivência democrática, valorizando o pluralismo sem privilegiar nenhuma tradição específica.

Em linha semelhante, Aragão, Oliveira e Vasconcelos (2023, p. 595) argumentam que a educação para a diversidade religiosa é essencial para prevenir formas de violência simbólica e cultural. Segundo eles, a violência é um fenômeno que se manifesta de formas diversificadas, subprodutos dos fanatismos e fundamentalismos e, por isso, o ambiente escolar deve promover a convivência respeitosa, reconhecendo a religião como parte da riqueza social e cultural.

Silvestre (2024) destaca que os direitos humanos constituem um fundamento ético para a abordagem da diversidade religiosa no ensino: para ele, o ensino religioso não confessional deve promover “o respeito aos Direitos Humanos e às garantias constitucionais”, garantindo a liberdade de crença e expressão sem promover proselitismo. Assim, o respeito à diversidade religiosa se torna não apenas uma prática pedagógica, mas um imperativo ético e cidadão, essencial para a convivência democrática em uma sociedade plural.

Neste sentido, pode-se pensar ligeiramente sobre o conceito de tolerância, o qual é amplamente debatido, uma vez que a intolerância acompanha a humanidade desde os primórdios e ainda se manifesta na sociedade contemporânea, em alguns casos com crueldade alarmante (Augras, 1997, p. 78). A tolerância é a atitude de se abster de “agir contra o que reprovamos”, respeitando o que é diferente, aceitando as assimetrias nos pontos de vista étnico-cultural ou ideológico e buscando entender a diferença a partir da perspectiva do outro, sem reduzi-lo ou desumanizá-lo (Blackburn, 1997, p. 390).

Tolerância é um valor muito caro e necessário, e que está na raiz mesma da prossecução de interesses legítimos, que aporta uma palavra, com a especificidade simbólica do discurso jurídico - penal, de incentivo ao diálogo epistemológico travado no respeito pelo outro e pela diferença. Insere-se, tal discurso, num plano de ambiência cultural mais amplo, cuja ética vem sendo delineada por muitos (Weingartner Neto, 2002, p. 107).



Ao refletir sobre o conceito de tolerância para reconsiderar o debate acerca da presença religiosa nas escolas públicas sob uma perspectiva intercultural, o primeiro ponto a ser destacado é a necessidade de determinar quais valores fundamentais devem ser ensinados em uma escola pública (Barcellos; Andrade, 2015).

Campos (2015, p. 41) pondera que a sala de aula é também um espaço de afetividade, de flexibilização, de aconchego e de acolhimento, no qual o professor atua diante de um público que está ali não apenas para a apreensão de conteúdos, mas como sujeito ativo na construção de sua aprendizagem, contribuindo para esse processo por meio da interação com os colegas e com o docente que ministra a aula; nessa perspectiva, a escola pública e a sala de aula constituem-se como ambientes de convivência nos quais o diálogo pode ser utilizado para criar laços e fortalecer a reflexão de que todos merecem ser respeitados, independentemente de suas convicções religiosas.

Luckesi (1995, p. 81) salienta que a afetividade é fundamental no ambiente escolar, pois “sem acolhimento, temos a recusa. E a recusa significa a impossibilidade de estabelecer um vínculo de trabalho educativo com quem está sendo recusado.” Quando o(a) aluno(a) se sente acolhido pelo(a) professor(a) e pelos(as) colegas, o processo de aprendizagem torna-se mais efetivo, já que ele passa a se reconhecer como sujeito participante da ação educativa. Além do acolhimento, Mota (2018, p. 23) enfatiza que a capacitação docente é indispensável para o trabalho com a temática da tolerância religiosa, sendo igualmente necessária a oferta de assessoria pedagógica que auxilie na identificação de situações de conflito e na abordagem sensível de um tema tão relevante, que permeia a convivência em sociedade.

Portanto, ao serem criados espaços em que os(a) alunos(as) possam falar sobre suas crenças religiosas sem receios, estimula-se a participação daqueles que desejam se expressar; como lembra Neves (2019, p. 32), dentro da escola é ideal haver espaço para o aconselhamento psicopedagógico e a mediação de conflitos, elementos fundamentais para que as vítimas aprendam a lidar com as marcas dos traumas causados pela intolerância; quando a família se faz presente na escola em busca de acompanhar não apenas o desenvolvimento cognitivo do aluno, mas também o social, aumentam-se as chances de promover uma educação voltada para o combate à intolerância.



Ao se consolidar esse elo entre família e escola, os principais beneficiados são o(a) aluno(a) e toda a comunidade em seu entorno, sendo ainda papel da sociedade civil contribuir nesse processo ao fiscalizar a atuação de seus representantes no Legislativo, a fim de garantir leis que estejam em consonância com práticas de boa convivência e que favoreçam a superação da intolerância religiosa.

A importância de conhecer a cultura e a história de outros povos para desenvolver uma postura de respeito à diversidade é ressaltada em diversas normativas educacionais brasileiras. A Lei n.º 10.639/03 foi o primeiro marco legal a tornar obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas, incluindo conteúdos sobre a participação do povo negro na formação da sociedade brasileira, bem como o estudo de suas lutas, culturas e contribuições (Brasil, 2003, § 1º). Posteriormente, essa legislação foi ampliada pela Lei n.º 11.645/08, que incluiu também a obrigatoriedade do ensino da história e cultura dos povos indígenas, de suas tradições, mitologias, valores, saberes e formas de organização social (Brasil, 2008, § 1º).

Essas leis desempenham papel fundamental no processo de conscientização coletiva sobre o lugar da cultura africana e indígena no Brasil, contribuindo para combater estereótipos e promover uma educação pautada no respeito à diversidade cultural, étnica e religiosa.

No mesmo sentido, a Lei n.º 12.519/2011 instituiu, em seu artigo 1º, o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, celebrado em 20 de novembro, data que simboliza o legado de luta do líder quilombola Zumbi dos Palmares (Brasil, 2011, art. 1º). Essa instituição legal reforça a necessidade de reconhecer a importância das populações afro-brasileiras na formação social do país e de promover ações educativas que valorizem seus patrimônios históricos e culturais.

A articulação dessas legislações evidencia que o enfrentamento ao racismo e a valorização da diversidade cultural e religiosa constituem parte fundamental da formação integral proposta pelas diretrizes educacionais brasileiras.

Ao promover esses conteúdos, a escola contribui para ampliar a compreensão histórica e social da presença africana no Brasil, favorecendo a superação de preconceitos, racismos e a redução das práticas discriminatórias. Além disso, essa abordagem fortalece o reconhecimento das origens de grande parcela da população



brasileira, permitindo que os(as) alunos(as) estabeleçam conexões mais consistentes entre história, cultura e identidade.

As Leis n.º 10.639/03 e 11.645/08 constituem instrumentos relevantes para o reconhecimento da diversidade étnico-racial e para a erradicação do preconceito nas instituições de ensino, ao inserirem no currículo escolar a valorização das culturas afro-brasileira e indígena. Nesse panorama, o estudo das religiões de matriz africana e das tradições indígenas auxilia na desconstrução de estereótipos historicamente reproduzidos no ambiente educacional e no combate a manifestações de racismo religioso ainda presentes na sociedade brasileira.

Deve-se citar que entre as dificuldades encontradas para a implementação da Lei n.º 11.645/08 está a falta de livros e recursos pedagógicos, assim como também a resistência em se abordar assuntos relacionados à história afro-brasileira e indígena decorrente da formação deficitária dos docentes nas Instituições de Educação Superior (IES), o que pode levar ao preconceito à divulgação de estereótipos, atrapalhando a implementação efetiva da lei acima mencionada.

Reconhecer exige a valorização e respeito às pessoas negras, à sua descendência africana, sua cultura e história. Significa buscar, compreender seus valores e lutas, ser sensível ao sofrimento causado por tantas formas de desqualificação: apelidos depreciativos, brincadeiras, piadas de mau gosto sugerindo incapacidade, ridicularizando seus traços físicos, a textura de seus cabelos, fazendo pouco das religiões de raiz africana (Brasil, 2009, p. 12).

Entretanto, essa limitação material e formativa não esgota o problema: a escola também é espaço de reprodução do racismo religioso, manifestado pela deslegitimação das religiões de matriz africana, pela ridicularização de símbolos e práticas e pelo silenciamento dos(as) estudantes adeptos dessas tradições. A pesquisa etnográfica de Cruz e Almeida (2022, p. 70-73) registra episódios concretos em que alunos(as) e, por vezes, professores/as reproduzem estigmas contra praticantes de Umbanda e Candomblé, evidenciando que a escola pode ser um local de violência simbólica.

Entende-se que a implementação das leis sobre educação étnico-racial precisa compreender que é necessário deslocar-se da categoria restrita “intolerância religiosa” para lentes que considerem a dimensão racial e epistêmica dessa discriminação e racismo (Rocha, 2023, p. 25). Filizola e Botelho (2019, p. 60) defendem que a Lei 10.639/2003 (articulada à 11.645/2008) deve ser usada para desconstruir o racismo



epistêmico e religioso nas escolas, e sublinham a necessidade de estratégias interdisciplinares e formação docente que incluam bibliografias e materiais que legitimem as epistemologias afro-brasileiras.

Ao reconhecer que o racismo religioso estrutura práticas e representações escolares, a implementação da Lei n.º 11.645/08 exige ações que vão além da provisão de livros: demanda formação continuada crítica para professores(as), revisão dos materiais didáticos, protocolos institucionais contra a ridicularização religiosa e a promoção de espaços seguros para estudantes de matrizes afro-indígenas - medidas que estudos recentes apresentam como fundamentais para que a escola deixe de reproduzir violências simbólicas e passe a efetivar a educação antirracista (Rodrigues; Vaz, 2025, p. 1005.; Cruz; Almeida, 2022, p. 71-74).

Dessa forma, ao reconhecer que a efetivação da Lei n.º 11.645/08 exige não apenas materiais adequados, mas também o enfrentamento das práticas de racismo religioso presentes no ambiente escolar, torna-se evidente a necessidade de políticas educacionais que orientem de maneira mais ampla e estruturada a ação pedagógica. Esse cenário abriu espaço para novos debates sobre o papel do currículo nacional na promoção da equidade, da diversidade e do respeito às diferentes matrizes culturais.

É nesse movimento que se insere a publicação da Resolução CNE/CP nº 2/2017, que institui a BNCC, documento normativo que define direitos de aprendizagem e estabelece diretrizes obrigatórias para todas as etapas da Educação Básica. Nesse contexto, a BNCC define os direitos de aprendizagem e desenvolvimento dos(as) estudantes, estabelecendo parâmetros essenciais para o ensino fundamental e médio no Brasil. Considerando o contexto desta pesquisa, destacam-se, dentre as competências gerais da BNCC, as de número 9 e 10, que apontam respectivamente:

Competência 9 - Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza.

Competência 10 - Agir pessoal e coletivamente com autonomia, responsabilidade, flexibilidade, resiliência e determinação, tomando decisões com base em princípios éticos, democráticos, inclusivos, sustentáveis e solidários (Brasil, 2018a, p. 10-11).



A Competência 9 propõe o exercício da empatia e da capacidade de se colocar no lugar do outro, evidenciando, por meio do respeito e do acolhimento, a valorização dos saberes plurais e o incentivo à superação de preconceitos de quaisquer formas. A Competência 10, em consonância com a anterior, reforça a necessidade de que as ações sejam pautadas nos princípios da boa convivência, com destaque para a ética e a solidariedade.

Tendo em vista que a BNCC se configura como um documento orientador da Educação Básica, infere-se a finalidade de consolidar a escola como espaço adequado não só para a apropriação de saberes, mas também para a convivência democrática entre distintas realidades culturais e religiosas (Brasil, 2018a, p. 10-11). A trajetória formativa escolar precisa abranger dimensões cognitivas, éticas e sociais, colaborando para a prevenção de atitudes discriminatórias e para o fortalecimento do respeito às diferenças.

Libâneo (2012, p. 26) enfatiza que preparar os alunos para a participação ativa na vida social é objetivo central da escola pública, ao passo que Candau (2016, p. 1078) sublinha a interculturalidade como componente fundamental para a promoção da justiça social e ao reconhecimento das múltiplas identidades presentes no cotidiano escolar. Dessa forma, a escola pode funcionar como espaço estratégico para a edificação de valores democráticos e para o combate à intolerância religiosa.

Nessa perspectiva, ao promover práticas pedagógicas que favoreçam o diálogo e a compreensão das distintas expressões religiosas, a escola contribui para que os(as) alunos(as) internalizem valores de empatia, solidariedade e respeito, fortalecendo sua atuação como cidadãos conscientes e comprometidos com uma sociedade plural e justa.

Para tanto, a próxima seção aborda as políticas públicas voltadas à convivência inter-religiosa no Brasil, analisando as iniciativas institucionais, os marcos legais e os programas educacionais que buscam promover o respeito à diversidade religiosa e prevenir práticas de intolerância. Serão discutidas ações implementadas em diferentes níveis de governo, bem como estratégias de sensibilização e formação de profissionais da educação, com ênfase na aplicação dessas políticas no ambiente escolar, considerado espaço estratégico para a construção de uma cultura de paz e de diálogo entre diferentes tradições religiosas.



3. Resgate histórico sobre como as políticas públicas ligadas a tolerância religiosa

A consolidação da laicidade do Estado brasileiro e da liberdade religiosa como direitos fundamentais motivou a elaboração de políticas públicas e instrumentos jurídicos destinados a combater a intolerância religiosa. Nesse cenário, o Estado assume uma função mediadora para viabilizar a convivência democrática entre distintas tradições religiosas, procurando garantir tanto a liberdade de crença quanto a proteção de grupos historicamente vulneráveis, em especial as religiões de matriz africana. Esse arcabouço normativo demonstra que a promoção da tolerância religiosa ultrapassa o âmbito privado da fé e configura também uma obrigação institucional e política.

No Brasil, esse processo concretiza-se por meio de leis, decretos, órgãos públicos e políticas voltadas à promoção da diversidade religiosa e ao enfrentamento de práticas discriminatórias. A Lei n.º 7.716/1989, sancionada durante o governo do Presidente José Sarney, caracteriza a intolerância religiosa como crime. Em seu artigo 20, prevê pena de reclusão de um a três anos e multa para quem praticar, induzir ou incitar discriminação ou preconceito em razão de religião, além de definir os crimes resultantes de preconceito de raça ou cor (Brasil, 1989, art. 20º). As vítimas de racismo ou intolerância religiosa podem realizar denúncias por meio do canal “Disque 100”, destinado à proteção dos direitos humanos.

Complementando o arcabouço legal, a Coordenação-Geral de Promoção da Liberdade Religiosa (CGLIB), vinculada à Diretoria de Promoção dos Direitos Humanos, no âmbito da Secretaria Nacional de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos do Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania (MDHC), atua na prevenção da intolerância religiosa e na promoção da liberdade de crença. Entre suas atribuições, a CGLIB assessora o Diretor de Promoção dos Direitos Humanos no exercício de suas funções, articula projetos voltados à valorização da diversidade religiosa e à defesa da laicidade do Estado, além de apoiar políticas públicas de combate ao racismo e à intolerância religiosa (Brasil, 2018b, §§ 2-3).

Em 16 de novembro de 1995, durante reunião realizada em Paris, a Conferência Geral da UNESCO aprovou a Declaração de Princípios sobre a Tolerância (UNESCO, 1995, § 1º). Esse marco destacou a relevância da tolerância como fundamento para o respeito à diversidade cultural e para a promoção da colaboração entre países em busca de uma convivência mais harmoniosa entre as nações.



Na sequência desse movimento internacional, o Brasil avançou no âmbito jurídico com a promulgação da Lei Federal n.º 9.459, de 13 de maio de 1997, que estabeleceu punições para crimes motivados por discriminação de raça, cor, etnia, religião ou xenofobia (Brasil, 1997, art. 1º). Durante o governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, essa lei alterou os artigos 1º e 20 da Lei n.º 7.716/1989 e acrescentou um parágrafo ao artigo 140 do Decreto-Lei n.º 2.848/1940 (Brasil, 1940, art. 1º - art. 20º). A legislação prevê para os infratores pena de reclusão de um a três anos, além de multa.

Esse arcabouço normativo evidencia que o Estado brasileiro gradualmente passou a reconhecer a intolerância religiosa como um problema social e uma violação dos direitos humanos, consolidando instrumentos legais destinados à proteção da liberdade de crença e à promoção da convivência plural em uma sociedade caracterizada pela diversidade cultural e religiosa.

Seguindo essa perspectiva, o Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Brasil, 2007a, art. 1º). Considerando o histórico de discriminação sofrido por povos ancestrais, esse decreto representa importante marco jurídico, ao buscar garantir a valorização, a proteção e a promoção dos direitos dessas comunidades.

Em seu artigo 3º, o decreto define povos e comunidades tradicionais como grupos culturalmente diferenciados, que possuem formas próprias de organização social e utilizam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica (Brasil, 2007a, art. 3º). Tal reconhecimento amplia a compreensão da religiosidade como dimensão inseparável da identidade cultural e coletiva desses grupos.

Outra legislação de destaque é a Lei n.º 12.288, de 2010, conhecida como Estatuto da Igualdade Racial, a qual assegura a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença (Brasil, 2010, art. 24º). O diploma legal garante o pleno exercício dos cultos religiosos, bem como a proteção dos locais destinados às suas práticas, conforme estabelece o artigo 23.

Dentro desse aparato institucional, constam ainda membros do Ministério Público, da Defensoria Pública e departamentos responsáveis pelo acompanhamento de denúncias posteriormente encaminhadas à Secretaria da Justiça e Cidadania, através da



Ouvidoria de Justiça. Os casos de intolerância religiosa podem ser direcionados à mediação de conflitos (Silva et al., 2024, p. 12), evidenciando como as políticas públicas podem contribuir para reduzir práticas discriminatórias dirigidas, sobretudo, às religiões de matriz africana.

Seguindo a linha de fortalecimento das legislações voltadas ao combate à intolerância religiosa, destaca-se a Lei n.º 14.532, de 11 de janeiro de 2023, sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Essa lei equipara a injúria racial ao crime de racismo, estabelecendo penas de reclusão de 2 a 5 anos, além de multa. A pena pode ser aumentada em até a metade se o crime for cometido por duas ou mais pessoas ou por funcionário público no exercício de suas funções. A legislação também prevê agravantes quando a injúria ocorrer em contexto de descontração, diversão ou recreação, ou se for cometida em locais destinados a atividades esportivas, artísticas, culturais ou religiosas, com possibilidade de proibição de frequência a esses locais por até 3 anos (Brasil, 2023, art. 2º; art. 20º, §§ 2º-B, 2º-C).

Em consonância com as ações de combate à intolerância religiosa, em 7 de novembro de 2024, durante o Festival Afrocearensidades, a Secretaria da Segurança Pública e Defesa Social (SSPDS) e a Secretaria de Igualdade Racial (Seir) do Estado do Ceará lançaram iniciativas de enfrentamento à discriminação racial. Entre as ações destacam-se: painel dinâmico de monitoramento de casos de discriminação racial, conscientização para declaração de raça e cor na Carteira de Identidade Nacional (CIN), além de formações e simpósios. A Polícia Civil do Estado do Ceará e a Academia Estadual de Segurança Pública também promoveram oficinas voltadas à capacitação de servidores para atendimento de casos de racismo e intolerância religiosa (Ceará, 2024, §§ 1-8).

As cidades nas quais ocorrem a maior parte das denúncias são Natal, São Paulo e Rio de Janeiro. Entretanto, muitos crimes ligados à intolerância religiosa permanecem subnotificados ou enquadrados em outras categorias criminais, como injúria e racismo, especialmente nos casos relacionados às religiões afro-brasileiras, em que racismo e intolerância religiosa frequentemente se articulam (Ribeiro, 2024, p. 32).

Nesse contexto, o Decreto n.º 12.278, de 29 de novembro de 2024, institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. O objetivo consiste em promover medidas voltadas ao respeito à cultura



afrodescendente e ao enfrentamento do racismo religioso (Brasil, 2024, art. 1º). A implementação dessa política representa avanço significativo na proteção das comunidades tradicionais de terreiro e de matriz africana, reconhecendo e valorizando suas práticas religiosas e culturais.

Além das legislações já consolidadas, observa-se o avanço de iniciativas legislativas que buscam ampliar os mecanismos de proteção à liberdade religiosa. Destaca-se o PL 6.238/2019, que propõe políticas públicas de enfrentamento à intolerância religiosa e à discriminação em razão da fé, garantindo o direito constitucional à liberdade religiosa em todo o território nacional. O PL 484/2022 trata da regularização fundiária de áreas ocupadas por entidades religiosas até 2016, enquanto o PL 2.265/2019 propõe criminalizar o desrespeito público às crenças religiosas.

No âmbito estadual, o Ceará também apresenta iniciativas voltadas ao combate à intolerância religiosa. Entre elas, o PL 356/2023 institui diretrizes para o Programa Estadual de Combate ao Racismo Religioso, enquanto o PL 389/2024 propõe ações concretas para promover a diversidade religiosa e o respeito mútuo no estado.

Tais progressos no âmbito legislativo e institucional mostram que o Estado brasileiro tem, gradualmente, fortalecido instrumentos jurídicos e políticos destinados a fomentar a tolerância religiosa e a convivência plural. Entretanto, os altos níveis de discriminação e de racismo religioso demonstram que a lei, isolada, não basta para modificar práticas historicamente arraigadas na sociedade brasileira.

Dessa forma, passa a ser indispensável integrar políticas públicas, iniciativas educativas e estratégias contínuas de sensibilização social. É nesse panorama que a educação pública ganha caráter estratégico, sobretudo por meio do ensino religioso não confessional e de práticas pedagógicas orientadas para os direitos humanos. A escola, como espaço de formação para a cidadania e de convívio entre distintas identidades culturais e religiosas, constitui ambiente crucial para a promoção da laicidade, do respeito à diversidade e do diálogo inter-religioso, colaborando para a edificação de uma sociedade mais democrática, plural e inclusiva.

Considerações finais

A análise desenvolvida evidencia que a secularização não representa o desaparecimento da religião, mas sua transformação no contexto social contemporâneo,



marcada pela pluralidade de crenças, pela individualização das experiências religiosas e pela redefinição das relações entre religião, Estado e instituições sociais. Nesse cenário, o pluralismo religioso emerge como característica constitutiva da sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que amplia os desafios relacionados à convivência entre diferentes tradições e à garantia dos direitos fundamentais.

Observa-se que, apesar dos avanços legislativos e das políticas públicas implementadas nas últimas décadas, incluindo leis voltadas ao combate à discriminação, à valorização das culturas afro-brasileira e indígena e à proteção da liberdade religiosa, a intolerância religiosa permanece como problema estrutural no país, especialmente quando associada ao racismo religioso que atinge, de forma mais intensa, as religiões de matriz africana. Tal realidade demonstra que a existência de marcos legais, embora fundamental, não é suficiente para eliminar práticas discriminatórias profundamente enraizadas nas relações sociais e institucionais.

Nesse contexto, a escola pública assume papel estratégico tanto na reprodução quanto na superação das desigualdades e preconceitos. Quando orientada pelos princípios da laicidade, da pluralidade e dos direitos humanos, a educação, especialmente por meio do ensino religioso não confessional, pode contribuir significativamente para a formação de sujeitos críticos, capazes de dialogar com as diferenças e de construir relações pautadas no respeito e na empatia. Contudo, para que essa potencialidade se concretize, torna-se indispensável investir na formação inicial e continuada de professores, na revisão de materiais didáticos e na implementação de protocolos institucionais de enfrentamento ao racismo religioso.

A partir da revisão integrativa realizada, constatou-se grande consonância entre os referenciais teóricos, os documentos institucionais e os marcos normativos examinados. Em linhas gerais, as pesquisas apontam para a defesa de práticas educativas alicerçadas no diálogo inter-religioso, na valorização da diversidade, na formação crítica dos alunos e na expansão de políticas inclusivas orientadas para o respeito às diferenças culturais e religiosas. Tal convergência evidencia que o combate à intolerância religiosa vai além de providências estritamente punitivas, requerendo intervenções pedagógicas continuadas, educação para a cidadania e o fortalecimento de uma cultura democrática fundamentada nos direitos humanos e na laicidade do Estado.



Conclui-se, portanto, que o enfrentamento da intolerância religiosa no Brasil exige ações articuladas entre políticas públicas, legislação, educação e sociedade civil. A promoção do diálogo inter-religioso, iniciada no ambiente escolar e sustentada por práticas pedagógicas inclusivas e contínuas, apresenta-se como caminho fundamental para a construção de uma sociedade mais justa, democrática e plural, na qual a diversidade religiosa seja reconhecida como patrimônio cultural e direito humano essencial.

Referências bibliográficas

ARAGÃO, Gilbraz de Souza; OLIVEIRA, Raimundo Valmir de; VASCONCELOS, Eliane Maria Ribeiro de. Educação para a diversidade religiosa no Brasil. *Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, Goiânia, v. 32, n. 4, p. 594-608, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.18224/frag.v32i4.12875>. Acesso em: 18 mai. 2026.

AUGRAS, Monique. Tolerância: os paradoxos. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *O diálogo interreligioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 77-91.

BARCELLOS, Joycimar; ANDRADE, Marcelo. A Intolerância Religiosa na Escola Pública: Perspectivas e Apostas. In: *Anais do IV Colóquio Internacional Educação, Cidadania e Exclusão: Didática e Avaliação*, 2015, [s.p], Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/ceduce/2015/TRABALHO_EV047_MD1_SA7_ID783_08062015183921.pdf. Acesso em: 22 mai. 2026.

BERGER, Peter L. (Org.). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Tradução de Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1997.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 01 jun. 2025.

BRASIL. *Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. Código Penal. Diário Oficial da União: seção 1, Rio de Janeiro, RJ, 31 dez. 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/del2848.htm. Acesso em: 15 jun. 2025.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 8 de fev. 2007a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 01 jun. 2025.



BRASIL. Decreto nº 12.278, de 29 de novembro de 2024. Institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 29 nov. 2024. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2024/decreto-12278-29-novembro-2024-796631-publicacaooriginal-173638-pe.html>. Acesso em: 15 jun. 2025.

BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 6 jan. 1989. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm. Acesso em 01 jun. 2025

BRASIL. Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 14 maio 1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9459.htm. Acesso em: 01 jun. 2025.

BRASIL. *Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007*. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, 2007b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/CCivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm. Acesso em 01 de jun. 2015.

BRASIL. *Lei n.º 11.645, de 10 março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Presidência da República, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 10 jul. 2025.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 21 jul. 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 01 jun. 2025.

BRASIL. *Lei n.º 12.519, de 10 de novembro de 2011*. Institui o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. Brasília: Presidência da República, 2011. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112519.htm. Acesso em: 14 jul. 2025.

BRASIL. Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, para equiparar a injúria racial ao crime de racismo; altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal; e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 11 jan. 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114532.htm. Acesso em: 12 jul. 2025.



BRASIL, Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, DF: MEC, 2018a. Disponível em: https://www.gov.br/mec/pt-br/escola-em-tempo-integral/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal.pdf. Acesso em: 10 jun. 2024.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. *Liberdade Religiosa*. Brasília, DF: MDHC, 2018b. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/liberdade-religiosa>. Acesso em: 28 jun. 2025.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. *Novas cartilhas dos direitos humanos orientam sobre liberdade religiosa e combate à intolerância*. Brasília, DF: Gov.br, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/outubro/novas-cartilhas-dos-direitos-humanos-orientam-sobre-liberdade-religiosa-e-combate-a-intolerancia>. Acesso em: 01 jun. 2025.

BRASIL. *Plano Nacional das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília, DF: SECAD: SEPPPIR, 2009. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/centrais-de-conteudo/acervo-linha-editorial/publicacoes-diversas/temas-interdisciplinares/diretrizes-curriculares-nacionais-para-a-educacao-das-relacoes-etnico-raciais-e-para-o-ensino-de-historia-e-cultura-afro-brasileira-e-africana>. Acesso em: 14 jul. 2025.

CAMPOS, Casemiro de Medeiros. *Didática: ferramenta para o trabalho docente em sala de aula*. Fortaleza: Editora Caminhar, 2015.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Educação em direitos humanos e diferença: questões e perspectivas. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 37, n. 134, p. 1069-1083, 2016.
CARDOSO, A. *Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo*. CNN Brasil, 2025.

CRUZ, Maritana Drescher da; ALMEIDA, Letícia Fernandes Ivanike de. Eu respeito o seu amém, mas você respeita o meu axé? a presença (des) oculta do racismo religioso nas escolas. *Revista Em Favor de Igualdade Racial*, [S. l.], v. 5, n. 02, p. 68-79, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.29327/269579.5.2-7>. Acesso em: 10 mai. 2026.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Direito à educação: direito à igualdade, direito à diferença. *Cadernos de pesquisa*, [S. l.], n. 116, p. 245-262, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742002000200010>. Acesso em: 20 mai. 2026.

FILIZOLA, Gustavo Jaime; BOTELHO, Denise Maria. Lei 10.639/2003: caminhos para desconstrução do racismo epistêmico/religioso no ambiente escolar. *Formação Docente—Revista Brasileira de Pesquisa sobre Formação de Professores*, [S. l.], v. 11, n. 22, p. 59-78, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.31639/rbpf.v11i22.251>. Acesso em: 11 mai. 2026.

GOMES, N. L. *Educação, identidade negra e formação de professores*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.



GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ. Secretaria da Segurança Pública e Defesa Social; Secretaria de Igualdade Racial. *Lançamento de ações de combate à discriminação racial*. Fortaleza, 7 nov. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2022: católicos segue em queda, evangélicos e sem religião crescem no país*. Agência de Notícias IBGE, 6 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 26/05/2026.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; KADLUBITSKI, Lidia. Diversidade religiosa na educação no Brasil. *Caminhos-Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 370-385, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.18224/cam.v12i2.3546>. Acesso em: 14 mai. 2026.

LIBÂNEO, José Carlos. *Didática*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

LOSCHI, Marília; FERREIRA, Claudia. *Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país*. Editora IBGE, 2025.

LUCKESI, Cipriano Carlos. *Avaliação da aprendizagem escolar: estudos e proposições*. São Paulo: Cortez, 1995.

MOTA, Emília Guimarães. Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: racismo religioso e história. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 23-48, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9543>. Acesso em: 10 mai. 2026.

NEVES, Ciani Sueli das. Ninguém vai tirar a comida da boca de Exu! *Revista Jurídica Legalislux*, [S. l.], v. 1 n. 1, p. 42-56, 2019. Disponível em: <https://periodicosfacesf.com.br/index.php/Legalislux/article/view/2>. Acesso em 20 mai. 2026.

PASSOS, João Décio. *Educação e religião: o ensino religioso em questão*. São Paulo: Paulinas, 2014.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil. *Estudos de Religião*, [S. l.], v. 32, n. 3, p. 93-115, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v32n3p93-115>. Acesso em: 15 mai. 2026.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O pluralismo religioso em questão*. São Paulo: Pluralidades, 2024.

ROCHA, Carolina. *Racismo Religioso: novas lentes às violações relacionadas à crescente tensão entre liberdade religiosa e liberdade de expressão e crença*. Rio de Janeiro: Criola, Conectas Direitos Humanos e Portal Catarinas, 2023.



RODRIGUES, José Luiz; VAZ, Aline Choucair. Racismo religioso e intolerância: desafios na implementação da Lei 10.639/03 no espaço escolar. *SCIAS. Direitos Humanos e Educação*, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 1000-1018, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.36704/sdhe.v8i2.10483>. Acesso em: 20 mai. 2026.

SELL, Carlos Eduardo. Max Weber nas fronteiras do reencantamento? *Ciências Sociais Unisinos*, [S. l.], v. 46, n. 2, p. 211-214, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.4013/486>. Acesso em: 22 mai. 2026.

SELL, Carlos Eduardo. *Para onde vai a igreja católica? Uma análise sociológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2025.

SILVA, Hervelin Santos da. *et al.* Movimento antivacina: o negacionismo durante a pandemia de covid-19. *Contribuciones a Las Ciencias Sociales*, [S. l.], v. 17, n. 7, p. 1-17, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.55905/revconv.17n.7-001>. Acesso em: 22 mai. 2026.

SILVESTRE, Armando Araújo. Direitos Humanos, Diversidade Cultural E O Ensino Religioso. *RECIMA21-Revista Científica Multidisciplinar-ISSN 2675-6218*, v. 5, n. 5, p. e555048-e555048, 2024. Disponível em: <https://recima21.com.br/recima21/article/view/5048/3579>. Acesso em: 22 mai. 2026.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. (Orgs). *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008, p. 117-211.

UNESCO. *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. Paris, 16 nov. 1995.

VELIQ, Fabrício. Da intolerância ao diálogo: um caminho necessário. *Identidade*, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 126-136, 2019. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1843/46881>. Acesso em: 21 mai. 2026.

WEINGARTNER NETO, Jayme. *Honra, Privacidade e Liberdade de Imprensa: uma pauta de justificação penal*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

WHITTEMORE, Robin; KNAFL, Kathleen. The integrative review: updated methodology. *Journal of advanced nursing*, [S. l.], v. 52, n. 5, p. 546-553, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2005.03621.x>. Acesso em: 20 mai. 2026.

Referência iconográfica

OLIVEIRA, Michelly Barros. A. S. *Descrição do processo metodológico*. 2026. Figura.



Entre diferenças e aprendizagens: família, cultura e religião no contexto da Educação Infantil

Between differences and learning: family, culture and religion in the context of Early Childhood Education

Mirandy Vieira Coelho de Meneses¹

Resumo: O artigo tem como objetivo mapear os estudos produzidos sobre diversidade cultural e religiosa na Educação Infantil e problematizar como essas dimensões se articulam ao papel da família e à construção de práticas pedagógicas inclusivas. Metodologicamente, adotou-se uma abordagem qualitativa, de caráter descritivo, por meio de revisão de literatura. A busca foi realizada nas plataformas *OpenAlex*, *Consensus* e *Google Scholar*, com descritores relacionados à diversidade cultural, diversidade religiosa, Educação Infantil e papel da família. Foram estabelecidos critérios de inclusão e exclusão que resultaram na seleção de 37 estudos (E1 a E37), publicados entre 2015 e 2025, analisados de forma sistemática quanto aos objetivos, abordagens e contribuições para o campo investigado. Os resultados evidenciam que a diversidade cultural e religiosa contribui para o desenvolvimento de competências socioemocionais, para a formação cidadã e para a construção de ambientes educativos inclusivos, embora persistam desafios relacionados à formação docente, à ausência de diretrizes pedagógicas claras e à tendência ao silenciamento das diferenças. Observou-se ainda que a parceria entre família e escola constitui elemento central para práticas inclusivas, apesar de tensões decorrentes de divergências culturais e religiosas. Conclui-se que a promoção da diversidade na Educação Infantil exige articulação entre políticas públicas, formação docente, participação familiar e compromisso institucional, sendo fundamental para a construção de contextos educativos democráticos.

Palavras-chave: Interculturalidade; Infância; Diversidade.

Abstract: The article aimed to map the studies produced on cultural and religious diversity in Early Childhood Education and to problematize how these dimensions are articulated with the role of the family and the construction of inclusive pedagogical practices. Methodologically, a qualitative approach was adopted, of a descriptive nature, through a literature review. The search was carried out on *the OpenAlex*, *Consensus*, and *Google Scholar platforms*, with descriptors related to cultural diversity, religious diversity, Early Childhood Education, and the role of the family. Inclusion and exclusion criteria were established that resulted in the selection of 37 studies (E1 to E37), published between 2015 and 2025, systematically analyzed in terms of objectives, approaches, and contributions to the field investigated. The results show that cultural and religious diversity contributes to the development of socio-emotional skills, to citizenship formation and to the construction of inclusive educational environments, although

¹ Atualmente é professora da Prefeitura Municipal de Fortaleza. Possui graduação em Pedagogia, Especialização em Educação Infantil e em Ciências da Educação. É mestre em Ciências da Educação e doutoranda em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES. Brasil. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4429646966852032> ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8502-6005> E-mail: mirandymeneses@gmail.com.



challenges related to teacher training, the absence of clear pedagogical guidelines and the tendency to silence differences persist. It was also observed that the partnership between family and school is a central element for inclusive practices, despite tensions arising from cultural and religious divergences. It is concluded that the promotion of diversity in Early Childhood Education requires articulation between public policies, teacher training, family participation and institutional commitment, being fundamental for the construction of democratic educational contexts.

Keywords: Interculturality; Childhood; Diversity.

Introdução

A análise de perspectivas sobre a diversidade no contexto educacional mostra que a escola é um espaço essencial para convivência, socialização e aprendizado, onde as diferenças culturais e religiosas devem ser reconhecidas como partes fundamentais do processo de formação (Candau, 2012, p. 731.).

O reconhecimento e a valorização da diversidade são essenciais para o desenvolvimento de práticas pedagógicas inclusivas, que fomentam o respeito, a empatia e o diálogo entre diferentes formas de ser, viver e crer. Nessa ótica, Vasconcelos (2025, p. 358-359) destaca que a intersecção entre diversidade religiosa e competências socioemocionais precisa ser aprofundada nas práticas pedagógicas, assegurando a formação de cidadãos aptos a atuar em contextos sociais plurais.

Complementarmente, Silva (2009, p. 55) aduz que ao abordar a diversidade de expressões culturais e de fé nas instituições de ensino, amplia-se a oportunidade de formar indivíduos críticos, sensíveis à diversidade e preparados para interagir em contextos sociais plurais. Enquanto Fleuri (2003, p. 46) ressalta que a escola deve promover experiências educativas que aprofundem a compreensão das identidades sociais e culturais, colaborando para combater preconceitos e superar processos de exclusão.

Um aspecto fundamental está relacionado ao papel da família na formação das crianças, uma vez que o desenvolvimento infantil se dá em sistemas interdependentes, onde a família representa o primeiro ambiente de socialização e transferência de valores culturais, religiosos e sociais (Bronfenbrenner, 2012, p. 168). Assim, entender a diversidade de estruturas familiares e suas práticas socioculturais é indispensável para que a Educação Infantil promova relações pedagógicas que sejam significativas e adequadas à realidade das crianças.

Nesse contexto, a conexão entre família e escola ganha uma importância estratégica, pois a parceria entre esses dois ambientes educativos pode enriquecer as



experiências de aprendizagem, respeitando identidades, promovendo a inclusão e valorizando a diversidade presente na sociedade brasileira (Kramer, 2003, p. 25; Oliveira, 2011, p. 48).

Acredita-se ser essencial compreender de que maneira a produção científica tem lidado com as interações entre diversidade cultural e religiosa, práticas pedagógicas e a participação da família na Educação Infantil. Portanto, o objetivo deste estudo é examinar a presença e as abordagens da diversidade cultural e religiosa na Educação Infantil, a fim de entender como esses aspectos são integrados às práticas de ensino.

1. Percurso metodológico

Para a realização deste estudo, empregou-se uma metodologia qualitativa de caráter descritivo, conforme a orientação de Gil (2011, p. 42). Assim, a revisão da literatura foi realizada por meio da análise de artigos científicos. O objetivo inicial foi investigar as fontes documentais, considerando a seleção dos materiais, o acesso a eles e a análise subsequente. Para compreender o panorama das pesquisas nesse campo, foram consultados estudos em três plataformas: *OpenAlex*, *Consensus* e *Google Scholar*.

Com o intuito de estabelecer do corpus documental desta revisão, foram definidos critérios de inclusão e exclusão que orientaram a seleção dos artigos científicos utilizados no mapeamento analítico (E1 a E37). O objetivo foi garantir que os textos fossem relevantes e coerentes no que diz respeito à diversidade cultural e religiosa na Educação Infantil, considerando como a cultura e a religião das famílias influenciam o processo de ensino.

Em primeiro lugar, a relevância temática foi considerada nos critérios de inclusão: foram escolhidos artigos que tratassem diretamente da diversidade cultural e/ou religiosa no âmbito da Educação Infantil, com foco em práticas pedagógicas, experiências institucionais, formação de professores, políticas públicas ou fundamentos teóricos aplicáveis à faixa etária de 0 a 5 anos. Ademais, reconheceu-se a importância da família no processo de educação, considerando-a como a primeira instância de socialização da criança e como ambiente onde valores, crenças e tradições são expressos.

Também foram considerados estudos que, embora abordem níveis educacionais mais amplos, realizem análises específicas para a infância ou ofereçam contribuições aplicáveis à Educação Infantil. A seleção deu preferência a publicações em periódicos



científicos de reconhecida validade. Trabalhos com variadas abordagens metodológicas (qualitativas, quantitativas ou mistas) foram aceitos, desde que oferecessem contribuições relevantes para atingir o objetivo desta pesquisa.

Também foi considerada a contextualização cultural dos textos: foram incorporadas produções de outros países, desde que demonstrassem a possibilidade de adaptação ao cenário brasileiro. A delimitação temporal privilegiou publicações de 2015 a 2025, com foco especial na última década, em razão do progresso das discussões sobre pluralismo religioso e interculturalidade nesse intervalo. Artigos redigidos em português, inglês e espanhol foram levados em consideração.

Os critérios de exclusão foram estabelecidos para descartar estudos que não correspondessem ao objetivo da pesquisa. Estudos que abordam apenas o Ensino Fundamental, Médio ou Superior, sem conexão com a Educação Infantil, foram descartados. Da mesma maneira, foram excluídos textos que tratam a diversidade de maneira genérica, sem uma conexão clara com as dimensões cultural ou religiosa, especialmente aqueles que se concentram apenas em marcadores como classe social, gênero ou deficiência, a menos que estivessem alinhados com a proposta do estudo.

Também foram descartados materiais que abordassem apenas aspectos filosóficos ou dogmáticos, sem aplicação pedagógica prática, além de publicações que adotassem uma perspectiva confessional proselitista, sem espaço para o diálogo inter-religioso ou respeito ao princípio da laicidade. Por fim, textos que não ofereciam acesso completo, apresentavam problemas de tradução ou continham lacunas significativas de dados foram excluídos, pois comprometiam a análise crítica e sistemática proposta pelo estudo.

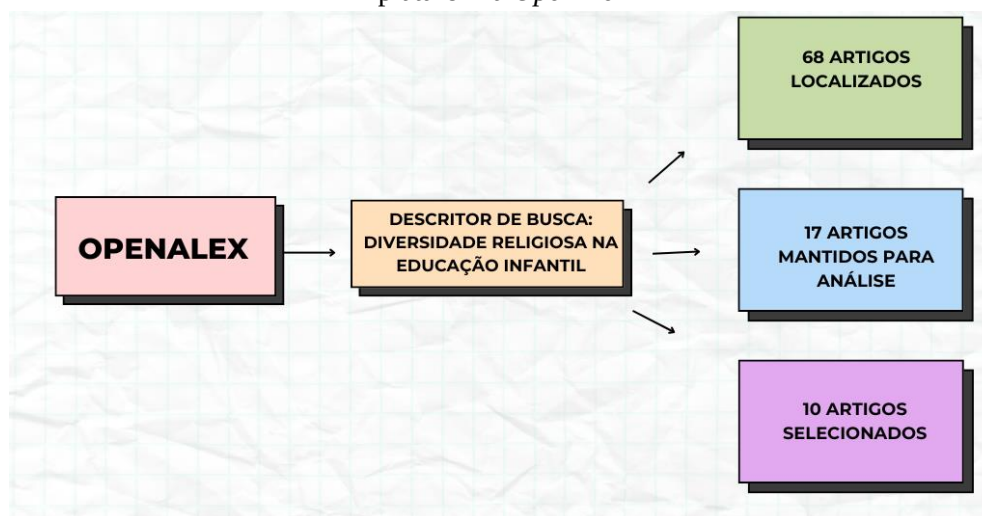
A utilização cuidadosa desses critérios possibilitou a criação de um acervo analítico consistente, que abrange diversas perspectivas teóricas e práticas a respeito da diversidade cultural e religiosa na infância. Nesse processo, também se buscou levar em conta as influências culturais e religiosas das famílias, pois elas são a base fundamental para a formação das crianças e têm um impacto direto na construção de significados, valores e práticas diárias. Portanto, é essencial entender as particularidades do contexto da Educação Infantil, reconhecendo a variedade das configurações familiares e suas expressões culturais e religiosas.

Inicialmente as pesquisas foram conduzidas na plataforma *OpenAlex* utilizando a seguinte descrição: “Diversidade religiosa na Educação Infantil”. A busca e a seleção dos

materiais ocorreram em duas fases diferentes. Na primeira fase, foi realizada uma pesquisa inicial das produções acessíveis na plataforma, empregando o descritor citado. Nesta fase, 68 trabalhos científicos foram identificados. No entanto, após a leitura dos resumos e a confirmação da disponibilidade dos textos completos, constatou-se que vários dos trabalhos não abordavam diretamente o tema proposto ou não estavam integralmente acessíveis. Assim, foram preservados 17 artigos que, inicialmente, tinham alguma conexão com o assunto e estavam acessíveis para uma análise completa.

Na segunda fase, realizou-se uma análise minuciosa do conteúdo dos 17 artigos selecionados, com o objetivo de identificar aqueles que continham abordagens diretamente ligadas à diversidade religiosa no âmbito da Educação Infantil. Levou-se em conta a clareza do propósito do estudo, a consistência com o tema central da pesquisa e a relevância dos resultados expostos. Após essa avaliação, foram escolhidos 10 artigos que demonstraram maior consonância com os propósitos desta pesquisa (Figura 1).

Figura 1 - Fluxograma explicativo e informativo a respeito da busca pelos estudos na plataforma *OpenAlex*



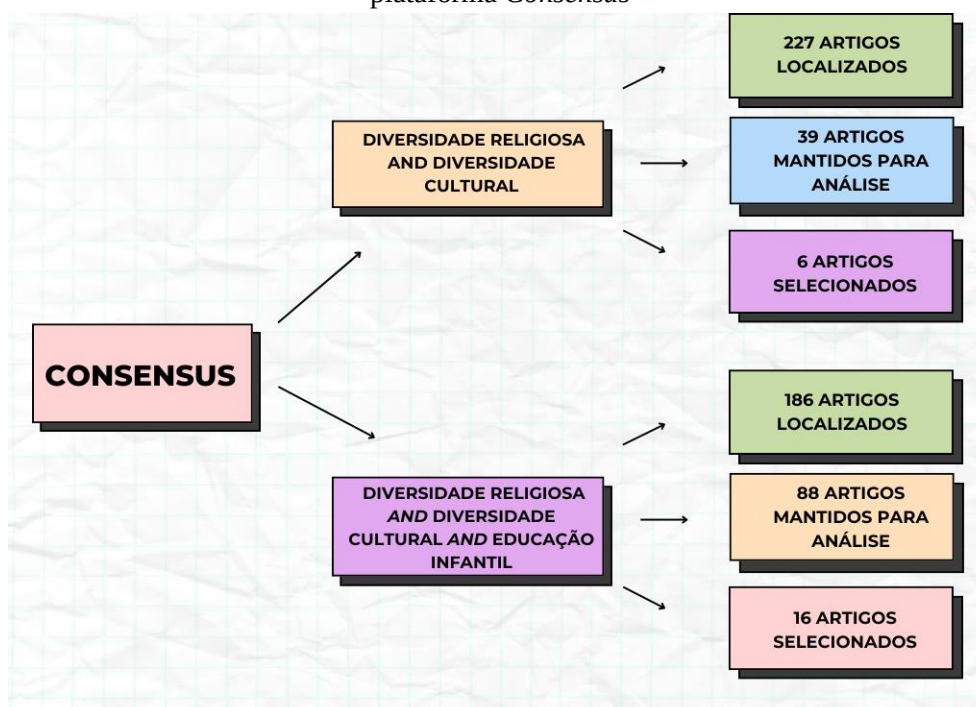
Fonte: Figura elaborada pela autora (2025).

Além disso, foram feitas buscas por materiais científicos na plataforma *Consensus* para expandir a coleta de estudos significativos sobre a diversidade cultural religiosa e seu contexto educacional. Para isso, empregaram-se dois descritores principais nas estratégias de busca. O primeiro tema foi “Diversidade religiosa *and* diversidade cultural”, que levou à identificação de 227 artigos. Após a leitura dos títulos e resumos, 39 artigos foram selecionados para uma análise mais detalhada. Dentre esses, somente

seis (6) artigos foram escolhidos por estarem diretamente relacionados aos objetivos do estudo e por atenderem aos critérios de relevância e aderência temática.

O segundo descritor aplicado foi “Diversidade religiosa *and* diversidade cultural *and* Educação Infantil”. A pesquisa com esse conjunto de termos resultou na localização de 186 artigos. Após a triagem e leitura inicial, 88 artigos foram selecionados para a análise de conteúdo. Dentre esses, 16 artigos foram considerados apropriados e escolhidos para integrar a revisão, uma vez que tratam diretamente da diversidade religiosa em relação à Educação Infantil e/ou elementos culturais (Figura 2).

Figura 2 - Fluxograma explicativo e informativo a respeito da busca pelos estudos na plataforma *Consensus*



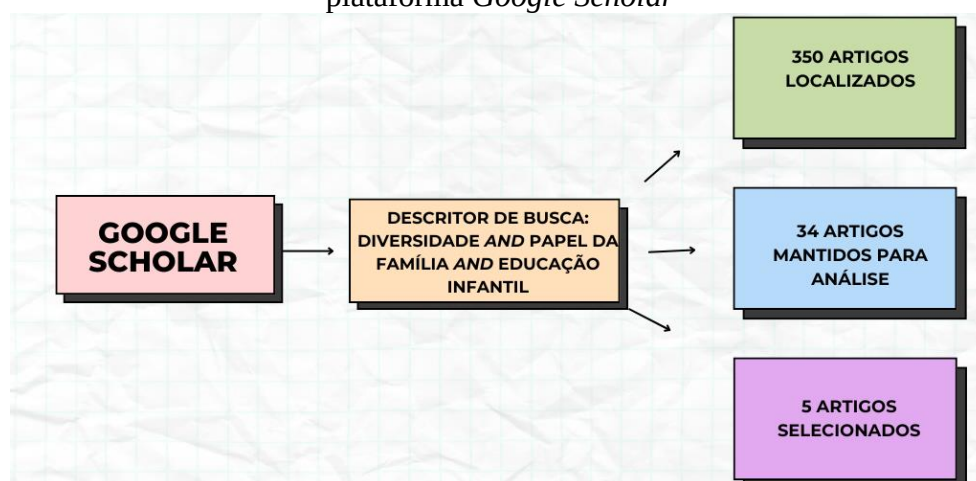
Fonte: Figura elaborada pela autora (2025).

A execução dessas pesquisas na plataforma *Consensus* auxiliou na expansão do corpus teórico, oferecendo uma coleta mais completa e aprimorada. A seleção final resultou em 22 artigos escolhidos a partir da *Consensus*.

A busca por estudos científicos também foi realizada na plataforma *Google Scholar*, com o objetivo de ampliar a coleta de pesquisas relevantes acerca da diversidade cultural e religiosa na Educação Infantil, enfocando o papel e a contribuição da família no desenvolvimento das crianças.

Para isso, utilizaram-se os seguintes descritores principais nas estratégias de busca: “Diversidade *and* Papel da família *and* Educação Infantil”. A pesquisa levou à identificação de 350 estudos. Após a leitura dos títulos e resumos, 34 pesquisas foram escolhidas para uma avaliação mais aprofundada (Figura 3).

Figura 3 - Fluxograma explicativo e informativo a respeito da busca pelos estudos na plataforma *Google Scholar*



Fonte: Figura elaborada pela autora (2025).

Desta plataforma apenas seis (6) artigos foram selecionados por estarem diretamente ligados aos objetivos da pesquisa e atenderem aos critérios de relevância e aderência temática.

2. Resultados

Os artigos selecionados na Plataforma *OpenAlex* foram organizados no Quadro 1, no qual constam informações como o nome dos autores, o título do artigo, o ano de publicação, o periódico em que o trabalho foi publicado e um código de identificação (de E1 a E10), utilizado como referência ao longo desta revisão.

Tabela 1 - Artigos que compõem a revisão de literatura oriundos da Plataforma *OpenAlex*

AUTORES	TÍTULO	ANO	PERIÓDICO	CÓD
FERRAZ, J. C.; ROSÁRIO, A. do.; TRABACH, M.	Diversidade Religiosa e o Ensino Religioso no CMEI Professora Leila Theodoro	2019	Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões - UNITAS	E1



ULRICH, C. B.; GRASSELLI, M. R. de A.	Cuidar, brincar e educar na educação infantil: educação para a paz - aprender a respeitar a diversidade	2019	Caminhos- Revista de Ciências da Religião	E2
SANTOS, S. M. A. V. S. <i>et al</i>	As interfaces do ensino religioso na educação infantil: desafios e oportunidades	2023	Revista Foco	E3
SANTOS, S. M. A. V. S. <i>et al</i>	Desafios do ensino religioso na educação infantil: reflexão sobre a formação e a prática do educador	2023	Revista Foco	E4
BLANK, G.	A necessidade de abordagem da cultura Afro-Brasileira na literatura infantil nas escolas brasileira a fim de combater o preconceito religioso	2023	Revista Contemporânea	E5
NASCIMENTO, R. N. A.; ARAÚJO, W. B. de.	Aprendizados na umbanda: saberes multiculturais e sociabilidades religiosas do “ser criança”	2023	EcooS – Revista Científica	E6
CUNHA, M. R. <i>et al</i>	As interfaces do ensino religioso na educação infantil: desafios e oportunidades	2024	Revista Caderno Pedagógico	E7
NARCISO, R. <i>et al</i>	Educação para a paz: cuidar, educar e brincar	2024	Contribuciones a Las Ciencias Sociales	E8
BITTENCOURT, A. B.; ARDUINI, G. R.	Lugar de criança pequena: a laicidade e a educação infantil em tempos de negacionismo	2024	Debates do NER	E9
OLIVEIRA, J. D. R. de.	Educação infantil, ciências das religiões e cultura infantil: o contexto das festas culturais da Rede Municipal de ensino de Vila Velha (ES)	2025	Revista Contemporânea	E10

Fonte: Tabela elaborada pela autora (2025).

Nota-se que uma parte considerável das produções selecionadas provém de pesquisas realizadas por mestrandos e doutorandos e, em certos casos, com a inclusão de graduandos, o que restringe seu *peso* científico como fundamento teórico central da presente pesquisa. Ademais, a autoria coletiva em excesso em certos artigos, com um grande número de assinantes, diminui a contribuição intelectual individual e a consistência teórico-metodológica das pesquisas, enfatizando a necessidade de cuidado ao utilizá-los como referência principal. Nesse contexto, esses estudos não são utilizados como fundamento teórico, mas como evidências de pesquisas preliminares e do crescente interesse acadêmico no assunto.



Mesmo assim, decidiu-se manter esses artigos na revisão de literatura, levando em conta que novas buscas sistemáticas foram conduzidas e mostraram uma significativa falta de publicações consolidadas que abordem, de maneira integrada, a complexidade dos aspectos discutidos neste estudo.

Ao analisar a área de concentração, observa-se que os dez artigos (E1 a E10) selecionados na revisão estão distribuídos entre duas áreas principais: Educação e Ciências das Religiões. Dentre eles, quatro artigos estão vinculados à área da Educação, enquanto seis estão relacionados à área de Ciências das Religiões, o que corresponde a 40% e 60% da amostra, respectivamente.

Essa predominância de estudos vinculados à área de Ciências das Religiões indica uma forte presença de reflexões sobre diversidade religiosa oriundas de campos específicos do conhecimento religioso, o que pode sugerir uma abordagem mais aprofundada sobre aspectos teológicos, filosóficos e históricos da temática. Por outro lado, a presença significativa da área da Educação (40%) demonstra que a temática também está sendo discutida dentro dos contextos pedagógicos e escolares, com foco nas práticas educativas, no currículo e na formação docente.

A distribuição observada reforça a natureza interdisciplinar do tema da diversidade religiosa na Educação Infantil, envolvendo tanto aspectos pedagógicos quanto epistemológicos e socioculturais. Essa articulação entre diferentes áreas do conhecimento enriquece a compreensão do fenômeno e amplia as possibilidades de abordagem no campo educacional, especialmente no que se refere ao respeito à pluralidade religiosa no ambiente escolar.

Os artigos selecionados a partir da plataforma *Consensus* também serão analisados de forma sistematizada, seguindo o mesmo procedimento adotado para os artigos encontrados na *OpenAlex*. Para fins de organização e uniformidade na codificação, esses artigos serão identificados com códigos iniciando em E11 e finalizando em E32, dando continuidade à sequência já estabelecida (de E1 a E10) para os artigos previamente selecionados na plataforma *OpenAlex*. Essa padronização visa facilitar a referência cruzada ao longo do texto, bem como garantir clareza na apresentação dos resultados e discussões.

Os artigos selecionados nesta etapa também foram organizados. Assim, o Quadro 2 apresenta dados como o nome dos autores, o título do artigo, o propósito do estudo, o



ano de publicação, o periódico em que o trabalho foi publicado e um código de identificação (de E11 a E32), usado como referência ao longo desta revisão.

Tabela 2 - Artigos que compõem a revisão de literatura oriundos da Plataforma *Consensus*

AUTORES	TÍTULO	ANO	PERIÓDICO	CÓD.
KHASKHELI, K.	Incorporating Diversity and Inclusion in Early Childhood Education	2021	Journal of Education Review Provision	E11
WAHIDAH, F; MARISTYAWATI, D.	Model of Multicultural Education In Religion as a Strengthening Strategy, The Character of Tolerance in Early Childhood	2023	FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman	E12
AHMAD MUZAKKIR, A; MUHAMMAD, S.	Internalization Strategy of Religious and Moral Values for Early Childhood	2024	Bestari: Jurnal Studi Pendidikan Islam Учредители: IAID Ciamis, Jawa Barat	E13
SULASTRI, S.	The Teaching Model on Socio-Cultural Diversity: Learning From Indonesian International Kindergarten	2018	Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan	E14
XU, M.	Migration, Religion and Early Childhood Education	2022	Journal of Dharma	E15
SARI, M. et al.	Social and Religious Development in Early Childhood; Important Implications in Education	2023	Golden Age: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini	E16
KUSUMAWATI, M; HASANAH, N, I.	Cultivating Moral Values and Diversity for Early Childhood: A Contextual Approach of Multicultural Education	2024	Mu'adalah: Jurnal Studi Gender dan Anak	E17
ARIZANDY, A.	Inclusive-Dialogic Religious Education: A Model for Cultivating Multi-Religious Character in Early Childhood Education (ECE)	2019	Advances in Social Science, Education and Humanities Research	E18
SAFITA, M; SURYANA, D.	The Importance of Multicultural Education in Early Childhood Education Programs	2021	Advances in Social Science, Education and Humanities Research	E19
PUSPITASARI, R, N; SORAYA, S. Z.	Building Multicultural Personality Through Religious Moderation In Early Childhood Education: Case Study in Ponorogo	2024	Jurnal Obsesi: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini	E20



KNOBLAUCH, C.	Cultural and Religious Diversity in Early Childhood Education Implications of Socialization and Education for the Geographies of Childhood	2023	Religions	E21
FILASOFA, L, M, K, PRAYOGO, A; KHASANAH, F.	Demystifying Religious Tolerance Practices at an Indonesian Early Childhood Education Context: Responding to Diversity	2021	Al-Athfal: Jurnal Pendidikan Anak	E22
XIA, N.	Cultural Diversity and Early Education - A Comparison of Educational Approaches in Different Cultural Contexts	2024	Transactions on Social Science, Education and Humanities Research	E23
MUSWEWESHIRI, O.	The impacts of culture and religious diversity on Early Childhood Development (ECD) learners a case of primary schools in Mudzi District of Mashonaland East Province, Zimbabwe	2024	Journal of Contemporary Society & Education	E24
SURI, D.	Teacher's Strategy for Implementing Multiculturalism Education Based on Local Cultural Values and Character Building for Early Childhood Education	2021	Journal of Ethnic and Cultural Studies	E25
PAMUJI, Z. et al.	Implementation of Religious Culture to Develop Children's Character in Early Childhood Education	2024	Jurnal Pendidikan Usia Dini	E26
WIDIYAWATI, R.	Addressing Diversity Through Religious Education in The Early Childhood Education Curriculum (Case Studies in Early Childhood Institutions)	2023	Scientia: Social Sciences & Humanities	E27
LESTARI, D, P.	Introducing Religious Moderation through Local Wisdom for Early Childhood	2024	Jurnal Pendidikan Islam	E28
DOMINGUEZ, C, Q. et al.	Educating for Diversity: Intercultural and Inter-Religious Sensitivity in Early Childhood and Primary School Teachers in Training at the University of Barcelona	2025	Religions	E29



BAUMFIELD, V, M.; CUSH, D, A.	Religious education and identity formation: encountering religious and cultural diversity	2017	British Journal of Religious Education	E30
ROSENBERG, A, R.	Social studies in early childhood education and care: A scoping review focusing on diversity	2020	Contemporary Issues in Early Childhood	E31
IVERSEN, R, L.	The convivial concealment of religion: Navigating religious diversity during meals in early childhood education – A Norwegian case	2023	British Journal of Religious Education	E32

Fonte: Tabela elaborada pela autora (2025).

Ao analisar a distribuição das áreas de concentração dos periódicos científicos estrangeiros utilizados na presente investigação, especialmente os artigos codificados de E11 a E32, observa-se uma predominância significativa da área da Educação, que corresponde a 39% do total de 22 artigos analisados. Em segundo lugar, destaca-se a área de Ciências das Religiões e Teologia, que concentra 35% dos periódicos analisados. Essa expressiva presença evidencia o interesse de pesquisadores internacionais por abordagens epistemológicas e teóricas voltadas à compreensão da religião como fenômeno cultural, simbólico e socialmente situado.

A área de Ciências Sociais e Humanas aparece com 22% dos artigos, refletindo um olhar voltado às dimensões sociológicas, antropológicas e culturais das práticas religiosas e suas implicações no campo educacional. Embora em menor proporção, esses estudos são fundamentais para uma leitura ampliada da diversidade religiosa, considerando as interações sociais, os processos de identidade e pertencimento e as dinâmicas de poder que atravessam a experiência religiosa nos contextos escolares.

Por fim, observa-se uma baixa incidência de artigos com enfoque específico nas questões de Gênero e Criança, representando apenas 4% da amostra. A presença de um único artigo nesta área sugere uma lacuna importante nas publicações estrangeiras que tratam da articulação entre diversidade religiosa, infância e identidade de gênero. Tal ausência revela a necessidade de novos estudos que abordem essas intersecções, considerando que a construção de identidades religiosas na infância ocorre de forma imbricada com outras dimensões sociais, como o gênero, a etnia e a classe social. Essa lacuna aponta para um campo promissor de investigação acadêmica, especialmente no



que se refere à formação docente para o trabalho com temas sensíveis e interseccionais no cotidiano escolar.

O Quadro 3 apresenta as pesquisas selecionadas na plataforma *Google Scholar*, incluindo detalhes como nome dos autores, título do artigo, ano de publicação, periódico ou instituição onde o trabalho foi publicado e um código de identificação (de E33 a E37), usado como referência ao longo desta revisão.

Tabela 3 - Estudos que compõem a revisão de literatura oriundos da Plataforma *Google Scholar*

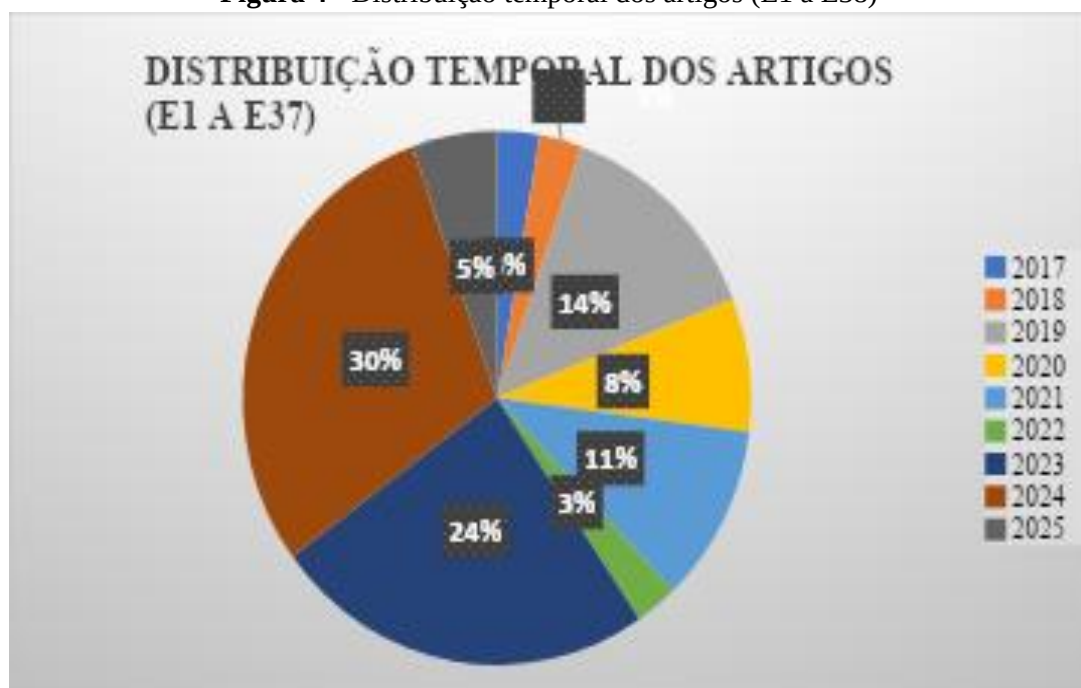
AUTORES	TÍTULO	ANO	PERIÓDICO	CÓD.
SANTOS, A. N. S. dos. <i>et al</i>	“Laços Educacionais”: a família como construtora de laços para um ensino “sem preço” e uma educação transformadora	2024	Revista Caderno Pedagógico	E33
COSTA, E. L.; SOUZA, J. R. S.	Família e escola: as contribuições da participação dos responsáveis na Educação Infantil	2019	Revista Khora	E34
RODRIGUES, J. da S. B,	Construção da identidade e autonomia na Educação Infantil mediada pela escola e a família	2020	Revista RENOVE	E35
RODRIGUES, P. R. E.; GOMES, C.	Educação inclusiva: refletindo sobre a relação escola-família	2020	Brazilian Journal of Development	E36
ARAÚJO, L. A. de.; CORDEIRO, A. P.; GIROTO, C. R. M.	Um encontro com a diversidade na Educação Infantil por meio do projeto “simplesmente diferente” sob a perspectiva do professor, da criança e da família	2019	RIAEE – Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação	E37

Fonte: Tabela elaborada pela autora (2025).

A análise dos estudos (E33 a E38) indica que todos se concentram no campo da Educação, que corresponde a 100% da amostra (cinco trabalhos). Esse resultado sugere que a produção analisada tem uma forte presença no âmbito educacional, evidenciando o interesse acadêmico em abordar o assunto sob perspectivas pedagógicas e institucionais. Diante dos dados apresentados até este ponto, tem-se o mapeamento dos artigos selecionados (E1 a E37).

A Figura 4 apresenta a distribuição temporal dos estudos (E1 a E37), que representa os 37 artigos selecionados para a pesquisa (provenientes das plataformas *OpenAlex*, *Consensus* e *Google Scholar*).

Figura 4 - Distribuição temporal dos artigos (E1 a E38)



Fonte: Figura elaborada pela autora (2025).

A análise da distribuição temporal dos artigos, apresentada no gráfico, revela uma trajetória marcada por um crescimento expressivo a partir de 2019. Enquanto nos anos de 2017 e 2018 foram identificados apenas um artigo em cada período, a partir de 2019 observa-se uma elevação significativa, com cinco publicações, seguida de certa estabilidade em 2020 (três artigos), 2020 (três artigos) e 2021 (quatro artigos).

Embora em 2022 tenha ocorrido uma queda pontual, com apenas um artigo publicado sobre a temática e considerando os critérios de inclusão desta pesquisa, o cenário rapidamente se reverte em 2023 (nove artigos), quando o número de produções alcança novamente, culminando em 2024 com o maior volume da série (onze artigos), sobre o tema proposto até o momento. Em 2025, durante esta revisão, foram identificados dois artigos, o que sinaliza a manutenção do interesse na temática. Esse aumento significativo evidencia a atualidade e a importância crescente do assunto nos periódicos científicos.

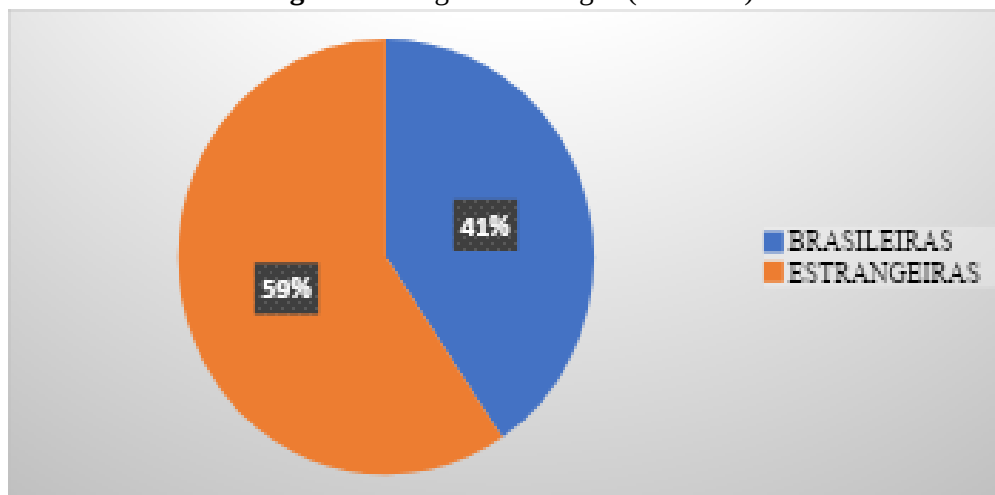
A análise da distribuição temporal das publicações evidencia que este estudo se insere em um campo de investigação em clara expansão, marcado pelo crescente interesse da comunidade científica, tanto no cenário nacional quanto internacional. O aumento expressivo das produções nos últimos anos, em especial em 2023 e 2024, revela não

apenas o avanço do debate acadêmico, mas também a urgência em compreender e enfrentar os desafios impostos pela diversidade religiosa no espaço escolar.

Nesse movimento, a literatura aponta que a escola não pode ser entendida de forma isolada: a participação da família constitui um eixo estruturante do processo educativo. Ao transmitir valores de respeito, tolerância e diálogo desde a infância, a família contribui diretamente para a formação de atitudes mais abertas e inclusivas, que encontram continuidade e ressonância nas práticas pedagógicas escolares. Essa articulação entre escola e família amplia as possibilidades de construção de ambientes de aprendizagem mais conscientes, acolhedores e capazes de promover uma convivência marcada pela valorização da diversidade e pelo fortalecimento do tecido social.

Percebe-se que, dos 37 manuscritos analisados, 15 são de origem brasileira e 22 de origem estrangeira (Figura 5). Em relação à metodologia adotada, observa-se que 24 desses estudos utilizaram abordagens empíricas, como estudos de caso ou pesquisas de campo, enquanto 13 se basearam em revisão bibliográfica (Figura 6).

Figura 5 - Origem dos artigos (E1 a E37)

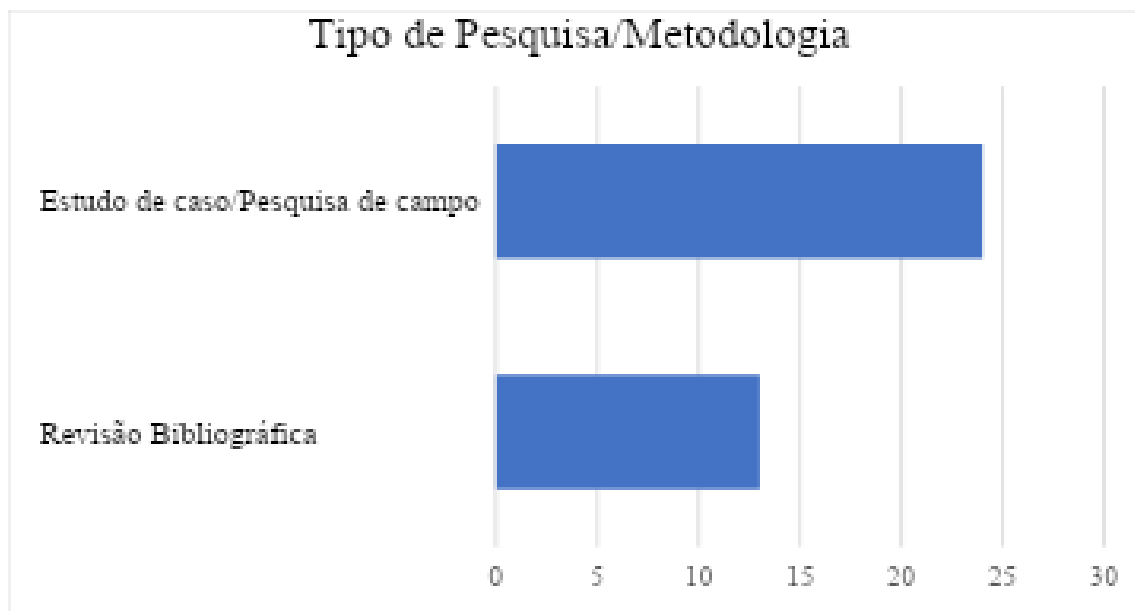


Fonte: Figura elaborada pela autora (2025).

Nota-se uma forte presença de publicações internacionais, o que aponta para a influência e a relevância da produção científica estrangeira no campo analisado. Ainda que os dados não especifiquem diretamente quais metodologias foram utilizadas por cada grupo (brasileiros ou estrangeiros), é possível inferir que a maioria dos estudos empíricos se concentra nos artigos internacionais. Isso pode estar relacionado a uma maior disponibilidade de recursos, infraestrutura e tradição de pesquisa aplicada em contextos externos. Por outro lado, os artigos brasileiros, em menor número, podem estar voltados

à fundamentação teórica, em razão de limitações estruturais para a realização de pesquisas de campo mais amplas.

Figura 6 - Tipo de pesquisa/metodologia dos artigos (E1 a E37)



Fonte: Figura elaborada pela autora (2025).

Essa predominância de estudos aplicados, representando cerca de 64% do total, indica uma ênfase significativa na produção de conhecimento a partir de dados concretos e observações diretas da realidade, evidenciando o interesse em compreender fenômenos por meio da experiência prática e contextualizada.

Por outro lado, a menor proporção de revisões bibliográficas, com 36% dos artigos, sugere que há menos foco na sistematização teórica e na consolidação do conhecimento já existente na literatura. Apesar disso, tais revisões ainda podem desempenhar um papel fundamental ao fornecerem a base necessária para a sustentação das pesquisas empíricas.

Dessa forma, a análise revela um panorama em que a prática investigativa se sobressai em relação à teoria, com destaque para a contribuição estrangeira nesse processo. Contudo, ressalta-se a importância de fortalecer tanto a produção empírica nacional quanto o desenvolvimento de revisões teóricas mais aprofundadas, de modo a enriquecer o debate acadêmico e promover uma ciência mais equilibrada entre prática e teoria.



3. Categorização dos estudos (E1 a E37)

A partir da análise dos artigos selecionados, foi possível agrupá-los em categorias temáticas, construídas com base nos objetivos centrais e enfoques principais de cada pesquisa. Essa categorização favorece a compreensão das diferentes perspectivas adotadas pelos autores e evidencia os caminhos teóricos e metodológicos mais recorrentes nas discussões sobre diversidade cultural e religiosa na Educação Infantil. Portanto, no Quadro 4, são apresentadas as categorias definidas, acompanhadas dos respectivos artigos que as compõem.

Tabela 4 - Apresentação das categorias definidas, acompanhadas dos respectivos artigos (código) que as compõem

CATEGORIAS	ARTIGOS/ESTUDOS
<i>Diversidade religiosa na Educação Infantil</i>	E1, E3, E4, E8, E10, E18, E22, E2, E30
<i>Educação para a Paz, Valores e Cidadania</i>	E2, E6, E9, E13, E16, E20, E28
<i>Multiculturalismo e Diversidade Cultural</i>	E5, E12, E14, E17, E19, E23, E25, E26
<i>Inclusão de Grupos Específicos, Migração e Minorias</i>	E11, E15, E24, E29, E31
<i>Formação Docente e Práticas Interculturais</i>	E7, E21, E32
<i>Família, Escola e Educação Infantil: Parcerias, Desafios e Perspectivas Inclusivas</i>	E33, E34, E35, E36, E37

Fonte: Tabela elaborada pela autora (2025).

Para tanto, a seguir tem-se uma síntese de cada categoria.

3.1. Diversidade religiosa na educação infantil: entre reconhecimento, tensões e limites da prática pedagógica

Os trabalhos reunidos nesta categoria demonstram que a pluralidade religiosa marca o cotidiano da Educação Infantil, mesmo quando o Ensino Religioso não integra formalmente o currículo dessa etapa. Observa-se consenso entre os documentos ao apontar que as crianças chegam à escola com repertórios culturais e religiosos forjados em seus ambientes familiares, o que corrobora a visão de que os processos educativos extrapolam o espaço escolar e se articulam a diversos contextos de socialização, em consonância com a abordagem ecológica de Bronfenbrenner (2012, p. 175).

No âmbito normativo, os estudos (E1, E3, E8, E22) coincidem ao afirmar que o tratamento da diversidade religiosa deve ser ético, não confessional e pautado no diálogo, em observância ao princípio da laicidade, conforme também levantam Bittencourt e



Arduini (2025, p. 25). Nesse sentido, o manuscrito E18 sobressai ao apresentar um modelo educativo inclusivo e dialógico para a educação religiosa, centrado no reconhecimento da pluralidade, no diálogo intercultural e na formação ética infantil, aproximando-se das propostas da educação multicultural (Banks; Banks, 1995, p. 522).

Entretanto, ao examinar o campo das práticas pedagógicas, emergem tensões e divergências relevantes. Pesquisas (E2, E4, E10, E30) indicam que, apesar do discurso que valoriza a diversidade, persistem ações focalizadas em tradições cristãs, especialmente em eventos escolares e nas rotinas da instituição. Essa recorrência sinaliza uma assimetria no reconhecimento das diferentes tradições religiosas que, conforme Silva (2018, p. 88), pode ser interpretada como resultado das relações de poder que atravessam a construção das identidades e das diferenças no ambiente escolar. Assim, a diversidade religiosa tende a ser incorporada de forma parcial, seletiva ou, em certos casos, silenciada.

Outro aspecto comum observado nos manuscritos (E3, E4, E10) diz respeito à insuficiente formação docente para tratar do tema. A falta de capacitação específica leva os docentes a adotarem abordagens improvisadas, muitas vezes norteadas por suas convicções pessoais, o que prejudica o desenvolvimento de práticas inclusivas e sistematizadas. Embora pesquisas como E18 e E22 sinalizem alternativas pedagógicas inovadoras, tais iniciativas surgem de maneira isolada, demonstrando que ainda não se estabeleceram como práticas consolidadas no campo.

Ademais, a revisão dos estudos evidencia lacunas significativas no que concerne à problematização dos conflitos. Apesar de os trabalhos reconhecerem a relevância da valorização da diversidade religiosa, são raros os que examinam em profundidade situações concretas de tensão no cotidiano escolar, tais como conflitos entre valores familiares e diretrizes institucionais ou episódios de intolerância religiosa. Essa falta indica uma inclinação para uma abordagem normativa do tema, na qual a diversidade é apresentada como um valor consensual, sem a necessária reflexão sobre seus limites e desafios.

Em determinados casos (E30), nota-se também a adoção de estratégias que neutralizam ou silenciam a dimensão religiosa, em que o assunto é evitado como meio de prevenir conflitos. Embora tal postura possa ser interpretada como uma tentativa de resguardar a laicidade, ela restringe as possibilidades de construção de uma educação



intercultural crítica, conforme defendem Candau (2012, p. 247) e Fleuri (2003, p. 213), ao cercear o reconhecimento explícito das diferenças e o avanço do diálogo.

Assim, apesar de pesquisas (E1, E8, E18, E22) apontarem que o reconhecimento da diversidade religiosa pode favorecer a formação de crianças mais respeitadas e a convivência em uma sociedade plural, a avaliação do conjunto demonstra que tais efeitos não ocorrem de forma automática. Eles exigem condições determinadas, como formação docente sólida, intencionalidade pedagógica e respaldo institucional.

Essa categoria, portanto, aponta para um campo em desenvolvimento, caracterizado por progressos no reconhecimento da diversidade religiosa na Educação Infantil, porém também por fragilidades na sua implementação. Persistem obstáculos ligados à superação de hegemonias religiosas, à abordagem de conflitos e à concretização da laicidade na rotina escolar. Mais do que apenas reconhecer a relevância da diversidade, os estudos examinados sugerem a urgência de aprofundar as condições concretas em que ela pode efetivamente sustentar práticas pedagógicas inclusivas.

3.2. Educação para a paz, valores e cidadania: potencial formativo e limites na Educação Infantil

Os trabalhos reunidos nesta categoria coincidem ao conceber a Educação para a Paz como uma dimensão constitutiva da Educação Infantil, que vai além da mera mediação de conflitos e se apresenta como um processo permanente de formação ética, social e cidadã. Em consonância com abordagens que defendem a educação enquanto prática de convivência democrática (Vasconcelos, 2025, p. 357), os textos destacam a promoção de valores como empatia, solidariedade, justiça e respeito às diferenças desde os primeiros anos de vida.

No *corpus* analisado, constata-se uma ampliação do conceito de Educação para a Paz, que deixa de abranger apenas práticas escolares formais para englobar também vivências comunitárias e culturais. O E6, ao tratar do projeto “Ser Criança” desenvolvido em um terreiro de Umbanda, demonstra que a formação para a paz pode surgir em distintos contextos educativos, questionando a centralidade da escola como único espaço legítimo de formação. Essa visão dialoga com perspectivas interculturais (Candau, 2014, p. 28), ao reconhecer a diversidade de saberes e práticas na constituição da experiência infantil.



Observa-se consenso nos estudos (E2, E9, E16) acerca da importância do protagonismo infantil, da escuta ativa e da participação coletiva como estratégias pedagógicas essenciais para a formação da cidadania. Esses aspectos relacionam-se também ao conceito de clima de sala de aula apresentado por Aslan (2023, p. 78), na medida em que espaços acolhedores e participativos propiciam o desenvolvimento de competências socioemocionais e fomentam relações mais democráticas.

Contudo, a comparação entre os estudos aponta para perspectivas distintas acerca da função da religiosidade na construção de valores. Enquanto determinado trabalho (E13) destaca a incorporação de valores ético-religiosos como eixo central da formação moral, outros (E2, E9) propõem enfoques mais laicos e universalistas, pautados em princípios éticos comuns. Tal discrepância evidencia uma tensão significativa na área: em que medida a educação em valores pode ou deve fundamentar-se em referências religiosas sem comprometer a laicidade e a inclusão? Esse tema continua pouco explorado na literatura, sinalizando uma lacuna teórica relevante.

Nos estudos E20 e E28, sobressai a introdução da noção de “moderação religiosa” como meio de fomentar a tolerância e de evitar posturas extremistas. Apesar do caráter potencialmente formador dessa proposta, surgem também dúvidas quanto aos seus limites, sobretudo no que tange à delimitação do que constituiria uma religiosidade “moderada” e aos perigos de padronização de certas manifestações religiosas em prejuízo de outras. Nesse contexto, a produção acadêmica ainda carece de estudos mais críticos acerca dos eventuais efeitos regulatórios dessas iniciativas.

Outro aspecto que merece ser salientado refere-se à conexão entre o discurso e a prática. Apesar de pesquisas indicarem que a promoção de valores favorece a formação de crianças mais predispostas ao diálogo e menos propensas à intolerância (E16, E20), existem poucas evidências empíricas robustas acerca de como tais efeitos se concretizam na rotina escolar. Ademais, faltam análises de casos concretos de conflito, preconceito ou exclusão, o que corrobora a tendência normativa já observada na literatura, em que a Educação para a Paz aparece mais como um ideal do que como uma prática marcada por desafios reais.

A presença da comunidade escolar surge também como um aspecto significativo nos manuscritos (E6, E9, E28), sobretudo no que tange à participação das famílias e de lideranças locais na elaboração de práticas pedagógicas. Essa visão aproxima-se de



autores que concebem a educação como um processo compartilhado (Bronfenbrenner, 2012, p. 162-163). Todavia, tal como verificado em outras categorias, a produção bibliográfica ainda dedica pouca atenção aos conflitos que podem resultar dessas interações, em especial quando existem discrepâncias de valores entre a escola e a família.

Mesmo havendo evidências de que a Educação para a Paz favorece a criação de espaços mais justos, solidários e inclusivos, a síntese das pesquisas mostra que esses resultados exigem condições determinadas, como intencionalidade pedagógica, formação adequada dos docentes e coerência institucional. Na ausência desses elementos, corre-se o risco de que essas práticas se limitem a iniciativas isoladas ou a discursos vagos, sem repercussão relevante na vivência das crianças.

Dessa forma, a Educação para a Paz na Educação Infantil configura-se como um campo promissor, porém ainda apresenta fragilidades tanto analíticas quanto empíricas. Mantêm-se lacunas na problematização dos conflitos, na avaliação crítica do papel da religiosidade e na apreensão das condições concretas que viabilizam práticas realmente transformadoras. Portanto, além de reconhecer sua relevância, a literatura aponta para a necessidade de investigar mais profundamente de que maneira e em quais contextos a Educação para a Paz pode, de fato, contribuir para a formação cidadã na infância.

3.3. Multiculturalismo e diversidade cultural: entre propostas curriculares e desafios de implementação na Educação Infantil

Os estudos agrupados nesta categoria assemelham-se ao sustentar que a diversidade cultural constitui um eixo estruturante da prática pedagógica na Educação Infantil. Em diálogo com a literatura sobre educação multicultural (Banks; Banks, 1995, p. 522), os trabalhos argumentam que o reconhecimento das variadas identidades culturais precisa permear o currículo de maneira transversal, ultrapassando iniciativas pontuais ou limitadas a celebrações específicas. Sob esse olhar, a criança é concebida como sujeito cultural, que elabora sua concepção de mundo por meio das interações com distintas linguagens, símbolos e tradições, conforme também apontam Kramer (2003, p. 25) e Oliveira (2011, p. 48).

Observa-se grande convergência entre as pesquisas (E12, E17, E19, E23) quanto à exigência de um currículo vivo, dinâmico e integrado, apto a incorporar a diversidade cultural como componente fundamental do processo educativo. Por outro lado, a comparação entre os estudos evidencia uma tensão persistente entre o discurso teórico e



a implementação pedagógica. Apesar de os autores defenderem uma perspectiva intercultural crítica, parte das investigações aponta que, na prática, a diversidade continua sendo tratada de maneira pontual, simbólica ou folclórica, o que restringe seu potencial formador. Tal crítica alinha-se às ponderações de Candau (2010, p. 207), que alerta para o perigo de uma abordagem rasa da diversidade, incapaz de enfrentar as desigualdades e as hierarquias culturais.

A literatura infantil surge como um dos principais instrumentos pedagógicos para abordar a diversidade cultural, destacando-se o manuscrito E5, que ressalta sua importância na valorização das culturas afro-brasileira e indígena. As pesquisas (E5, E25) apontam que as narrativas literárias têm potencial para desconstruir estereótipos e ampliar o repertório cultural infantil. Porém, identifica-se também uma carência de análises críticas desses materiais, sobretudo no que tange à qualidade das representações culturais e ao perigo de reproduzir estigmas, ainda que de maneira velada.

No âmbito das estratégias de ensino, os estudos (E14, E17, E26) descrevem práticas que englobam ensino por projetos, utilização de músicas e contos tradicionais e a participação das famílias na rotina escolar. O estudo E14, especificamente, destaca iniciativas internacionais que articulam diversidade cultural e procedimentos pedagógicos de maneira consistente, comprovando a possibilidade de elaborar propostas multiculturais compatíveis com o desenvolvimento infantil e com o envolvimento crítico das crianças. Contudo, essas práticas surgem de modo pontual, o que indica que sua expansão em larga escala enfrenta obstáculos tanto estruturais quanto na formação.

Outro aspecto de concordância diz respeito à interrelação entre diversidade cultural e o desenvolvimento na infância. Pesquisas (E19, E23) apontam que a convivência com variadas culturas promove a aquisição de habilidades como empatia, escuta, solidariedade e flexibilidade cognitiva. Essa conexão, apesar de recorrente, costuma ser apresentada com pouca problematização. Observa-se falta de evidências empíricas que comprovem de que maneira tais competências se desenvolvem efetivamente e sob quais condições pedagógicas isso acontece, o que acentua uma postura normativa na produção acadêmica.

Adicionalmente, estudos demonstram que o papel do professor enquanto mediador cultural é amplamente reconhecido (E12, E17), porém pouco abordado em toda a sua complexidade. A prática docente compreende não só a escolha de conteúdos e de



estratégias, como igualmente a mediação de conflitos, a problematização das desigualdades e o enfrentamento de preconceitos. Nessa perspectiva, Candau (2011, p. 54) colaboram ao salientar que a educação intercultural demanda uma atitude crítica frente às relações de poder que permeiam a produção das diferenças.

Dessa forma, essa categoria aponta progressos notáveis na afirmação do multiculturalismo como quadro teórico na Educação Infantil, ao mesmo tempo em que aponta obstáculos relevantes à sua implementação. Persistem lacunas na conexão entre teoria e prática, na avaliação crítica dos recursos pedagógicos e na apreensão das condições que viabilizam práticas interculturais eficazes. Portanto, as pesquisas sinalizam a necessidade de aprofundar não apenas o “porquê”, mas, sobretudo, o “como” integrar a diversidade cultural na rotina da Educação Infantil.

3.4. Inclusão de grupos específicos, migração e minorias: entre reconhecimento, desigualdades e reconfiguração institucional

Os trabalhos agrupados nesta categoria tratam da inclusão de grupos historicamente excluídos na Educação Infantil, tais como crianças migrantes, refugiadas, com deficiência ou integrantes de minorias religiosas e culturais. Observa-se concordância entre os manuscritos ao afirmar que essas infâncias passam por processos educativos marcados por desigualdades estruturais, nos quais as diferenças não apenas coexistem, como frequentemente conflitam com normas escolares orientadas pela padronização.

Os estudos (E11, E29, E31) mostram que o pertencimento étnico-cultural e religioso tem impacto relevante no desenvolvimento social, afetivo e cognitivo das crianças. Na ausência de reconhecimento ou valorização dessas dimensões no ambiente escolar, surgem consequências como silenciamento, sensação de não pertencimento e fragilidade emocional, prejudicando tanto a aprendizagem quanto a formação da identidade. Essa interpretação dialoga com as colocações de Silva (2009, p. 55), que evidencia como a produção das diferenças está ligada a relações de poder que determinam quais identidades são legitimadas ou excluídas no âmbito escolar.

No âmbito das práticas institucionais, os documentos evidenciam diversos entraves à inclusão. Dentre esses, sobressaem o preconceito institucional, as barreiras linguísticas, a falta de materiais pedagógicos apropriados e a insuficiência da formação docente para atender à diversidade (E11, E29). Tais elementos demonstram que a



inclusão, apesar de amplamente proclamada no plano discursivo, ainda encontra obstáculos concretos na sua realização, situação também verificada nas pesquisas sobre educação inclusiva e diversidade cultural em cenários internacionais.

O manuscrito E15, ao examinar a vivência de crianças refugiadas em contextos europeus, destaca uma tensão fundamental no campo: a ambivalência entre reconhecimento e assimilação. A manifestação de símbolos religiosos ou a afirmação da identidade das crianças pode ser vista tanto como uma forma legítima de pertencimento quanto como um desafio às normas institucionais, provocando respostas que variam entre acolhimento e restrição. Essa tensão torna visíveis os limites de modelos de inclusão que, apesar de se anunciarem acolhedores, funcionam segundo lógicas normativas propensas à uniformização cultural.

Além disso, surge no manuscrito E24 outro ponto de relevância, que realça a função das famílias e das comunidades religiosas como intermediárias entre os universos culturais das crianças e as práticas escolares. Essa visão estabelece diálogo com a perspectiva de Bronfenbrenner (2012, p. 92), ao identificar a influência de distintos sistemas de socialização no desenvolvimento infantil. Contudo, tal como verificado em outras categorias, a produção acadêmica ainda aborda de modo restrito os conflitos que podem surgir nessa relação, sobretudo quando existem discrepâncias entre os valores familiares e as expectativas institucionais.

Sob o enfoque teórico, os autores apontam em favor de uma abordagem intercultural crítica (E11, E24, E31), que ultrapasse a tolerância meramente passiva e estimule intervenções concretas voltadas à equidade. Tal posicionamento dialoga com as propostas de Candau (2012, p. 251) e Sekkel (2003, p. 24), ao sublinhar a urgência de enfrentar as desigualdades, reformular currículos e adotar práticas pedagógicas sensíveis às diferenças culturais. Contudo, a comparação entre estudos indica que, apesar do amplo reconhecimento dessas orientações, faltam evidências empíricas acerca de sua implementação efetiva e de seu impacto na rotina escolar.

Os manuscritos também mostram que práticas inclusivas eficazes (E29, E31) estão relacionadas ao reforço da autoestima infantil, ao maior envolvimento com o aprendizado e ao aprimoramento das relações interpessoais. Contudo, esses achados costumam ser expostos de maneira generalista, sem especificar as condições pedagógicas



e institucionais que os amparam, o que restringe a avaliação de sua possibilidade de reprodução.

Portanto, a categoria demonstra que a integração de grupos específicos na Educação Infantil configura-se como um campo que apresenta avanços conceituais relevantes, porém continua permeado por desafios estruturais e lacunas analíticas. Mantêm-se tensões entre reconhecimento e assimilação, fragilidades na formação de docentes e restrições na articulação entre escola, família e comunidade. Desse modo, as pesquisas apontam que a inclusão não deve ser vista apenas como um princípio normativo, mas como um processo complexo de reconfiguração institucional, o qual demanda alterações concretas nas práticas pedagógicas, nas políticas educacionais e nas concepções de infância e diversidade.

3.5. Formação docente e práticas interculturais: entre intencionalidade pedagógica e limites formativos

Os estudos dessa categoria coincidem ao ressaltar a função central do professor como articulador da diversidade cultural e religiosa na Educação Infantil. A avaliação dos manuscritos demonstra que a maneira pela qual a diversidade é tratada na rotina escolar está diretamente vinculada à formação inicial e contínua dos docentes, assim como às suas crenças, valores e trajetórias pessoais. Assim, a prática pedagógica não se apresenta neutra, mas sim permeada por posicionamentos culturais e ideológicos (Lima; Ribeiro; Valiengo, 2012, p. 68).

Observa-se convergência entre as pesquisas (E7, E21) quanto ao reconhecimento, por parte dos professores, da relevância de trabalhar a diversidade. Contudo, essa compreensão nem sempre se concretiza em práticas pedagógicas adequadas. Os documentos apontam que vários docentes relatam insegurança, obstáculos práticos e falta de preparo para tratar de temas como religiosidade, identidade étnico-cultural e as diferenças presentes nos contextos familiares. Ademais, a inexistência de diretrizes pedagógicas claras favorece abordagens superficiais ou o silenciamento de certas manifestações culturais no espaço escolar, restringindo o potencial formador da Educação Infantil no que se refere à diversidade.

Um dos principais eixos analíticos que emerge dos estudos refere-se à problematização da ideia de neutralidade docente. O manuscrito E32 evidencia que, mesmo quando buscam adotar uma postura neutra, professores podem reproduzir, ainda



que de forma não intencional, discursos hegemônicos que naturalizam determinados padrões culturais como universais. Essa constatação reforça a crítica à neutralidade como estratégia pedagógica, indicando que a ausência de posicionamento pode, na prática, contribuir para a manutenção de desigualdades e processos de exclusão.

Nesse sentido, a produção acadêmica evidencia a exigência de uma formação docente intercultural crítica, que compreenda não só o domínio dos conteúdos, mas igualmente a reflexão acerca da identidade do professor e de sua posição nas relações de poder. Essa abordagem aproxima-se de Junqueira (2018, p. 11), ao sustentar que a educação intercultural demanda uma atitude proativa frente às diferenças, alicerçada no diálogo, na problematização e no reconhecimento da alteridade.

Os manuscritos (E7, E21) igualmente revelam experiências formativas que sugerem caminhos para contornar essas limitações. Modalidades como formação em serviço, grupos de estudo, práticas colaborativas e interação com as comunidades escolares são indicadas como alternativas pertinentes ao fortalecimento da prática docente. Tais iniciativas favorecem a elaboração de uma ação pedagógica mais consciente, contextualizada e atenta às diversas infâncias existentes na escola.

A comparação dos estudos revela, porém, que essas iniciativas continuam ocorrendo de maneira esporádica, sem constituírem uma política sistemática de formação de professores. Ademais, há escassa reflexão acerca das condições institucionais essenciais para viabilizar tais práticas, como jornada de trabalho, suporte pedagógico e reconhecimento profissional. Essa insuficiência demonstra que a formação intercultural não deve ser entendida apenas como incumbência individual do docente, mas como um processo condicionado por políticas públicas e por apoio institucional.

Em suma, as pesquisas mostram que a formação de professores é fator determinante para a implementação de práticas interculturais na Educação Infantil. Contudo, mantêm-se obstáculos ligados à superação da concepção de neutralidade, à formação de uma postura crítica diante da diversidade e à implementação de políticas de formação coerentes. Dessa forma, além de reconhecer o papel do professor como mediador cultural, a literatura aponta para a urgência de investir em processos formativos que viabilizem práticas pedagógicas comprometidas com a equidade e o reconhecimento das diferenças.



3.6. Família, escola e educação infantil: parcerias, tensões e condições para práticas inclusivas

A análise integrada dos trabalhos desta categoria demonstra que a relação família–escola na Educação Infantil não atua como dimensão acessória, mas constitui um componente central do processo educativo. Observa-se concordância entre os textos ao afirmar que a interação entre esses dois ambientes influencia diretamente a aprendizagem, a socialização e a formação da identidade das crianças, em alinhamento com a perspectiva ecológica do desenvolvimento humano (Bronfenbrenner, 2012, p. 89).

Os trabalhos (E33, E34) apontam que o envolvimento efetivo das famílias fortalece a ação pedagógica, aumentando o engajamento das crianças e contribuindo para a formação de valores e laços sociais. Nesse sentido, a educação passa a ser vista como um processo compartilhado, que vai além da mera transmissão de conteúdos e se orienta à formação integral. Mas, a comparação entre casos evidencia que essa participação não se dá de modo uniforme, sendo marcada por desigualdades sociais, culturais e institucionais que condicionam as maneiras de engajamento familiar.

Quando essa conexão enfraquece, surgem tensões significativas. O manuscrito E34 mostra a sobrecarga atribuída à escola, que passa a desempenhar funções que deveriam ser divididas com a família, enquanto o E33 problematiza a tendência de mercantilização da educação, em que a relação entre família e escola se limita a uma lógica de prestação de serviços. Essa tensão revela que a parceria, embora largamente defendida, não está livre de contradições, podendo tanto reforçar práticas emancipadoras quanto perpetuar desigualdades.

No que tange à formação infantil, os estudos (E34, E35) traçam uma continuidade analítica ao apontar que a interação entre família e escola é essencial para o desenvolvimento da identidade e da autonomia. Enquanto E34 ressalta a importância da participação familiar na aprendizagem e na edificação de valores, E35 aprofunda a temática ao mostrar que essa articulação é determinante para a constituição subjetiva da criança enquanto sujeito social e crítico. Tal relação corrobora a noção de que os processos educativos não se separam das experiências vivenciadas nos distintos contextos de socialização.

A análise dos manuscritos revela, igualmente, discrepâncias referentes à implementação dessa parceria em cenários marcados pela diversidade. O estudo E37



descreve experiências exitosas de práticas dialógicas e colaborativas, nas quais a diversidade cultural e religiosa é reinterpretada como uma possibilidade de aprendizagem. Em contrapartida, o E36 indica que a falta de diálogo entre a escola e a família figura como um dos principais obstáculos à inclusão, evidenciando concepções restritivas de docentes sobre o que constitui família e o desconhecimento, por parte dos responsáveis, acerca do papel da escola.

Essa tensão evidencia um ponto pouco abordado na literatura: a cooperação entre família e escola não assegura, por si só, a inclusão. Sua eficácia está condicionada a fatores específicos, tais como abertura institucional, reconhecimento da pluralidade de arranjos familiares e criação de canais de comunicação eficazes.

Além disso, os estudos dessa categoria revelam uma lacuna significativa na análise dos conflitos presentes nessa relação. Apesar de a colaboração ser muitas vezes retratada como ideal, há escassa investigação sobre casos em que valores familiares colidem com normas institucionais, sobretudo em contextos de diversidade cultural e religiosa. Essa omissão alimenta uma postura normativa que tende a uniformizar uma relação que, na realidade, é caracterizada por negociações, confrontos e desigualdades de poder.

Em suma, os estudos indicam que a interação entre família e escola é peça-chave para a qualidade da Educação Infantil, podendo desempenhar distintas funções: favorecer aprendizagens e a transmissão de valores (E34), colaborar na formação da identidade e na aquisição de autonomia (E35), sustentar práticas de inclusão (E36) e reconhecer a diversidade (E37), ou ainda constituir-se em espaço de resistência às lógicas mercantilizadas da educação (E33). Contudo, sua eficácia está condicionada a fatores concretos que permanecem pouco investigados na literatura, em especial no que diz respeito à mediação de conflitos e à edificação de relações genuinamente dialógicas.

Dessa maneira, além de reconhecer o valor da parceria, as pesquisas examinadas apontam para a urgência de explorar de que modo essa colaboração pode ser estabelecida de maneira crítica, justa e atenta às diversas realidades familiares, contribuindo efetivamente para uma Educação Infantil inclusiva e socialmente engajada.



Considerações finais

A análise dos estudos E1 a E37 indica que a diversidade cultural e religiosa na Educação Infantil é um componente fundamental para a formação humana desde a infância. O mapeamento possibilitou a identificação de tendências teóricas, lacunas na formação e desafios institucionais, demonstrando que a diversidade permeia o currículo e as interações entre escola, crianças e famílias.

Os resultados sugerem que a interação com diversas crenças e identidades culturais promove o desenvolvimento de habilidades socioemocionais, como empatia, respeito e colaboração. No entanto, foram encontrados obstáculos à implementação de práticas inclusivas, como a falta de formação adequada para os professores, a falta de recursos pedagógicos e a insegurança em relação ao tema religioso.

Nota-se que a busca pela neutralidade pode levar à invisibilidade das diferenças, prejudicando o reconhecimento da identidade das crianças. Nesse cenário, a promoção da diversidade requer políticas públicas sólidas, capacitação contínua, forte vínculo entre família e escola e apoio institucional. Assim, é evidente que a colaboração entre família e escola não deve ser vista de maneira idealizada, mas como um processo relacional que exige mediação institucional, políticas de suporte e estratégias pedagógicas que incentivem o diálogo intercultural.

Em conclusão, o estudo demonstra que o mapeamento e a problematização realizados permitem destacar que a diversidade cultural e religiosa na Educação Infantil deve ser entendida como um princípio fundamental das práticas educativas, em vez de um assunto secundário. A escola precisa ser um ambiente culturalmente responsivo, que reconheça as diversas infâncias e fomente experiências de convivência democrática desde os primeiros anos de vida.

Referências bibliográficas

ARIZANDY, Aan. Inclusive-Dialogic Religious Education: A Model for Cultivating Multi-Religious Character in Early Childhood Education (ECE). *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 2019.

ASLAN, Nurcihan. Classroom Climate in Early Childhood Education: A Conceptual Framework for Effective Classroom Management. *Universitepark Bulletin*, v. 12, n. 2, 2023.



BANKS, James A.; BANKS, Cherry A. McGee (Orgs). *Handbook of Research on Multicultural Education*. New York: Macmillan, 1995.

BAUMFIELD, Vivienne Marie; CUSH, Denise Amelia. Religious education and identity formation: encountering religious and cultural diversity. *British Journal of Religious Education*, v. 39, n. 3, p. 231-233, 2017.

BITTENCOURT, Agueda Bernardete; ARDUINI, Guilherme Ramalho. Lugar de criança pequena: a laicidade e a educação infantil em tempos de negacionismo. *Debates do NER*, 2025.

BLANK, G. A necessidade de abordagem da cultura afro-brasileira na literatura infantil nas escolas brasileira a fim de combater o preconceito religioso. *Revista Contemporânea*, v. 3, n. 07, p. 7683-7704, 2023.

BRONFENBRENNER, U. *A ecologia do desenvolvimento humano: experimentos naturais e planejados*. Porto Alegre: Artmed, 1996.

CANDAU, V. M. F. Educação em direitos humanos e diferenças culturais: questões e perspectivas. *Revista Educação & Sociedade*, v. 33, n. 120, p. 725-741, 2012.

CHAO, Wan-Ling; CHU, Szu Yin; WANG, Ying-Wen; YANG, Tzu-Hui. Culturally Responsive Teaching Efficacy of Teachers at Inclusive Preschools in Taiwan. *Early Childhood Education Journal*, v. 53, p. 271–285, 2025.

COSTA, Emanuelle Lourenço; SOUZA, Jane Rose Silva. Família e escola: as contribuições da participação dos responsáveis na educação infantil. *Khóra: Revista Transdisciplinar*, v. 6, n. 7, 2019.

CUNHA, Matias Rebouças *et al.* As interfaces do ensino religioso na educação infantil: desafios e oportunidades. *Caderno Pedagógico*, v. 21, n. 3, p. e3308-e3308, 2024.

DE OLIVEIRA, Joana D.'arc Rodrigues. Educação infantil, ciências das religiões e cultura infantil: o contexto das festas culturais da rede municipal de ensino de Vila Velha (ES). *Revista Contemporânea*, v. 5, n. 2, p. e7428-e7428, 2025.

DOMÍNGUEZ, Carolina Q. *et al.* Educating for Diversity: Intercultural and Inter-Religious Sensitivity in Early Childhood and Primary School Teachers in Training at the University of Barcelona. *Religions*, v. 16, n. 2, p. 238, 2025.

FERRAZ, José Carlos; DO ROSÁRIO, Antonio; TRABACH, Marli. Diversidade religiosa e o ensino religioso no CMEI professora Leila Theodoro. *UNITAS-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 7, n. 1, p. 34-51, 2019.

FILASOFA, Lilif Muallifatul Khorida; PRAYOGO, Agus; KHASANAH, Felakhah. Demystifying religious tolerance practices at an indonesian early childhood education context: Responding to diversity. *Al-Athfal: Jurnal Pendidikan Anak*, v. 7, n. 1, p. 15-26, 2021.



FLEURI, R. M. *Educação intercultural: desafios e perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 2003.

GIL, A.C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas. 2011.

IVERSEN, Ragnhild Laird. The convivial concealment of religion: Navigating religious diversity during meals in early childhood education—A Norwegian case. *British Journal of Religious Education*, v. 45, n. 3, p. 263-276, 2023.

KHASKHELI, Kâmil. Incorporating Diversity and Inclusion in Early Childhood Education. *Journal of Education Review Provision*, v. 1, n. 3, p. 87-93, 2021.

KNOBLAUCH, Christoph. Cultural and religious diversity in early childhood education implications of socialization and education for the geographies of childhood. *Religions*, v. 14, n. 4, p. 555, 2023.

KRAMER, S. *A infância e sua singularidade: perspectivas históricas e pedagógicas*. Cadernos de Pesquisa, n. 118, p. 11-30, 2003.

KUSUMAWATI, Maulida; HASANAH, Nor Izzatil. Cultivating Moral Values and Diversity for Early Childhood: A Contextual Approach of Multicultural Education. *Muadalah, Jurnal Studi Gender dan Anak*, v. 12, n. 1, p. 27-38, 2024.

LESTARI, Dwi Puji; NOPIANA, Nopiana. Introducing Religious Moderation through Local Wisdom for Early Childhood. *Jurnal Pendidikan Islam*, v. 14, n. 2, p. 128-137, 2024.

MUSWEWESHIRI, Ottiliah. The impacts of culture and religious diversity on Early Childhood Development (ECD) learners a case of primary schools in Mudzi District of Mashonaland East Province, Zimbabwe. *Journal of Contemporary Society & Education (JCSE)*, v. 4, n. 1, p. 51-60, 2024.

MUZAKKIR, Ahmad; MUHAMMAD, Soleh. Internalization Strategy of Religious and Moral Values for Early Childhood. *Bestari: Jurnal Studi Pendidikan Islam Ученые: IAID Ciamis*, Jawa Barat, v. 21, n. 2, p. 118, 2024.

NARCISO, Rodi *et al.* Educação para a paz: cuidar, educar e brincar. *Contribuciones a las ciencias sociales*, v. 17, n. 1, p. 4740-4754, 2024.

NASCIMENTO, Robéria Nádia Araújo; ARAÚJO, Wagnês Barbosa de. Aprendizados na umbanda: saberes multiculturais e sociabilidades religiosas do “ser criança”. *Eccos Revista Científica*, n. 64, 2023.

OLIVEIRA, Z. M. R. *Educação Infantil: fundamentos e práticas*. São Paulo: Cortez, 2011.



PAMUJI, Zuri *et al.* Implementation of religious culture to develop children's character in early childhood education. *JPUD-Jurnal Pendidikan Usia Dini*, v. 18, n. 1, p. 81-98, 2024.

PARK, Mi-Hwa; DIMITROV, Dimiter M.; PARK, Do-Yong. Effects of background variables of early childhood teachers on their concerns about inclusion: The mediation role of confidence in teaching. *Journal of Research in Childhood Education*, v. 32, n. 2, p. 165-180, 2018.

PUSPITASARI, Ratna Nila; SORAYA, Siti Zazak. Building multicultural personality through religious moderation in early childhood education: a case study in Ponorogo. *Jurnal Obsesi: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, v. 8, n. 6, p. 1413-1426, 2024.

RODRIGUES, Jêime da Silva Brito. Construção da identidade e autonomia na educação infantil mediada pela escola e a família. *REN9VE-Revista Científica Campus XIX-UNEB*, v. 1, n. 1, p. 67-80, 2020.

ROSENBERG, Anette Ringen. Social studies in early childhood education and care: A scoping review focusing on diversity. *Contemporary Issues in Early Childhood*, v. 21, n. 4, p. 312-324, 2020.

SAFITA, Maiyida; SURYANA, Dadan. The importance of multicultural education in early childhood education programs. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 2021.

SANTOS, A. N. S. dos *et al.* “Laços Educacionais”: a família como construtora de laços para um ensino “sem preço” e uma educação transformadora. *Caderno Pedagógico*, v. 21, n. 9, p. e7411-e7411, 2024.

SANTOS, S. M. A. V *et al.* As interfaces do ensino religioso na educação infantil: desafios e oportunidades. *Revista Foco (Interdisciplinary Studies Journal)*, v. 16, n. 10, 2023.

SARI, Mutia *et al.* Social And Religious Development In Early Childhood; Important Implications In Education. *Golden Age: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, v. 7, n. 1, p. 137-148, 2023.

SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SLEETER, Christine E. Preparing white teachers for diverse students. In: COCHRAN-SMITH, Marilyn; FEIMAN-NEMSER, Sharon; MCINTYRE, Judith (Orgs.). *Handbook of Research in Teacher Education: Enduring Issues in Changing Contexts*. 3. ed. New York: Routledge, 2008.

SULASTRI, Sri. The teaching model on socio-cultural diversity: learning from indonesian international kindergarten. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, v. 26, n. 1, 2018.



SURI, Dharlinda; CHANDRA, Dharnita. Teacher's strategy for implementing multiculturalism education based on local cultural values and character building for early childhood education. *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, v. 8, n. 4, p. 271-285, 2021.

ULRICH, Claudete Beise; DE ALMEIDA GRASSELLI, Martinélia Rodrigues. Cuidar, brincar e educar na educação infantil: educação para a paz-aprender a respeitar a diversidade. *Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião*, v. 17, p. 492-507, 2019.

VASCONCELOS, E. de C. Diversidade religiosa e competências socioemocionais: uma discussão sob a perspectiva do DCRFor de Fortaleza/CE e demais autores da área. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 22, n. 3, p. 336-362, 2025.

WAHIDAH, Finadatul; MARISTYAWATI, Dewi. Model of Multicultural Education In Religion As A Strengthening Strategy The Character of Tolerance In Early Childhood. *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman*, v. 14, n. 1, p. 12-23, 2023.

WEGLARZ-WARD, Jenna. *et al.* Early childhood administrator perspectives about preschool inclusion: a qualitative interview study. *Early Childhood Education Journal*, 2019.

WIDIYAWATI, Riyana *et al.* Addressing Diversity Through Religious Education In The Early Childhood Education Curriculum (Case Studies in Early Childhood Institutions). *Scientia: Social Sciences & Humanities*, v. 2, n. 2, p. 137-142, 2023.

XIA, Ning. Cultural diversity and early education – A comparison of educational approaches in different cultural contexts. *Transactions on Social Science, Education and Humanities Research*, v. 11, p. 903–909, 2024.

XU, Mingbo. Migration, religion and early childhood education: Ednan Aslan (Ed.). *Journal of Dharma*, v. 47, n. 2, p. 240-244, 2022.

YANG, X. *et al.* Impact of Multicultural Pedagogy on Early Childhood Children Social Skills: A Systematic Review. *Proceedings of the 6th International Seminar on Psychology*, 2024.

YU, SeonYeong. Head Start teachers' attitudes and perceived competence toward inclusion. *Journal of Early Intervention*, v. 41, n. 1, mar. 2019.

Referências iconográficas

MENESES, M. V. C. *Apresentação das categorias definidas, acompanhadas dos respectivos artigos (código) que as compõem*. 2025. Tabela.

MENESES, M. V. C. *Artigos que compõem a revisão de literatura oriundos da Plataforma Consensus*. 2025. Tabela.



MENESES, M. V. C. *Artigos que compõem a revisão de literatura oriundos da Plataforma OpenAlex*. 2025. Tabela.

MENESES, M. V. C. *Distribuição temporal dos artigos (E1 a E38)*. 2025. Figura.

MENESES, M. V. C. *Estudos que compõem a revisão de literatura oriundos da Plataforma Google Scholar*. 2025. Tabela.

MENESES, M. V. C. *Fluxograma explicativo e informativo a respeito da busca pelos estudos na plataforma Consensus*. 2025. Figura.

MENESES, M. V. C. *Fluxograma explicativo e informativo a respeito da busca pelos estudos na plataforma Google Scholar*. 2025. Figura.

MENESES, M. V. C. *Fluxograma explicativo e informativo a respeito da busca pelos estudos na plataforma OpenAlex*. 2025. Figura.

MENESES, M. V. C. *Origem dos artigos (E1 a E37)*. 2025. Figura.

MENESES, M. V. C. *Tipo de pesquisa/metodologia dos artigos (E1 a E37)*. 2025. Figura.



As Ciências da Religião: da perspectiva histórica às possibilidades de uma fenomenologia da religião em vista dos aspectos ontológico, empírico e sistemático em Paul Tillich

Religious Studies: from a historical perspective to the possibilities of a phenomenology of religion in light of the ontological, empirical and systematic aspects in Paul Tillich

Daniel Martins Dalpra¹

Resumo: A fenomenologia da religião procura compreender o fenômeno religioso em vista de sua complexidade, evitando tanto reducionismos quanto leituras absolutizantes a respeito. Uma complexidade que diz respeito não somente ao fenômeno, mas, sobretudo, ao próprio ser humano como efeito e efetivador de tal fenômeno na experiência religiosa. Nesse sentido, a fenomenologia da religião é fundamental para as Ciências da Religião ao considerar o enredamento presente em tais relações, além de sustentar-se como campo científico. Em um primeiro momento, o trabalho examina os eventos históricos que antecederam e contribuíram para o surgimento dos Estudos de Religião (*Religious Studies*) no panorama do contexto europeu do século XIX, destacando as transformações políticas, científicas, econômicas e culturais que foram determinantes para a sua consolidação como campo acadêmico-científico. Destacou-se, naquele instante, o papel de seu precursor, Friedrich Max Müller: pioneiro dos estudos comparados de religião. Evidenciam-se, nesse processo, as dificuldades inerentes à sua consolidação bem como as resistências da academia em relação à aplicabilidade científica e autonomia deste como campo não confessional. Em seguida, em vista do contexto e das tensões em que as Ciências da Religião foram constituídas e da complexidade dialógica que ela promove em seu campo de modo interdisciplinar, discute-se a fenomenologia da religião. Ela, ao pretender mediar o empírico e o sistemático, permanece insuficiente enquanto não incorpora uma dimensão ontológica capaz de sustentar a irreducibilidade do fenômeno religioso. É nesse ponto que se evidencia a necessidade do ontológico no pensamento de Paul Tillich como condição de possibilidade de ser.

Palavras-chave: Ciências da Religião; Experiência religiosa; Fenomenologia da religião; Ontologia; Paul Tillich.

Abstract: The phenomenology of religion seeks to understand the religious phenomenon in view of its complexity, avoiding both reductionisms and absolutizing readings. This complexity concerns not only the phenomenon itself, but, above all, the human being as both effect and actualizer of such a phenomenon in religious experience. In this sense, the

¹ Doutorando e mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Especialista em Ciência da Religião (UFJF), em Psicanálise (DOM ALBERTO) e em Antropologia Brasileira (UCL). Graduado em Filosofia (UNESA). Graduando em Ciência da Religião (UNINTER). Membro do Núcleo de Estudos Religião e Píscie (NERELPSI) – PPCIR/UFJF. Membro da Sociedade Paul Tillich do Brasil (SPTB). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4423824458892001>. ORCID: 0009-0003-8429-608X. E-mail: danielmdalpra@gmail.com. "O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de financiamento 001".



phenomenology of religion is fundamental to the Study of Religion, whether by considering the entanglement inherent in these relations or by sustaining its scientific character. At a first moment, this work examines the historical conditions that preceded and contributed to the emergence of Religious Studies within the nineteenth-century European context, highlighting the political, scientific, economic, and cultural transformations decisive for its consolidation as an academic-scientific field. In this process, the role of Friedrich Max Müller is emphasized as a pioneer of the comparative study of religion, as well as the difficulties inherent to its consolidation and the academic resistances regarding its scientific applicability and autonomy as a non-confessional field. Subsequently, in view of the tensions that constituted Religious Studies and its interdisciplinary complexity, the phenomenology of religion is discussed. In seeking to mediate the empirical and the systematic, it remains insufficient insofar as it does not incorporate an ontological dimension capable of sustaining the irreducibility of the religious phenomenon. It is at this point that the necessity of the ontological in the thought of Paul Tillich becomes evident as a condition of possibility of being.

Keywords: Religious Studies; Religious experience; Phenomenology of religion; Ontology; Paul Tillich.

Introdução

As transformações políticas e sociais que atravessaram a modernidade ocidental não apenas deslocaram a religião de seu lugar institucional privilegiado na organização dessas esferas no espaço público. Entre a secularização, a expansão colonial e o avanço da ciência natural, a religião deixou de ocupar uma posição normativa na produção do conhecimento acadêmico-científico. É nesse horizonte de tensões que, a partir da metade do século XIX, as Ciências da Religião foram se constituindo como campo acadêmico autônomo, caracterizado por seu estatuto não confessional e por sua abertura ao diálogo interdisciplinar. Trata-se de um campo que se afasta da defesa normativa de tradições religiosas, apoiando-se na análise rigorosa das múltiplas manifestações de religião.

Esse deslocamento resulta em uma reconfiguração importante e histórica na esfera social. Diferentemente das abordagens teológicas tradicionais, a religião passou a ser abordada também como um fenômeno. Tal inflexão exigiu um aparato metodológico que fosse capaz de lidar com a diversidade e as vicissitudes não somente da experiência religiosa – um enfoque desta pesquisa –, mas das formas a ela associadas sem reduzi-las de forma unilateral. Nesse contexto, a formação do campo de estudos científicos da religião se deu em meio a disputas que envolveram tanto o afastamento de pressupostos teológicos confessionais quanto o fortalecimento crítico a modelos excessivamente objetivos em relação ao fenômeno e, portanto, incipientes em apreender a complexidade do fenômeno religioso.



Diante desse cenário, a fenomenologia da religião assume a tarefa de preservar a especificidade do religioso no interior da análise científica dos estudos de religião. Trata-se, portanto, de um esforço para descrever o fenômeno sem que se perca a densidade daquilo que é experienciado pelo indivíduo e, principalmente, sem abdicar da exigência de rigor.

Entretanto, a tensão inerente ao que é descrito e interpretado se intensifica quando se considera a necessidade de articular diferentes níveis de exame. De acordo com as análises de Huff Junior e Calvani (2021) e Pieper (2019), a fenomenologia da religião se apresenta simultaneamente como fato empírico e sistemático, criando demanda por abordagens que evitem fragmentar essas dimensões. Talvez seja esse o ponto no qual se evidencia a importância de perspectivas capazes de operar por meio de mediações, evitando tanto a dispersão analítica quanto a imposição de sínteses que possam absolutizar o fenômeno. Entretanto, para que essas mediações não percam, no exame fenomenológico, o *que há de religioso* no fenômeno, o aspecto ontológico age como condição estruturante para o indivíduo em experiências desta natureza, impedindo a redução do fenômeno a dados empíricos ou construções sistemáticas. Aspecto este cuja importância buscaremos evidenciar nesta pesquisa.

No interior desse debate, a contribuição de Paul Tillich, por meio do método da correlação, objetiva não somente estabelecer o diálogo entre os diferentes campos do saber das Ciências da Religião, mas também permite compreender a importância da análise fenomenológica da experiência religiosa como situada historicamente. Ao mesmo tempo, a correlação se abre à dimensão de profundidade do ser, inerente e cara ao fenômeno religioso, que não se esgota em suas manifestações objetivas. Demonstra, com isso, aspectos subjetivos aos quais Tillich, ao longo de suas obras, procurou considerar.

A metodologia da pesquisa foi desenvolvida por meio de revisão bibliográfica de caráter qualitativo, com abordagem teórico-analítica, voltada à compreensão histórica e conceitual das Ciências da Religião, da fenomenologia da religião e da contribuição de Paul Tillich. O levantamento e a interpretação das fontes consideraram vozes importantes das Ciências da Religião, como os precursores Max Müller, Eric Sharpe e James Cox, bem como estudos contemporâneos ligados a essa área, que possibilitam sua articulação com a fenomenologia da religião, como os de Frederico Pieper e Tommy Goto, além dos



textos do próprio autor estudado, Paul Tillich, e de seus comentadores, como Etienne Higuët e Claudio Ribeiro.

Com o objetivo de apresentar a importância do aspecto ontológico a partir da fenomenologia da religião como complemento dos aspectos empírico e sistemático nas Ciências da Religião, o trabalho se organiza em três partes, nas quais: (i) discute-se o processo histórico de constituição das Ciências da Religião, destacando suas condições de surgimento e seus desdobramentos contemporâneos; (ii) examina-se a fenomenologia da religião em sua função de mediação entre os planos empírico e sistemático, com ênfase em suas implicações metodológicas; e, por fim, (iii) analisa-se a perspectiva de Paul Tillich, com ênfase em sua fenomenologia da religião e no método de correlação, visando explicitar, discutir e justificar sua compreensão ontológica do fenômeno religioso.

1. As ciências da religião: desde o surgimento ao seu lugar na contemporaneidade

O primeiro esforço de se estudar cientificamente a religião surgiu mais precisamente na Alemanha e nos Países Baixos, a partir da segunda metade do século XIX. Na esteira do avanço do pensamento científico em meio a descobertas surpreendentes – pelo menos aos olhos do Ocidente –, sobretudo nos campos da medicina, história e antropologia, soma-se a pluralidade do fenômeno religioso que ultrapassava os limites das religiões abraâmicas até então predominantes no horizonte europeu.

Trata-se de um período da história ocidental que já indicava sinais de declínio do processo colonialista, encabeçado pelos países europeus nos continentes americano, africano e asiático. Essa crise não se restringia ao âmbito econômico, mas implicava transformações simbólicas e culturais mais amplas. A relevância das religiões não cristãs nas regiões colonizadas se destacou sob os pontos de vista social, cultural e político. Entretanto, essa *virada* não comunica a descoberta de novas religiões, mas sim que o Ocidente passou a conferir maior reconhecimento ao fenômeno religioso divergente das tradições tidas como hegemônicas.

Partindo de uma perspectiva histórica, os sinais que antecederam esse deslocamento começam no século XVI na Europa, quando a religião passa a ocupar um lugar distinto na relação com o Estado, distanciando-se gradativamente do centro das decisões de governo. Foi a partir do período renascentista que a Igreja Católica passou a perder sua influência política. O enfraquecimento do catolicismo romano se deu, em boa



medida, a partir da ruptura da Igreja com as reformas protestantes de Lutero, na Alemanha, em 1517, e com Calvino, na Suíça, em 1536. Já na Inglaterra, em 1534, o rei Henrique VIII rompe com o papa e funda a Igreja Anglicana, configurando um modelo específico de articulação entre religião e Estado.

Já na França, outra potência colonialista, o enfraquecimento da relação entre o Estado e a Igreja Católica se deu mais tardiamente, ou seja, no final do século XVIII². Diferentemente dos modelos alemão e inglês, o movimento francês foi o de uma ruptura total entre essas instituições. A Revolução Francesa, ocorrida no ano de 1789, foi um marco crucial na relação entre religião e Estado, revelando que a aliança pode ser frágil. Nesse contexto, a ascensão burguesa implicou a ruptura dessa articulação, promovendo uma virada tanto no sentido político quanto filosófico. Assim, as virtudes humanas e sociais valorizadas pelo Iluminismo passam a orientar o Estado como regulador da ordem social outrora sustentada pela autoridade religiosa.

Para Eric Sharpe (2005, p. 21), o Iluminismo foi determinante na história dos estudos de religião, ao afastar pretensões totalizantes, dada a impossibilidade de abarcar a diversidade histórica, geográfica e cultural das tradições religiosas. Embora os ideais do Iluminismo francês tivessem influenciado o pensamento filosófico no Velho Continente de um modo geral, no contexto francês da pós-revolução, mais precisamente no governo de Napoleão Bonaparte, sua política expansionista territorial contradisse o ideal de liberdade iluminista, produzindo instabilidade nas soberanias europeias.

Segundo Sharpe (2005, p. 27), a ameaça na Europa não se deu somente em relação à potência bélica napoleônica, mas também ao prenúncio de um novo modelo econômico de produção. Diante desse cenário de instabilidade e rupturas simbólicas e institucionais, o interesse cultural dos europeus se voltou para nações como a Índia pelo fato de serem

² De acordo com a análise de Carvalho (2013, p. 100-101), pode-se verificar que no enfraquecimento da religião no Estado francês – entendido como um processo de laicização –, a Igreja foi deixando de organizar diretamente a vida social e política, passando a ser controlada, regulada e progressivamente substituída pelo próprio Estado como instância de autoridade e fundamento da ordem pública. Entretanto, isso não quer dizer que a religião não deixou de existir na vida pública dos franceses. Mesmo em vista das proibições de cerimônias e celebrações católicas, além de perseguições às lideranças religiosas que não se submetessem ao poder do Estado em detrimento do poder papal, o recém-instaurado regime político francês promoveu um movimento de ressignificação das festividades católicas, cuja importância foi substituída, simbolicamente, por novas significações modeladas pelo ideal revolucionário, de modo a influenciar de modo determinante as vidas: pública e privada dos cidadãos. Todavia, em 1801, Napoleão Bonaparte (1769-1821) remodelou a relação da Igreja Católica com o Estado ao sancionar “uma concordata com o Papa Pio VII estabelecendo o catolicismo como a religião da maioria dos cidadãos franceses, ainda que não lhe concedesse status de Igreja oficial” (Carvalho, 2013, p. 101).



percebidas como depositárias de uma imaginação romântica que se opunha ao materialismo associado à Revolução Industrial (Sharpe, 2005, p. 27).

Naquele instante, no contexto sociopolítico da Europa Ocidental, a religião passou a perder ainda mais influência nas esferas políticas e educacionais. Na esteira do Renascimento e do positivismo, soma-se agora o pensamento iluminista – em evidência no pensamento do velho continente nos instantes iniciais do século XIX – em que a religião passou a ser interpretada como produto da mente humana. Progressivamente relegada à esfera privada, a religião passou a ocupar menos importância na organização da experiência social.

As Ciências da Religião surgem, portanto, como um campo que responde à retomada do interesse pela religião nesse contexto. Distanciando-se tanto de abordagens teológicas quanto de modelos estritamente positivistas, Huff Junior e Calvani (2021) indicam que a corrente do Romantismo³ teve um papel decisivo ao aproximar as Ciências da Religião de uma abordagem fenomenológica. Segundo os autores:

Em tensão contra esta corrente *reducionista* na tradição iluminista, uma segunda linha ideológica, isto é, o Romanticismo tornou-se visível no contexto da ciência da religião, quando Schleiermacher (1768-1834) localizou os fundamentos da religião no sentimento. Na tradição teórica correspondente, incluindo pensadores como Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Joachim Wach, Gerardus v.d. Leeuw, Friedrich Heiler, Gustav Mesching ou Günter Lanczkowski, a religião é vista como uma constante antropológica, em seus aspectos sutis mais básicos do que a mente racional e independentes de qualquer manifestação social. Desta maneira a linha fenomenológica mostra-se como um modelo contra o reducionismo e seu foco oposto (Huff Junior; Calvani, 2021, p. 366).

A proposta para os estudos científicos sobre religião⁴, segundo Pieper (s.d., §§ 9, 15, 34), começou na Alemanha e nos Países Baixos em meados da década de 1870 em um período em que era realizada uma profunda análise crítica e histórica dos escritos bíblicos, ao passo que os primeiros textos hindus e budistas passaram a ser traduzidos

³ “Doutrina filosófica, distinta do movimento artístico-literário, que, do final do século XVIII até a metade do século XIX, em reação contra o racionalismo da filosofia das Luzes, põe-se a depreciar os valores racionais e a enaltecer a imaginação, a intuição, a espontaneidade e a paixão” (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 237).

⁴ Uma referência à nomenclatura *Ciência da Religião* (C.r.), que em alemão corresponde a *Religionswissenschaft*. Nesse sentido, Pieper (s.d., § 15) aponta que Friedrich Max Müller foi o idealizador da área de estudos “denominada de Ciência da Religião”. Todavia, no que diz respeito ao ponto de vista institucional da área, o nome de referência é o do erudito neerlandês Cornelis Tiele (1830-1902), sendo ele o responsável por estabelecer a C.r. como disciplina universitária (Pieper, s.d., § 15).



para idiomas da Europa. Nesse contexto, um nome importante digno de nota é o do linguista e professor alemão Friedrich Max Müller (1823-1900). Ele foi um grande estudioso das tradições orientais, sendo responsável pela tradução de diversos textos do Oriente, sobretudo aqueles escritos em sânscrito – língua na qual era especialista.

Müller, que vem de uma formação intelectual iniciada no seio familiar⁵, foi o nome mais influente dos estudos de religião comparada do século XIX. Segundo Paden (2005, p. 212), ele se tornou uma autoridade das clássicas linguagens religiosas da Índia por ter feito a importante tradução de uma série de 50 volumes intitulada *Os Livros Sagrados do Oriente*⁶. Entretanto, seus estudos não se limitaram às religiões mediterrâneas ou às do Oriente, pois Müller foi capaz de promover um respeitável panorama das religiões da Ásia em comparação com as religiões bíblicas (Paden, 2005, p. 212). Sua relevância, no que se refere aos estudos de religião comparada, é atestada por Eric Sharpe (2005). Segundo o autor, Max Müller foi uma figura decisiva no estudo da religião da segunda metade do século XIX no mundo ocidental e permaneceu firmemente na órbita do Romantismo alemão (Sharpe, 2005, p. 27).

O interesse por novas descobertas sobre religiões ou expressões religiosas está diretamente relacionado ao processo europeu de colonização. Esse contato, entretanto, não implicou a preservação das tradições originárias, mas frequentemente seu apagamento mediante imposição cultural e religiosa pelos colonizadores.

Nesse contexto, o cristianismo – sobretudo em sua vertente católico-romana – foi imposto como referência normativa, contribuindo para processos de apagamento identitário e cultural. Um exemplo disso se observa na gradativa fragmentação das estruturas linguísticas impactando as narrativas sobre as ancestralidades, nas quais a religião do colonizador, por se tornar o modo imposto de educar e de organizar a vida coletiva e social, contribuiu, quer seja gradativamente, seja coercitivamente, para o enfraquecimento e a perda da memória relativa a esses referenciais.

⁵ Esta colocação é reforçada pelo fato de seu pai ser um escritor de poemas que foram musicados por Schubert, como *Die Schöne Müllerin* e *Winterreise*. Tempos mais tarde, Ralph Waldo Emerson, amigo pessoal de Max Müller, lhe disse que ele poderia ter se tornado um pianista de alto nível, reforçando assim um caráter importante e presente do Romantismo alemão, ou seja, da arte enquanto campo de reflexão e experiência (Sharpe, 2005, p. 27).

⁶ *The Sacred Books of the East* (Paden, 2005, p. 212).



Nesse cenário de enfraquecimento da influência religiosa na Europa, os estudos de religião comparada passaram a conferir visibilidade às religiões não cristãs como objetos legítimos de investigação.

Porém, mesmo em vista da inovação no campo acadêmico de uma abordagem científica da religião, as Ciências da Religião encontraram resistências por parte da academia. Um exemplo de resistência nesse contexto, segundo Sharpe (2005, p. 31), seria a do historiador alemão Adolf von Harnack (1851-1930) que, em 1901, teria sido contrário à proposta de incluir religiões não-bíblicas no currículo acadêmico por considerar “diletantismo e superficialidade”, ao se opor aos estudos voltados à religião comparada. Em contrapartida, ainda no mesmo ano, na Suécia, Nathan Söderblom (1866-1931), argumentou, em uma de suas palestras, que aquilo que ele chamou de barreiras artificiais existentes entre religião e o resto não deveriam mais permanecer e que a religião comparada teria de fazer parte do currículo teológico (Sharpe, 2005, p. 31). Todavia, um avanço positivo dos esforços de Söderblom e de outros apoiadores surgiu três anos mais tarde, quando os Estudos de Religião Comparada passaram a ser aceitos pela academia, porém, subordinados ao programa teológico da Universidade de Manchester (Sharpe, 2005, p. 31).

Na contemporaneidade, persiste a disputa em torno da consolidação do estatuto científico das Ciências da Religião, inclusive no contexto brasileiro. Na defesa pela abordagem não confessional do conhecimento das Ciências da Religião em espaços acadêmicos, Pieper (s.d., § 10) considera que produções nesse sentido devem se restringir à universidade. Corroborando-se, assim, um posicionamento que, desde então, é sustentado pela ciência da religião: o da defesa pela produção dos conhecimentos científicos sobre a religião distantes do campo teológico-institucional, pois as

universidades são instituições que visam elaborar e divulgar conhecimentos sobre o mundo, incluindo a dimensão simbólica e cultural do ser humano, onde se insere o dado religioso. Esse aspecto institucional é importante. Afinal é a saída da sacristia para a sala de aula que cria condições para um estudo mais autônomo da religião, sem os constrangimentos institucionais e confessionais aos quais ele poderia estar submetido (Pieper, s.d., § 10).

Um ponto levantado por Huff Júnior e Calvani (2021, p. 361-365) – e que não somente apresenta um aspecto característico das Ciências da Religião, como reforça o caráter e importância acadêmico-científicos trazidos por Pieper (s.d., §§ 31-32) – é a sua



interdisciplinaridade que, no exame dos autores, diz respeito à incorporação de perspectivas sociológicas, com enfoque no contexto brasileiro⁷. Nesse sentido, as Ciências da Religião passam a ser divididas em duas concepções de estudo: a primeira seria a substantiva⁸, na qual estarão os estudiosos da filosofia, teologia e aqueles próximos da fenomenologia da religião; e a segunda concepção seria a funcional, que corresponde às interpretações dos estudiosos das ciências sociais, assim como às dos estudiosos da cultura ligados à história e dos teóricos sociais e culturais da religião (Huff Júnior; Calvani, 2021, p. 365).

Essas definições, de acordo com Harvey Cox (2010, p. 8-9), embora importantes para as Ciências da Religião, justificam o apelo da área por traduzirem a dificuldade de se chegar a uma definição universal de religião. Para um melhor entendimento, nesse sentido, respectivamente, o autor sugere que a definição substantiva se restringe ao conteúdo (como crença no sobrenatural), e que a definição funcional é capaz de ampliar a abrangência da religião ao entendê-la pelos efeitos que produz (como coesão social), sendo ambas limitadas por seus respectivos pressupostos – ora por estreiteza, ora pelo excesso de abrangência (Cox, 2010, p. 8-9).

Sem desconsiderar a relevância da abordagem substantiva, a abordagem funcional mostra-se mais adequada para enfrentar os resquícios do apagamento colonial. Essa perspectiva coaduna-se com a análise de um interesse crescente na contemporaneidade que enfatiza a valorização da religião⁹ em vista de sua diversidade, bem como de sua importância no aspecto subjetivo.

Nesse contexto, a fenomenologia da religião se insere como abordagem que, ao se beneficiar da laicidade acadêmica, desloca a questão da validação do sentido religioso

⁷ Sobre a importância dos estudos de sociologia nas ciências da religião, os autores, no cenário brasileiro, trazem à luz a importância da Teologia da Libertação, no caso, na consolidação do campo acadêmico científico do estudo das religiões em que “houve uma identificação estreita da disciplina com a sociologia” (Huff Júnior; Calvani, 2021, p. 362). Trazendo um olhar voltado ao campo das ciências sociais, na perspectiva de Mendonça (2003, p. 80), que defende uma relação entre esse campo e a religião por meio de uma fenomenologia, mas restrita quanto à essência e à forma, o desafio de quem estuda a “religião hoje reside na necessidade de percepção adequada das proximidades e distanciamentos entre as tradições religiosas e suas formas ou fenômenos em dado momento histórico-social”.

⁸ “[...] a visão substantiva entende a religião de forma não-derivada, como uma essência, a visão funcional a percebe como derivada, como um produto social, cultural, econômico, político, etc.” (Huff Júnior; Calvani, 2021, p. 365).

⁹ Observação que advém não somente de pesquisadores da área, mas também de outras áreas como, por exemplo, a história, a antropologia, a sociologia, a psicologia e campos teológicos de abordagem sistemática.



para o campo da descrição e da compreensão da experiência, sem assumir função normativa.

2. A fenomenologia da religião e as ciências da religião sobre os aspectos empírico e sistemático

Para Claudia Santos Oliveira (2022, p. 163), nas Ciências da Religião, a interdisciplinaridade organiza um processo metodológico que tende a ultrapassar o das abordagens disciplinares clássicas, promovendo o estabelecimento de novas formas de conhecimento construídas por meio do diálogo crítico com as diversas perspectivas tanto teóricas quanto metodológicas. A sua análise contribui para a compreensão da importância social do campo em que as Ciências da Religião se inserem em vista dos diálogos que elas promovem, o que a torna uma abordagem científica, mas não despreza a essência daquilo que há de religioso no fenômeno. Poderíamos dizer que se trata de um *caminho do meio* no qual não há neutralidade entre o teológico e o científico, pelo contrário: as Ciências da Religião se afirmam como um campo particular situado entre o que se manifesta por meio das expressões religiosas e o que há de essencial na religião. Dada essa especificidade, as Ciências da Religião estão adjacentes à abordagem fenomenológica e, não somente isso, favorecem também o desenvolvimento de uma fenomenologia da religião, como procuraremos demonstrar a seguir.

Como trazido até aqui, a fenomenologia da religião surge como uma resposta que visa superar certas abordagens particulares da religião, muitas das quais se vinculam a modelos restritos de grupos e instituições religiosas específicas. Essa separação pode ser percebida do ponto de vista de uma *fenomenologia na sociologia da religião* que, para Antônio Mendonça (2003, p. 101), é uma forma de evitar um excesso de empirismo que reflete a supervalorização dos epifenômenos. Embora a articulação do autor entre sociologia da religião e fenomenologia vá em uma direção mais sociológica do que teológica, o que nos chama atenção em sua análise é a possibilidade, derivada do campo das ciências sociais e em diálogo com a fenomenologia filosófica, de explorar nuances do fenômeno religioso que não se deixam apreender por análises isoladas ou não correlacionais.

Nesse contexto, o olhar sociológico defendido por Mendonça (2003) não deve ser tomado como uma interseção entre fenomenologia da religião e sociologia enquanto



campo do conhecimento humano. Embora a teologia possa servir como uma *interface* entre as Ciências da Religião e a fenomenologia da religião, para Mendonça (2003, p. 100) ela deveria estar descompromissada – o que ainda assim traria ressalvas – pois, baseando-se na crítica de Wach, a teologia tenderia a converter-se em uma filosofia da religião, tornando as Ciências da Religião uma ciência de caráter normativo, mesmo em um cenário de *maior amparo* da filosofia. O que o nos chama atenção sobre a análise de Mendonça é, sobretudo, em relação ao caráter normativo que tende a surgir quando o fenômeno é amparado em certos contextos teológicos e filosóficos *mais conservadores*. A ideia de buscar um sentido antes da explicação do fenômeno, ou até mesmo de não se aprofundar no sentido, resultando em um epifenômeno (Mendonça, 2003, p. 100), auxilia bastante na compreensão acerca do que está sendo analisado. Dessa forma,

É necessário ir ao fenômeno, descrevendo-o compreensivamente e incluindo a experiência de “sentido”. Como temos insistido em outros lugares, ao não fazer isso, a sociologia da religião corre o risco de ficar na superficialidade, no epifenômeno [...]. Daí a contribuição da fenomenologia, que, pela abertura de outros ângulos de abordagem, pode afastar o pesquisador da ilusão epifenomênica (Mendonça, 2003, p. 99).

Em vista da relação mais próxima das Ciências da Religião com os campos da teologia e da filosofia, o olhar sociológico que defendemos segue na esteira de Mendonça e não é, portanto, de exclusão desses dois campos, mas sim de abertura – no sentido de superação dos efeitos normativos que neles se encontram. A partir desse movimento – o de abertura a outras áreas do conhecimento objetivando a menor possibilidade de redução do fenômeno às perspectivas normativas –, o campo *social*, que também inclui a sociologia da religião, alinha-se também ao que é específico da área de Ciências da Religião, desde seu surgimento até a atualidade. Uma área que, segundo Pieper (s.d., § 2) “é fruto do desenvolvimento da cultura, da sociedade e do pensamento europeus a partir do século XVII, isto é, resultado da modernidade. Ela se origina de um conjunto de fatores”.

Indo em uma direção mais voltada a aspectos subjetivos da experiência, Allen (2005, p. 203) afirma que a fenomenologia da religião consiste em uma abordagem que procura descrever e compreender a experiência religiosa a partir de sua própria perspectiva, valorizando o fenômeno em sua totalidade ainda que, na contemporaneidade, atue de modo mais crítico, contextualizado e cauteloso quanto às suas pretensões teóricas.



Todavia, antes de seguir nessa direção, torna-se necessário iluminar sucintamente as origens da fenomenologia.

Foi o filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938) quem primeiro estabeleceu a fenomenologia como um campo que se iniciou na filosofia e se tornou específico da investigação filosófica. Para Harvey Cox (2010, p. 25), a fenomenologia não consiste em uma descrição direta da realidade em si, mas sim em um método epistemológico que investiga como a realidade se dá à consciência, destacando a análise dos fenômenos tal como surgem e a relação intencional entre sujeito e objeto no processo de conhecimento. Na fenomenologia de Husserl,

toda consciência é consciência de alguma coisa, e por conta disso, a consciência é necessariamente intencional, ou seja, o ser humano sempre tem consciência de alguma coisa no mundo que se apresenta à consciência fenomenicamente (Kelm, 2018, p. 269).

Na relação intencional husserliana não existe consciência que esteja isolada ou esvaziada de algum conteúdo, pois todo ato consciente se funda em relação a algo que lhe aparece ou é significado por ela. Isso permite dizer que a consciência não está fechada em si mesma e se encontra em constante movimento de abertura ao mundo da vida¹⁰ e, portanto, às diferentes condições sociais, sendo estas históricas, culturais, religiosas e políticas, bem como às expressões resultantes destas interações. A intencionalidade corresponde a essa ligação com o mundo que permite entender que ele não pode estar reduzido a limites geográficos ou a “coisas da natureza” (Kelm, 2018, p. 273).

Destarte, a importância conferida à fenomenologia enquanto campo de estudos deve-se ao aluno de Edmund Husserl, Martin Heidegger (1889-1976). Ele a desenvolveu a partir dos estudos de Husserl, na direção de um método que procurasse investigar, de forma distintiva, a relação entre o ser e o fenômeno, em que o este se revela a partir do ser. Diferentemente, portanto, das análises tradicionais meramente descritivas, que se restringem à percepção objetiva do observador. Nessa mesma linha de entendimento, verifica-se que seu objetivo consiste em apreender os fenômenos tais como se manifestam na experiência imediata, descrevendo suas estruturas essenciais por meio de um método que suspende pressupostos e evita explicações causais como forma de alcançar os significados essenciais que se revelam no próprio aparecer (Allen, 2005, p. 188).

¹⁰ *Lebenswelt*



Em vista disso, a fenomenologia é tida como uma ontologia, não por oposição direta à teologia, mas por não se fundamentar em métodos experimentais nem em pressupostos metafísicos tradicionais (Goto, 2004, p. 20). O conceito de fenômeno religioso, dada toda a sua importância e especificidade, embora apresentado por meio de nuances de acordo com as perceptivas de cada autor, exige delimitação mais precisa para a análise aqui proposta. Nesse sentido, baseando-se em Mircea Eliade (1907-1986), acerca do significado de um fenômeno religioso, a interpretação de Vitória Oliveira (2003) chama a atenção ao ressaltar que:

só é possível compreender [...] se ele for estudado como algo religioso. Fazê-lo a partir de outro contexto, seja ele qual for, descuidado de seu contexto religioso original, onde está sua intenção primária, destrói a possibilidade de captar o que este fenômeno tem de único e irreduzível, o elemento sagrado (Oliveira, 2003, p. 37).

De acordo com Frederico Pieper (2019, p. 805), a fenomenologia considera os fatos e dados religiosos em vista da diversidade que neles se encontra. Embora o empírico seja um dado relevante, não é suficiente, pois o caráter sistemático é o que permite reconhecer os vínculos estruturais estabelecidos pelos fenômenos “de modo que podem ser articulados segundo algumas ‘conexões perceptíveis’, possibilitando o estabelecimento de tipologias” (Pieper, 2019, p. 807).

Ainda que se busque evitar uma participação excessiva do observador, é necessário reconhecer um grau mínimo de implicação de modo que seja possível estabelecer relações entre o empírico e o sistemático no fenômeno religioso.

Verifica-se, portanto, a especificidade e a complexidade que permeiam a religião, nas quais a tarefa fenomenológica implica uma dimensão ontológica que não se dissocia dos planos empírico e sistemático. Nesse sentido, a fenomenologia não pode se dissociar dos aspectos históricos da religião, relacionando um exemplo entre o que há do empírico e do sistemático na religião conforme a análise de Pieper (2019, p. 803-811). Trata-se de um eixo que não pode ser dissociado, como reitera Pieper sobre a fenomenologia e história da religião: “para que a Ciência da Religião não se fragmente entre empírico e sistemático, sem nenhuma articulação, a fenomenologia teria o papel de estabelecer vínculos entre elas” (Pieper, 2019, p. 811).

A afirmação do autor permite compreender a importância do papel de articulação que a fenomenologia da religião estabelece entre as duas dimensões da experiência – a



empírica e a sistemática. Ainda que tal análise não seja inédita – pelo menos no que diz respeito a uma abordagem científica da religião em *seus primórdios* – a área se organizava em um modelo próximo ao de uma ciência dura. Em vista da preocupação por uma abordagem científica, no entendimento de Max Müller, “uma ciência da religião deveria ser baseada em uma comparação imparcial e verdadeiramente científica de todas, ou em todo o caso, das religiões mais importantes da humanidade” (Sharpe, 2005, p. 21, tradução nossa¹¹).

Tal perspectiva reflete o modelo científico de seu tempo, ou seja, norteador pelo positivismo e materialismo. Esse modelo, ao longo do tempo, foi sendo tensionado pela crescente valorização da complexidade nas abordagens empíricas e sistemáticas das ciências humanas. Dessa forma, identificaram-se fatores de transitoriedade que modificaram a própria classificação das ciências, e isso se deveu a fatores externos como o surgimento de novas ciências, a necessidade de uma reclassificação das ciências em outras categorias e, até mesmo, da mudança referente ao conceito de ciência (Beims, 2005, p. 102).

Entretanto, na contemporaneidade, na medida em que ainda se busca enquadrar a religião em moldes científicos clássicos, em vista das mais diversas expressões e variações da religião e de suas expressões, a fenomenologia da religião, ao operar nesses limites, incorre na perda do que há de *único e irreduzível* no fenômeno religioso.

Nesse contexto, não é impreciso afirmar que a fenomenologia da religião se situa em uma zona de tensão entre o empírico e o sistemático. Seu lugar não privilegia nenhuma dessas dimensões, mas consiste em exercer uma função de articulação – ou, em termos mais precisos, de correlação – entre essas duas formas de abordagem da experiência humana.

3. A fenomenologia da religião em Paul Tillich

Até aqui procuramos apresentar que a fenomenologia da religião tem como objetivo o exame do fenômeno proveniente da experiência religiosa, abrangendo sua dimensão ontológica e histórica, não desprezando a condição *sui generis* que o constitui e que pode ser entendida como aquilo que há de especificamente religioso nesse tipo de

¹¹ *a science of religion was to be ‘based on an impartial and truly scientific comparison of all, or at all events, of the most important religions of mankind’.*



fenômeno. Além das concepções descritivas e, de certo modo, próximas às substantivas, a experiência religiosa, em vista de sua importância em nível ontológico, ultrapassa os limites da linguagem falada e a escrita, não podendo ser reduzida nem a descrições empíricas nem a construções sistemáticas.

De acordo com Kelm (2018, p. 266-268), o primeiro contato que Paul Tillich (1886-1965) estabeleceu com a tradição fenomenológica, mais especificamente com a de Edmund Husserl, foi no ano de 1920, ou seja, no final da Primeira Guerra Mundial, sendo esse um período de profundas transformações na vida de Tillich que o levou a rever os fundamentos de seus pensamentos teológicos e filosóficos. Como Kelm (2018, p. 292, 295-297) sugere, a fenomenologia da religião tillichiana se encontra mais próxima da fenomenologia husserliana do que da heideggeriana, justamente em vista da intencionalidade, que se relaciona com o entendimento de Tillich acerca do incondicional que “não pode ser um objeto, mas pode ser intuído e significado através do objeto simbólico”. O incondicional serve como forma de mediação para uma realidade que o transcende, não se esgotando em si mesmo, mas apontando para aquilo que o ultrapassa de forma incondicional. O que permite entender que a consciência, por meio do objeto simbólico, é sempre consciência de alguma coisa. Dessa forma, o incondicional¹² torna-se acessível à consciência não como um ente entre outros, mas como profundidade de sentido manifestada por meio dos símbolos religiosos e da experiência humana de ultimidade.

A leitura tillichiana do conceito de ultimidade – dimensão do incondicional – é teológica e se manifesta por meio do conceito de preocupação última (*ultimate concern*) que seria, para o autor, a essência da religião. Diante dos aspectos *teológicos* e *essenciais* (do ponto de vista ontológico) alternativamente enfatizados pelos autores estudados, podem surgir algumas interpelações tanto nas Ciências da Religião quanto na fenomenologia da religião sugerindo-as enquanto essencialistas. A noção de essência, no pensamento tillichiano, não consiste em um *a priori* ligado a uma espécie de pré-determinação de causa e efeito existencial, mas sim naquilo sobre o que se pergunta no fenômeno. A pergunta não deve ser feita a respeito do ser da religião visando à função que ela desempenha, mas sim sobre *o que há de religioso no fenômeno*. A leitura tillichiana da religião enquanto experiência ajuda a compreender esse caráter *sui generis*,

¹² *das Unbedingte*



que não corresponde à busca por um *sentido* existencial no fenômeno religioso. Em suas palavras:

Religião é a experiência do incondicional, e isso significa a experiência da realidade absoluta baseada na experiência do nada absoluto; o nada dos entes, o nada dos valores, o nada da vida pessoal é experimentado; onde essa experiência levou a um não absoluto e radical, ela se transforma em uma experiência igualmente absoluta da realidade, em um sim radical. Não se trata de uma nova realidade, ao lado ou acima das coisas – isso seria meramente uma coisa de uma ordem superior, que novamente cairia sob o “não”. Em vez disso, através das coisas, essa realidade se impõe sobre nós, que é simultaneamente o “não” e o “sim” acima das coisas. Ela não é um ente, não é a substância, não é a totalidade dos entes; é, para usar uma fórmula mística, o além-do-ente, que é simultaneamente o nada absoluto e o algo absoluto (Tillich, 2025a, p. 155-156).

Ainda sobre a noção de experiência religiosa em Paul Tillich, o estudioso do pensamento tillichiano Etienne Higuët (1995, p. 45) define experiência como o “encontro da realidade e o encontro cognitivamente consciente (científico) com a mesma realidade”. Nessa perspectiva, pode-se compreender que a experiência – na qual a religiosa se insere – não se limita à apreensão imediata da realidade, sendo uma abertura intencional para uma profundidade do fenômeno que se manifesta nele sem se esgotar. Na fenomenologia da religião de Tillich, a intencionalidade dirige-se ao *além-do-ente*. É, portanto, objetivo da fenomenologia tillichiana – bem como da fenomenologia da religião – buscar aquilo *que há de religioso* no fenômeno. Na fenomenologia tillichiana, torna-se necessária uma atitude pré-reflexiva específica por meio da qual se busca o incondicional. Nesse sentido, o vazio que o autor apresenta está, pois, correlacionado ao absoluto, para o qual a mediação simbólica orienta a intencionalidade.

Segundo Higuët (2012, p. 356), o principal objetivo da fenomenologia é o de ampliar a compreensão da experiência do sagrado como fenômeno primeiro, sem reduzi-lo a explicações causais, permitindo assim entender o sagrado a partir dele próprio. Em outras palavras, o autor se refere à importância que o método tillichiano de correlação ocupa na intencionalidade. O método da correlação tillichiana segue em consonância com os pressupostos fenomenológicos por preservar a singularidade do fenômeno religioso ao mesmo tempo em que o compreende como expressão das inquietações humanas fundamentais ligadas à finitude, ao sentido, à culpa, à angústia e à morte. Isso permite dizer que a fenomenologia da religião em Tillich assume um caráter sistemático por



considerar que as expressões do fenômeno não se restringem ao *contexto*, mas sim à *situação* que está além da objetividade das expressões e sujeita a uma série de fatores – determinados tanto pelos aspectos internos (de ordem subjetiva) quanto pelos externos.

A resposta teológica obtida pelo método da correlação, relaciona-se ao problema do Ser que, para Tillich em sua ontologia, o ser humano é uma dualidade entre essência e existência, e que esta última corresponde ao “decaimento da essência” (Kochem Matias, 2007, p. 42). O decaimento corresponde ao distanciamento da existência em relação à sua unidade essencial. O indivíduo, ao se distanciar dela, se depara, portanto, com as inquietações humanas, mencionadas anteriormente.

A análise de Tommy Goto (2011, p. 137-138) indica que a fenomenologia tillichiana não deve ser tomada de forma generalizada, dada sua relação com a filosofia e a teologia na medida em que sua analítica fenomenológica atravessa suas produções de forma explícita e implícita, pois:

A partir de leituras atentas e estudos, chegou-se à conclusão de que a Fenomenologia, que se apresenta de modo particular, está presente em Tillich nos seguintes aspectos: a) a Fenomenologia é legitimada como um método filosófico para filosofia da religião e teologia (citado, por exemplo, no texto “Filosofia da Religião”); b) a Fenomenologia é postulada como um recurso metodológico para analisar os conceitos básicos da teologia, principalmente experiência religiosa; e c) a Fenomenologia como ontologia, ou seja, a ontologia tillichiana como fenomenológica (Goto, 2011, p. 138).

O próprio Tillich considera a importância de superar o conceito de religião na filosofia da religião¹³. Para ele, o conceito de religião é inevitavelmente paradoxal por conta daquilo que se coloca como afirmação última, sendo assim o conceito de incondicional como um “conceito superior que privasse [o de religião] de seu poder destrutivo” (Tillich, 2025b, p. 122, colchetes nossos).

Como forma de lidar com os limites de uma abordagem entre filosofia e teologia, Macleod (2017, p. 16-17) destaca que, mesmo Tillich estando inserido em um contexto marcado pela desconfiança tanto da filosofia quanto da teologia – especialmente sob a influência de Karl Barth e da crítica moderna à metafísica –, a ontologia aparece como mediação indispensável. Nas palavras do autor: “o empreendimento ontológico é sempre

¹³ Menção feita ao texto de Tillich publicado pela primeira vez no ano de 1922: *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* – cujo título traduzimos como *Superação do conceito de religião na filosofia da religião*.



apresentado por Tillich como consistindo no esforço de responder a uma única questão, ‘a questão ontológica’” (Macleod, 2017, p. 17, tradução nossa¹⁴). Isso sugere que é por meio da pergunta radical sobre o ser que a filosofia pode contribuir com a teologia, ainda que essa articulação permaneça tensionada. A questão do ser define a ontologia tillichiana, porém, para respondê-la, Tillich a formula de maneiras distintas, porém interligadas, no que diz respeito ao ser enquanto condição da experiência, como estrutura universal do real, como sentido último, como fundamento de conceitos como amor, poder e justiça (Macleod, 2017, p. 17).

Sem se distanciar da importância da referida pergunta, para Thatcher (1978, p. 11) a questão ontológica em Tillich não é sobre o ser em geral, mas diz respeito especificamente à condição humana. Nesse sentido, complementando a tensão inerente à relação sinérgica entre filosofia e teologia no pensamento tillichiano apresentada anteriormente:

Qual a relação entre ontologia e *teologia* nos escritos de Tillich? Esse tema, que culmina no ‘método da correlação’ entre filosofia e teologia, já foi amplamente investigado e, os comentadores, em geral, chegaram a conclusões bastante críticas a respeito disso (Thatcher, 1978, p. 6-7, tradução nossa¹⁵).

Diante dessas interposições, o método da correlação pode ser compreendido como sendo uma articulação entre perguntas e respostas sob o prisma teológico-sistemático, na qual a fenomenologia desempenha a função de oferecer uma descrição abrangente da experiência e dos conceitos implicados. Não se trata de uma fenomenologia pura. Ainda que abrangente, a fenomenologia tillichiana é também crítica, pois conjuga o elemento descritivo com o existencial, permitindo que os dados da experiência – com ênfase na experiência religiosa – sejam apreendidos em sua concretude histórica. Nesse sentido, a fenomenologia tillichiana não prescinde do método da correlação e funciona como fundamento metodológico da análise existencial, garantindo que os polos da correlação não sejam abstratos, mas enraizados no vivido.

¹⁴ *The ontological enterprise is always represented by Tillich as consisting in the endeavour to answer a single question, ‘the ontological question’.*

¹⁵ *What is the relationship between ontology and theology in Tillich’s writings? This subject, culminating in Tillich’s ‘method of correlation’ between philosophy and theology is already over-researched and commentators have in the main reached fairly and critical conclusions about it.*



Desta forma, o método da correlação evita a objetivação do fenômeno religioso e evidencia sua importância fenomenológica diante dos cenários que surgem em contextos de crise existencial. Um exemplo que poderia ilustrar esta análise diz respeito às questões fundamentais relacionadas à insegurança, ao sofrimento, à busca por reconhecimento em nível social, às expressões políticas de cunho absolutizante, à economia ou mesmo à ciência constituem *situações* existenciais que expressam, com mais evidência, a condição humana diante da ameaça do não-ser. A análise fenomenológica destas questões possibilita identificar por meio dos componentes históricos e culturais, a dimensão de profundidade – o *além-do-ente* – nelas presente.

Focalizando sobretudo os cenários que favoreçam contextos absolutizantes nos quais o contexto religioso se entremeia com os de ordem política e econômica, a crítica de Tillich à idolatria merece destaque em sua abordagem fenomenológica nos contextos em que uma realidade finita reivindica para si o estatuto do incondicional. Isso estabelece uma ruptura no aspecto ontológico tillichiano em relação ao que seria uma *correlação autêntica* entre o indivíduo e a profundidade do ser.

Neste exemplo, a religião, ao passar do campo do incondicional para o campo das instituições, torna-se, portanto, revestida de algo que não pertence ao seu fundamento. Quando isso ocorre, o *impacto* se volta à fé do ser humano. Nestas condições, ela não se reduz à preocupação última, tornando-se idolatria. Como sugerido, a fé continua a fazer parte da relação humana, portanto:

[...] a fé idólatra ainda é fé como um ato central da pessoa. E se a fé idólatra se constitui como fé, ainda que em uma distorção com consequências destrutivas, aquilo que o ser humano faz de sua *preocupação última* é, para ele – e em sua perspectiva –, de fato sua religião (Abijaudi, 2025, p. 195).

Em um olhar fenomenológico sobre a passagem entre esses campos, Tillich (2025a, p. 149) entende que o ponto de vista de quem sistematiza pertence ao próprio objeto que ele estuda, não apenas reconhecendo a cultura, mas criando uma. “Aqui, a alternativa ‘certo-errado’ perde sua validade, pois as atitudes do espírito em relação à realidade são múltiplas” (Tillich, 2025a, p. 149). Deste modo, o método da correlação também surge, porém no sentido pelo qual é mais bem conhecido – o de unir mensagem e situação. Assim, o diálogo com os mais diversos campos de saber realizado nas leituras teológicas de Tillich mostra potencial no exame fenomenológico.



Em vista destes aspectos, Claudio Ribeiro (2010, p. 30) defende que o diálogo¹⁶ entre as ciências possibilita uma recriação por parte dos referenciais produzidos. A necessidade de criar sobre o que já foi criado, diferentemente de uma agenda colonialista que pressupõe o apagamento do anterior para a confirmação do que vem depois, não diz respeito ao pensamento teológico de Tillich, que traz em seu cerne uma crítica contundente em relação a interpretações de fundo maniqueísta ou determinista. Na contemporaneidade, essa crítica tillichiana se dirige aos desafios teológicos relacionados aos absolutismos idolátricos da verdade científica. Ou seja: a ciência que Tillich advoga está em consonância com a perspectiva das Ciências da Religião.

Não escapando do olhar sócio-político da religião, dessa vez com enfoque no contexto latino-americano, Claudio Ribeiro (2010, p. 36) apresenta uma reflexão sobre os desafios da teologia latino-americana apoiando-se nas ideias de Tillich e constatando a necessidade de uma interpelação crítica como necessária para se chegar a novas possibilidades metodológicas e conteudistas sobre a teologia. A partir disso, observa-se que essas discussões são capazes de criticar os absolutismos, sobretudo aqueles de caráter idolátrico voltados às verdades científicas (Ribeiro, 2010, p. 36). Essas *verdades* não contemplam, pelo menos do ponto de vista fenomenológico da religião, o aspecto ontológico que a nossa análise procura evidenciar.

Ontologicamente essa articulação é decisiva, pois a correlação se estrutura a partir de categorias do ser que são previamente descritas fenomenologicamente. A ontologia de Tillich, assim, assume um caráter fenomenológico ao buscar o sentido originário do ser – a preocupação última, no seu pensamento – que não está na experiência, mas que pode ser buscada por meio dela. Em seu pensamento, a ontologia configura-se como estrutura da condição humana diante do não-ser. Assim, o método da correlação reside em possibilitar uma mediação entre ser e sentido, na qual a análise sobre o ser – enquanto questão ontológica – se mantém vinculada à existência concreta, e o teológico, como modo de interpretação da profundidade do ser em vista de sua manifestação histórica.

Em vista disso, a necessidade apontada por Ribeiro (2010, p. 36) é a de uma interpelação crítica que não se esgota, independentemente dos diferentes momentos ao

¹⁶ Como Ribeiro aponta acerca da conferência *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, ministrada por Paul Tillich, e que será publicada de forma póstuma em 1966 em *The Future of Religions*, enfatizando a importância (ainda que indicativa) do diálogo inter-religioso (Ribeiro, 2003, p. 20).



longo da história. Em Tillich, essa interpelação será identificada como aquilo que ele chama de *espírito protestante*, segundo muitos estudiosos de seu pensamento que percebem a maneira peculiar pela qual o pensador alemão encontra de se posicionar diante dessas fronteiras.

A fenomenologia tillichiana realiza, assim, um aprofundamento do ontológico que ultrapassa as dimensões práticas e objetivas do fenômeno religioso. Sem se reduzir a uma interiorização subjetivista, ela permite examinar os fatores externos que a determinam e que podem ser determinantes na relação do indivíduo com a religião. A dimensão cultural e de mediação que Tillich estabelece em sua teologia é o que a torna suficientemente sensível para tratar desses aspectos sociais e culturais ligados à experiência religiosa, mas que saem de um lugar, por muitas vezes visto como de irrelevância para uma fenomenologia. Dessa maneira:

Paul Tillich, portanto, preocupou-se com a compreensão e com a crítica da realidade nos aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos. Em função disso, como visto, estabeleceu amplo debate entre a teologia e diferentes campos do conhecimento, o que possibilitou refutar formas de reducionismo e de absolutismo religioso ou teológico. Nesse sentido, está a referência à sua produção como teologia da mediação[...]. Isso foi possível devido, entre outros fatores, à formação cultural dele, em especial as influências filosóficas do existencialismo e do marxismo, que ofereceram substancialidade ao seu pensamento teológico. A síntese criativa e crítica dessas perspectivas filosóficas possibilitou, por um lado, uma visão crítica da igreja e da sociedade e, por outro, participação ativa nos processos sociais, eclesiais e políticos de sua época [...]. A metodologia por ele proposta tentava oferecer respostas às indagações da situação humana, com a devida integração das dimensões existencial e social, o que garante relevância e substancialidade da produção teórica de Tillich, mesmo em outros contextos sociais e em outras épocas (Ribeiro, 2003, p. 21-22).

Esse aspecto interdisciplinar, constitutivo do pensamento de Paul Tillich, surge a partir de interesses profundos por outras áreas do conhecimento humano, assim como a aplicação desses conhecimentos em suas produções intelectuais, e definiriam como o seu pensamento teológico está assentado sobre a cultura¹⁷. Paul Tillich pensa sua teologia em

¹⁷ Paul Tillich, ao enfrentar e observar uma série de mudanças em seu tempo, como os diversos problemas sociais, de uma dissolução da estrutura social e do surgimento de uma arte revolucionária, assim como da aproximação com as perspectivas psicanalíticas acerca do surgimento de novas consciências a partir da repressão, pôde estabelecer as bases teóricas durante os anos de 1919 a 1924 enquanto era professor de filosofia da religião em Berlim (Ribeiro, 2003, p. 13). Um de seus trabalhos de maior destaque foi escrito no ano de 1919, intitulado: *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (Sobre a ideia de uma teologia da cultura) (Ribeiro, 2003, p. 13).



relação com as situações vividas e enfrentadas pela contemporaneidade. Com isso, identifica a importância de se estabelecer uma associação profunda da mensagem teológica com a situação. Esse movimento, como já mencionado, melhor define o seu método da correlação¹⁸, que, de acordo com Goto (2004, p. 13), surge como uma possibilidade da identificação de outros recursos, sobretudo com os da fenomenologia no sentido de sua aplicabilidade nos trabalhos envolvendo a investigação da experiência religiosa. Desse modo, a fenomenologia crítica não se desprenderia desses conceitos básicos para a teologia (Goto, 2004, p. 13).

Além da contribuição ontológica, isso permite compreender que a fenomenologia da religião de Tillich está localizada, em boa medida, dentro dos limites de uma abordagem substantiva da religião, conferindo, assim consistência em relação ao aspecto interdisciplinar de seu pensamento, que poderá ser identificado a partir da própria articulação de sua teologia com a cultura. Essa movimentação abarcou consigo uma série de outras áreas do conhecimento como as ciências sociais, a psicanálise, a filosofia, entre outras, que fizeram parte do itinerário formativo do seu pensamento.

Entretanto, é necessário considerar também o aspecto funcional da religião. A filosofia de Paul Tillich é considerada existencialista, sobretudo, devido à presença das influências da filosofia de Søren Kierkegaard (1813-1855)¹⁹. Em um sentido prático, esse aspecto funcional do pensamento tillichiano surge também ao correlacionar temas contemporâneos situando-os no contexto teológico de forma sistemática. Isso pode ser constatado nos sermões²⁰ de Tillich, que procuram enfatizar temas como a idolatria e a heteronomia dentro de uma ótica existencialista.

¹⁸ No sentido teológico, o método da correlação “procura explicar os conteúdos da fé cristã por intermédio de perguntas existenciais e de respostas teológicas em mútua interdependência” (Ribeiro, 2003, p. 23).

¹⁹ Na perspectiva de Ribeiro (2003, p. 9), a contribuição do pensamento Kierkegaard no de Tillich reflete as ambiguidades da existência e a compreensão existencial da angústia e do desespero – características estas tão notáveis no pensamento tillichiano. Dessa forma, a existência, por ser ambivalente, possibilita a abertura para uma abordagem sistemática, por sinal tão característica na teologia e filosofia de Tillich. Pelo fato de não se encontrarem indissociadas uma da outra, o autor parte desses princípios, articulando, em seu pensamento, correlações para com outros fenômenos ligados à experiência humana.

²⁰ Um exemplo em que se pode verificar uma relação particular das críticas e das análises existenciais do autor com a mensagem teológica – por meio do seu método de correlação e, portanto, sistemático – pode ser constatado na obra *The Shaking of the Foundations*, publicada em 1948. Trata-se de uma coletânea de sermões proferidos por Paul Tillich. Alguns ainda em seu país natal, a Alemanha, e a maioria nos Estados Unidos já como exilado político desde o final do ano 1933. Na obra, o autor aborda temas como angústia, fé e crise onde as estruturas de sentido – culturais, religiosas e existenciais – já se encontravam profundamente abaladas ao constatar a situação da sociedade ocidental do pós-Segunda Guerra Mundial. Por mais que o abalo não tenha sido destrutivo, Tillich não aborda com otimismo, mas sim como



Sobre o *peso* e a responsabilidade da religião nas ações humanas, em trecho final de um de seus sermões²¹, o pensador nos apresenta uma de suas leituras teológico-sistemáticas na qual o exemplo da idolatria parece ser bem pertinente.

Todas as pessoas desejam falsos profetas que, através da glorificação de seus deuses, glorifiquem seus seguidores e a eles mesmos. Pessoas que desejam ser lisonjeadas em relação aos seus desejos e virtudes, seus sentimentos religiosos e atividade social, seu desejo de poder e esperanças utopistas, seu conhecimento e amor, sua família a raça, sua classe e nação. E o falso profeta poderá sempre ser encontrado ao glorificar o demônio que eles adoram (Tillich, 1948, p. 91-92, tradução nossa²²).

Sem diminuir ou afastar a importância do empírico e do sistemático da fenomenologia da religião, o aspecto ontológico é igualmente importante, pois, em vista do método da correlação, a contribuição de Tillich os reinscreve de forma mais ampla em relação ao fenômeno. Essa integração não apenas articula dimensões distintas do fenômeno, mas também redefine o próprio estatuto do fenômeno religioso enquanto irreduzível à sua objetivação.

Considerações finais

As Ciências da Religião, como área do conhecimento, surgiram como uma maneira de empreender um aprofundamento que ultrapassa a dimensão puramente prática ao permitir o exame de fatores externos que determinam e que poderão, inclusive, até modificar a relação do indivíduo com a religião. Por conta disso, as Ciências da Religião, em vista do seu papel e história como campo científico, assumem um objetivo específico que consiste na articulação e valorização da experiência religiosa, sem subordinação a instâncias de validação e controle institucionais, políticos ou sociais.

Sem se afastar destas premissas, a dimensão cultural e dialética que Paul Tillich estabelece em seu pensamento é sensível para tratar desses aspectos sociais, frequentemente relegados a um plano secundário ou tratados de forma absolutizante,

possibilidade, a angústia e a crise como propiciadoras de encontro mais profundo do ser humano com o fundamento do ser – aquilo que ele identifica como Deus.

²¹ Intitulado *The Yoke of Religion*.

²² *All people desire false prophets, who, through the glorification of their gods, glorify their followers and themselves. People long to be flattered in regard to their desires and virtues, their religious feeling and social activity, their will to power and utopian hopes, their knowledge and love, their family and race, their class and nation. And a false prophet can always be found to glorify the demon they worship.*



quando são relacionados à religião. Assim, a fenomenologia da religião se apresenta como instância de mediação que, articulada ao método da correlação, permite compreender o fenômeno religioso sem reduzi-lo nem ao empirismo nem à abstração sistemática. Essa perspectiva, ao colocar em evidência seus próprios limites, revela também seu caráter interdisciplinar ao promover um diálogo crítico e permanente entre religião, cultura e situação histórica.

Desta forma, nesta pesquisa, procuramos demonstrar a função e a importância da mediação que a fenomenologia da religião oferece entre os campos empírico e sistemático, bem como delimitar a especificidade da contribuição de Paul Tillich. Ao articular tais dimensões, em vista da essência que define a religião e da forma como ela se manifesta no plano ontológico, o trabalho demonstrou que o fenômeno oriundo da experiência religiosa, dada a sua complexidade, pode ser mais bem compreendido quando a articulação defendida se torna possível.

O aspecto ontológico que apresentamos revela pertinência nos estudos científicos de religião que valorizem aspectos também ligados à subjetividade, no sentido de superar certas correntes de pensamento – que não foram tratadas neste texto – que ora contribuem, ora favorecem a redução do fenômeno religioso às determinações objetivas ou conceituais. A tensão que constitui o ser, embora seja tratada mais detidamente pela psicologia e pela psicanálise – cada qual em suas categorias ontológicas –, para Paul Tillich, que também estudou propriamente esses campos, afirma, em suas obras, que esta tensão é imprescindível para a preocupação última, a qual toca o ser humano de forma incondicional. É uma tensão fundamental que também preserva aquilo que resiste à completa objetivação da experiência religiosa.

O método da correlação, visto nesta perspectiva, favorece que esta tensão se revele por *conectar* a situação existencial com a mensagem, que também faz parte do fenômeno religioso. Uma *conexão*, portanto, que não supre certas ausências nem constitui uma resposta definitiva para as questões humanas. Ou seja, o fenômeno religioso se mostra e, simultaneamente, escapa, o que exige a consideração do aspecto ontológico como condição de possibilidade de uma abordagem científica que, sem abdicar do rigor, não afasta a densidade inerente ao religioso.



Referências bibliográficas

ABIJAUDI, André. Y. G. *Religião e nazismo: o socialismo religioso como denúncia e oposição ao totalitarismo em Paul Tillich*. São Paulo: Recriar, 2025.

ALLEN, Douglas. E. Phenomenology of religion. In: HINNELL, John. R. (Ed.). *The Routledge companion to the Study of Religion*. London/New York: Routledge, 2005, p. 182-207.

BEIMS, Robert. W. O sistema das ciências. In: MUELLER, Ênio R.; BEIMS, Robert. W. (Org.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 99-119.

CARVALHO, Tarcísio. A. Laicidade francesa: reflexões teóricas a partir da história contemporânea e das recentes conjunturas políticas do país. *Plura*, [S. l.], v. 4, n. 2, 2013, p. 99-124. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/730>. Acesso em: 15/04/2026.

COX, James. L. *An introduction to the Phenomenology of Religion*. London/New York: Continuum, 2010.

GOTO, Tommy. A. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.

GOTO, Tommy. A. Fenomenologia e experiência religiosa em Paul Tillich. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. XVII (2), jul-dez, 2011, p. 137-142. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 15/04/2026.

HIGUET, Etienne. O Método da Teologia Sistemática de Paul Tillich – A Relação da Razão e da Revelação. *Estudos de Religião*, v. 10, n. 10, 1995, p. 37-54.

HIGUET, Etienne. A. Reformulação do programa de pós-graduação em ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo: aspectos históricos e epistemológicos. *Numen*, [S. l.], v.15, n. 2, 2012, p. 343-375. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21865>. Acesso em: 15/04/2026.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo. E; CALVANI, Carlos. E. B. Nem criptoteologia nem reducionismo sociológico: contribuições para o debate epistemológico das Ciências da Religião no Brasil. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 35, n. 2, maio-ago 2021, p. 359-381. Disponível em <https://doi.org/10.15603/2176-0985/er.v35n2p359-381>. Acesso em: 15/04/2026.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KELM, Thiago. R. E. Implicações da Teoria da Intencionalidade da Consciência de Edmund Husserl para o Desenvolvimento da Teologia da Cultura em Paul Tillich. In:



TADA, Elton. S.; SOUZA, Vitor. C. *Paul Tillich e a Linguagem da Religião*. Santo André: Kapenke, 2018, p. 265, 302.

KOCHEM MATHIAS, Luiz. G. Paul Tillich: Pistas para uma Teologia do Pluralismo Religioso. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 4, n. 1, 2007, p. 36-51. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26414>. Acesso em: 11/06/2026.

MACLEOD, Alistair M. *Paul Tillich: An Essay on the role of Ontology in his Philosophical Theology*. New York: Routledge, 2017 [1973]. (Routledge Revivals)

MENDONÇA, Antonio. G. A persistência do método fenomenológico na sociologia da religião: uma aproximação sob o prisma da essência e da forma. In: DREHER, Luís (org.). *A essência manifesta, a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003, p. 77-102.

MÜLLER, Max. *Introdução à Ciência da Religião*. Tradução de Brasil Fernandes de Barros. Belo Horizonte: Senso, 2020.

OLIVEIRA, Vitória. P. de. A fenomenologia da religião: temas e questões sob debate. In: DREHER, Luís (Org.). *A essência manifesta, a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003, p. 35-58.

PADEN, Willian. E. Comparative religion. In: HINNELLS, John. R (Ed.). *The Routledge companion to the Study of Religion*. London/New York: Routledge, 2005, p. 208-225.

PIEPER, Frederico. *Ciência(s) da(s) Religião(ões)*. [S. l.], [S. d.]. Disponível em: <https://www1.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2018/08/5-ciencia-da-religiao-fred.pdf>. Acesso em: 15/04/2026.

PIEPER, Frederico. Fenomenologia da religião como essencialista e criptoteologia: reconsiderações críticas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, 2019, p. 801-831. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p801>. Acesso em: 15/04/2026.

RIBEIRO, Claudio de. O. *Pode a fé tornar-se idolatria? a atualidade para a América Latina da relação entre reino de Deus e história em Paul Tillich*. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2010.

RIBEIRO, Claudio. de. O. Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, n. 03, abril de 2003, p. 03-26.

SANTOS OLIVEIRA, Claudia. A. As Categorias essenciais da Ciência da Religião: Aspectos introdutórios. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 19, n. 1, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/2237-6151.2022.v19.38327>. Acesso em: 11/06/2026.



SHARPE, Eric. J. The study of religion in historical perspective. In: HINNELLS, John. R. (Ed.). *The Routledge companion to the Study of Religion*. London/New York: Routledge, 2005, p. 21-45.

THATCHER, Adrian. *The Ontology of Paul Tillich*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

TILLICH, Paul. *The shaking of the foundations*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948.

TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura (1919). Tradução de André Yuri Abijaudi. In: TILLICH, Paul. *O que é religião?* São Paulo: Recriar, 2025a, p. 147,171.

TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião (1922). Tradução de André Yuri Abijaudi. In: TILLICH, Paul. *O que é religião?* São Paulo: Recriar, 2025b, p. 119,122.



AMORIM, Deolindo. Africanismo e espiritismo. Rio de Janeiro: CELD, 2009.

Entre fronteiras doutrinárias, apologética e hierarquia religiosa: uma leitura crítica de Africanismo e espiritismo

Between doctrinal boundaries, apologetics, and religious hierarchy: a critical reading of Africanismo e espiritismo

Maurício da Silva Fonseca¹

Publicado originalmente em 1947, a partir de três artigos saídos em 1946 na revista lisboeta Estudos Psíquicos, Africanismo e espiritismo chega ao leitor contemporâneo pela reedição da CELD de 2009 já como documento de época e como peça de intervenção doutrinária (Amorim, 1947 [2009], p. 15). Seu interesse, portanto, não reside apenas no tema que aborda, mas na posição histórica que ocupa. O pequeno volume deve ser lido menos como descrição neutra das religiões afro-brasileiras e mais como texto de fronteira, empenhado em separar o espiritismo kardecista de outras práticas mediúnicas então aproximadas, no espaço público, sob rótulos vagos e frequentemente depreciativos. Essa chave interpretativa continua produtiva, mas precisa ser historicamente mediada: a crítica ao livro ganha força quando reconhece que sua operação de distinção pertence ao Brasil dos anos 1940, e não ao repertório analítico das ciências da religião tal como hoje o formulamos.

Essa mediação histórica é indispensável porque o próprio livro traz, em seus paratextos, a marca de um ambiente de pressão institucional e jurídica. No preâmbulo assinado por Lippmann Tesch de Olivér, o argumento doutrinário aparece ligado à necessidade de defender o nome do espiritismo num momento em que centros espíritas e terreiros eram registrados lado a lado na Seção de Tóxicos e Mistificações da Polícia Central, sendo “fichados em promiscuidade e nivelados, por igual, na ignomínia e no menosprezo” (Amorim, 1947 [2009], p. 4). Lido a partir desse dado, o esforço de distinção não é apenas gesto simbólico; ele também funciona como estratégia de

¹ Psicólogo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), psicoterapeuta junguiano pelo Instituto Junguiano da Bahia (IJBA) e mestre em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atua nas áreas de saúde mental, psicoterapia analítica, interdisciplinaridade e estudos sobre religião e cultura. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1104189028710701>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1761-9830>. E-mail: mauricio.odv@gmail.com.



autoproteção jurídica, moral e pública. O que está em jogo não é somente a pureza de uma doutrina, mas a sua respeitabilidade num cenário em que mediunidade, charlatanismo, crime e feitiçaria podiam ser administrativamente aproximados.

Também por isso convém evitar apresentar o caráter apologético do livro como descoberta tardia do leitor crítico. Ele é explicitamente assumido desde a abertura. O preâmbulo mobiliza a *Revue Spirite* de 1865 para lembrar que seria dever dos espíritas “repudiar e condenar” abusos cometidos em nome da doutrina (Amorim, 1947 [2009], p. 3-4), e o próprio Amorim declara, já no segundo capítulo, que seu objetivo é “fazer distinção entre espiritismo e africanismo”, “esclarecer e separar” dois campos de pesquisa que julga diferentes (Amorim, 1947 [2009], p. 26). A recepção inicial conservada nas “Notas relativas à 1ª edição” confirma esse horizonte de intervenção: a imprensa espírita celebra o opúsculo precisamente por traçar uma “linha divisória” entre espiritismo e cultos afro-brasileiros, ao passo que Eloy Pontes, crítico de *O Globo*, observa que o autor talvez tenha “provado demais” ao percorrer longamente as origens do africanismo para concluir uma diferença que, a seu ver, não exigiria aparato tão amplo (Amorim, 1947 [2009], p. 7-14). O livro, assim, não fala sozinho: ele nasce imerso em controvérsia.

O núcleo argumentativo que lhe dá consistência está no primeiro capítulo. Amorim recusa a identificação automática entre manifestação de espíritos e identidade espírita. Seu ponto é conhecido, mas continua conceitualmente robusto: o que caracteriza o ato espírita não é “exclusivamente o fenômeno”, já que médiuns e transes podem existir entre católicos, maometanos, materialistas e adeptos de cultos africanos; o espiritismo designa, antes, um corpo doutrinário organizado por Allan Kardec (Amorim, 1947 [2009], p. 16-17). A formulação decisiva sintetiza essa distinção: “O mediunismo faz parte do espiritismo; mas é preciso frisar que mediunismo não é espiritismo” (Amorim, 1947 [2009], p. 17). Trata-se do ponto mais forte do opúsculo. Ao separar fenômeno e sistema interpretativo, Amorim impede que toda experiência mediúnica seja automaticamente subsumida à rubrica “espiritismo”, e oferece, ainda hoje, uma lição útil contra simplificações classificatórias.

Esse argumento é reforçado por uma genealogia histórica. Quando as obras de Kardec chegaram ao Brasil, insiste Amorim, as crenças de origem africana já estavam largamente radicadas no país, especialmente na Bahia, em razão do tráfico atlântico e da longa duração da escravidão (Amorim, 1947 [2009], p. 18-20). A anterioridade do



africanismo serve, assim, para recusar qualquer relação de origem entre os dois universos religiosos. O raciocínio tem coerência interna e, no contexto de 1947, participa de um esforço legítimo de definição doutrinária. Ainda assim, é precisamente aí que se revela seu caráter seletivo: a reconstrução histórica não é desinteressada, mas convocada para estabilizar no presente uma fronteira identitária. O passado funciona como garantia de separação, e não como problema a ser investigado em sua complexidade relacional.

Convém reconhecer, entretanto, que o texto de Amorim é mais nuançado do que o tom do preâmbulo pode sugerir. O autor registra, por exemplo, que “muito deve o Brasil ao braço africano”, cujo trabalho sustentou a prosperidade econômica do país, e admite que desprezar a influência africana na formação cultural brasileira seria negar uma realidade histórica (Amorim, 1947 [2009], p. 20). No mesmo movimento, elogia a “criteriosa e nobre campanha” de Artur Ramos contra “o absurdo preconceito da inferioridade do elemento negro” (Amorim, 1947 [2009], p. 25) e refere-se a Manuel Querino como “homem de cor, muito inteligente”, pioneiro de pesquisas relevantes sobre o africanismo baiano (Amorim, 1947 [2009], p. 42). Ao final do livro, insiste ainda que as práticas de origem africana são “espiritualistas, dignas de respeito como quaisquer outras práticas religiosas”, embora não constituam, a seu ver, variantes do espiritismo (Amorim, 1947 [2009], p. 45). Esses trechos não anulam a assimetria do argumento, mas obrigam o leitor a uma leitura menos sumária da obra.

Essa distinção entre a voz de Amorim e a do prefaciador é crucial. As expressões mais agressivas — “carnaval de Umbanda”, “pajelança”, “rituais espalhafatosos”, “espíritos atrasadíssimos”, “camadas tenebrosas do baixo psiquismo” — pertencem majoritariamente ao preâmbulo redigido por Lippmann Tesch de Olivér, não ao corpo do ensaio de Amorim (Amorim, 1947 [2009], p. 2-6). O autor do opúsculo mantém tom geralmente mais contido e, no terceiro capítulo, chega mesmo a distinguir o uso etimológico de “fetichismo” do emprego popular de “feitiço”, “feiticeiro” e “urucubaca”, tentando esclarecer como a linguagem brasileira deslocou o sentido desses termos (Amorim, 1947 [2009], p. 38-40). A crítica ao livro, portanto, não deve depender da imputação simplista de um léxico que não é inteiramente seu. Seu problema maior está menos na agressividade verbal do que na arquitetura classificatória que organiza o conjunto. Essa observação é importante porque desloca o foco crítico. O problema do livro não está em um insulto frontal e contínuo às religiões afro-brasileiras, como se todo



o ensaio se resumisse a um panfleto desqualificador. Está antes no fato de que, mesmo quando respeitoso na superfície e técnico em certas escolhas vocabulares, o texto distribui assimetricamente legitimidade epistemológica e densidade religiosa. Em Amorim, o kardecismo pensa; o africanismo aparece sobretudo como objeto a ser classificado. A desigualdade, portanto, é menos um excesso retórico do que uma forma de organização do olhar.

É no segundo capítulo que essa arquitetura aparece com mais nitidez. Amorim opõe o espiritismo, definido como doutrina sem ritual, sem imagens, sem culto a divindades e sem talismãs, às práticas afro-católicas e umbandistas, descritas por meio de altares, padroeiros, pontos riscados, pombas, marafo, exorcismos e cerimônias específicas (Amorim, 1947 [2009], p. 26-31). A comparação é coerente com sua autodefinição espírita, mas não se dá em bases simétricas. O kardecismo aparece por seu ideal normativo mais elevado; o africanismo, por sua exterioridade ritual mais visível. O exemplo do funeral de Manuel Bernardino da Paixão e da chamada “troca de cabeças” é revelador: o que Amorim mobiliza para marcar descontinuidade em relação à simplicidade da sessão espírita também mostra, involuntariamente, a densidade institucional, memorial e comunitária dos cultos afro-brasileiros (Amorim, 1947 [2009], p. 33-35). O texto enxerga a diferença, mas não chega a pensar plenamente a complexidade do outro que descreve.

A mesma dificuldade reaparece quando o autor trata do sincretismo. Amorim reconhece que a vida religiosa brasileira tende “para o sincretismo, para a variedade”, e que o africanismo perdeu no Brasil seus “traços primitivos”, formando-se uma cultura de fusão em que catolicismo, africanismo e “espiritismo deturpado pelo misticismo popular” se misturam (Amorim, 1947 [2009], p. 21; 23). Esse reconhecimento, porém, é orientado por um juízo que lê a mistura sobretudo como desfiguração. Reginaldo Prandi mostrou, ao contrário, que sincretismo, branqueamento e africanização precisam ser compreendidos como processos sociais de longa duração, ligados a estratégias de sobrevivência, recomposição simbólica e reposicionamento histórico das religiões afro-brasileiras, e não como mera degeneração ritual (Prandi, 1998, p. 151-167). No mesmo sentido, Renato Lamas enfatiza que a formação dessas religiões só pode ser apreendida como processo plural de interferências, adaptações e reinvenções, incompatível com imagens fixas de pureza original (Lamas, 2019, p. 222-232). À luz dessa bibliografia, o



africanismo de Amorim aparece menos como realidade descrita em sua espessura própria e mais como construção polêmica voltada a reforçar uma identidade kardecista.

Essa crítica, contudo, ganha precisão quando se leva a sério o modo como Amorim dialoga com seus contemporâneos. O livro não fala do alto de um isolamento monológico. Ao discutir Manuel Querino, por exemplo, o autor acompanha Artur Ramos para corrigir a afirmação de que “o africanismo é espírita de natureza”, sustentando que as práticas espíritas negro-brasileiras resultariam antes de um “sincretismo secundário” (Amorim, 1947 [2009], p. 24). No terceiro capítulo, discorda do padre Etienne Brasil, para quem o espiritismo seria “uma forma do mais genuíno e grotesco fetichismo”, e atribui esse equívoco à incapacidade de distinguir a prática espírita kardecista das práticas afro-católicas disseminadas no país (Amorim, 1947 [2009], p. 40). Já nas notas da primeira edição, acolhe a objeção de Eloy Pontes — a de que teria “provado demais” — sem deixar de registrar o elogio à forma não sectária com que teria elevado a discussão (Amorim, 1947 [2009], p. 13). Incorporar esses diálogos é importante porque eles recolocam o opúsculo dentro de seu campo intelectual efetivo: o texto não apenas classifica, mas responde, corrige e disputa.

É também por isso que a noção de “sincretismo invisível”, formulada décadas depois por Bernardo Lewgoy, precisa ser aplicada aqui com cuidado histórico. Lewgoy mostra que o espiritismo brasileiro, embora frequentemente se apresente como doutrina racional e distinta, incorporou sensibilidades, repertórios e modos de devoção herdados do catolicismo, tornando menos nítida a imagem de uma pureza espírita sem mistura (Lewgoy, 2006, p. 209-224). Essa chave não serve para acusar Amorim de hipocrisia ou desmontar retrospectivamente seu argumento como se ele pudesse dispor de nosso vocabulário contemporâneo. Serve, isto sim, para reler os efeitos de sua apologética declarada: a mistura, quando percebida no outro, converte-se em sinal de deformação; quando internalizada no próprio kardecismo, tende a permanecer menos visível, menos nomeada e menos estigmatizada. A assimetria, portanto, não está apenas na definição conceitual, mas no regime de visibilidade e valoração das misturas religiosas.

A insistência de Amorim em afirmar que as religiões africanas se inclinaram muito mais para o catolicismo do que para o espiritismo confirma esse ponto. O autor reúne exemplos de assimilação entre orixás e santos, de ritos afro-católicos e de convergências litúrgicas para sustentar que a afinidade principal do africanismo estaria com o



catolicismo, não com o kardecismo (Amorim, 1947 [2009], p. 41-45). Historicamente, tais aproximações são reais e não devem ser negadas. O problema está em lê-las quase sempre como prova de confusão ou de perda, e não como tradução simbólica, negociação cultural e forma de sobrevivência religiosa em condições adversas. Uma leitura contemporânea não precisa recusar o mérito conceitual da distinção entre mediunidade e doutrina para reconhecer, ao mesmo tempo, que o livro reduz o sincretismo afro-brasileiro a uma economia de impureza que a história das religiões já aprendeu a matizar.

É justamente nesse ponto que Africanismo e espiritismo permanece intelectualmente relevante. Seu mérito principal continua sendo a recusa da equivalência automática entre manifestação espiritual e pertencimento doutrinário. Seu limite principal está em apoiar essa distinção sobre uma comparação estruturalmente desigual, em que o espiritismo aparece por sua autodefinição filosófica ideal e o africanismo por sua exterioridade ritual e por sua mescla histórica. Lido hoje, o opúsculo vale em dupla chave: como documento histórico da autoafirmação espírita no Brasil dos anos 1940, atravessado por pressões policiais, disputas classificatórias e apologética declarada; e como exemplo nítido de como fronteiras religiosas podem ser construídas pela simplificação do outro. A tese central da obra — africanismo não é espiritismo — permanece coerente no plano interno de sua doutrina. O trabalho crítico da resenha está em mostrar que, embora essa fronteira seja conceitualmente inteligível, seus efeitos históricos e discursivos dependem de uma hierarquia do olhar que a Ciência da Religião contemporânea já não pode simplesmente reproduzir.

Referências bibliográficas

AMORIM, Deolindo. *Africanismo e espiritismo*. Rio de Janeiro: CELD, 2009.

LAMAS, Renato. A formação das religiões afro-brasileiras: a interferência do sincretismo religioso. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 222-232, 2019.

LEWGOY, Bernardo. O sincretismo invisível: a relação do espiritismo com o catolicismo no Brasil. In: ISAIA, Artur Cesar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 209-224.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, 1998.



TRADUÇÃO

DOUMA, H. Herman. *Rostos nas nuvens, vestígios na grama: uma exploração de teorias e mecanismos na ciência cognitiva da religião*. Tradução de Eduardo Rodrigues da Cruz¹. 2024. Relatório de Pesquisa (Research Traineeship) – Faculty of Religion, Culture and Society, University of Groningen, NL, 2024. Título original: *Faces in the clouds, traces in the grass: an exploration of theories and mechanisms in the cognitive science of religion*.

Resumo: O programa de pesquisa em ciência cognitiva da religião (CSR/CCR)² visa fornecer teorias e mecanismos utilizando explicações causais de estilo científico para 'conceitos culturais complexos' (CCCs) considerados 'religiosos' por atores sociais. Seu explanandum são os fenômenos dos CCCs considerados 'religião', e seu explanans são as teorias e mecanismos cognitivos. Neste relatório de pesquisa, uma exploração dessas teorias e mecanismos cognitivos tomará forma. O foco principal desta exploração é a construção de teorias e mecanismos em CSR utilizando a psicologia evolucionista e a antropologia. Em relação à hipótese do subproduto evolutivo, isso inclui a Teoria do Antropomorfismo (1.1), a Teoria *Folk* (1.2), a Teoria da Mente (1.3), o Dispositivo Hiperativo de Detecção de Agência (1.4), os Minimamente Contraintuitivos (1.5) e a Hipótese da Forma Ritual (1.6); em relação à hipótese da dupla herança, isso inclui os Modos Divergentes de Religiosidade (2.1), a Pró-socialidade Adaptativa (2.2) e o Sistema de Precaução contra Perigos (2.3); Em relação à hipótese adaptacionista, isso inclui Coesão de Grupo e Seleção de Parentesco (3.1), Sinalização Religiosa Custosa (3.2), Teoria da Seleção Sexual (3.3) e Teoria da Punição Sobrenatural (3.4). Esta exploração busca fornecer uma visão geral atualizada das teorias e mecanismos mais explorados da CSR – desde os estudiosos que os criaram até as pesquisas contemporâneas em CSR que os desenvolvem.

Palavras-chave: Ciência cognitiva da religião; Teorias e mecanismos; Subproduto; Herança dupla; Adaptação.

Introdução

Um xamã alerta sobre dardos invisíveis que podem entrar nas veias e envenenar o sangue. Um aldeão queima folhas de tabaco diante de estatuetas antes de conversar com elas, enviando-as em uma jornada para aldeias distantes no céu. Um grupo de fiéis avisa a todos que o dia do julgamento está próximo. Uma tribo realiza uma cerimônia

¹ Tradução realizada com o gentil consentimento do autor. O original está amplamente disponível em sites como academia.edu e researchgate.net. A publicação em *Último Andar* se justifica por se tratar de um trabalho de conclusão de disciplina. Todavia, apesar de não conter nenhuma tese original, o autor logrou realizar um apanhado abrangente, atual e correto da Ciência Cognitiva da Religião – não há texto publicado em português que se equipare a ele até o momento. E-mail: herman.douma@student.ou.nl

² O campo das ciências evolutivas da religião é vasto e multivariado, conforme se pode ver nesse texto. Por um processo de simplificação, passou a ser convencionalmente conhecido por “ciência cognitiva da religião”. Como não há consenso sobre que iniciais se usar em português, optou-se por manter aquela em inglês: “CSR”.



para informar a uma deusa que falhou em protegê-los que ela não é mais bem-vinda. Um pregador de rua aconselha as pessoas a frequentarem a igreja e se comunicarem com uma pessoa invisível que ama e ouve (cf. Boyer, 2001:³ 1).

Alguns percebem esses exemplos diversos e específicos de cada cultura como tolice humana, outros como uma forma de conviver com a verdadeira natureza da realidade. Deixando esses julgamentos de lado, os estudiosos começaram a questionar esses comportamentos humanos. O que leva as pessoas a fazerem tais coisas? Por que elas têm esses pensamentos? Por que são tão diversos? Além disso, por que as pessoas são tão firmemente comprometidas com eles? Historicamente, os estudiosos trataram esses comportamentos como mistérios, da perspectiva de uma única 'religião', ou como problemas a serem resolvidos. No século XX, durante a chamada 'Década do Cérebro', os estudiosos começaram a examinar esses comportamentos analisando o funcionamento da mente humana. Esse desenvolvimento levou ao estabelecimento da ciência cognitiva da religião, que visa fornecer explicações científicas para esses diversos comportamentos (Lawson & McCauley, 1990: 60–83; Clements, 2016: xv).

A ciência cognitiva da religião (doravante CSR) não é uma disciplina, teoria ou abordagem única com uma base unificada (McCauley, 2017: 1–24; Visala, 2022: 27). Em vez disso, é um termo abrangente que engloba várias hipóteses, teorias e abordagens que tentam explicar 'fenômenos de tipo religioso' usando ferramentas de vários campos, como antropologia, ciência cognitiva, psicologia evolucionista, ciência da religião, neurociência e muito mais (ver Clements, 2016: 1–16). É um programa de pesquisa científica que prioriza a experimentação empírica e a explicação causal em estilo científico (Boyer, 2001: 118; Pyysiäinen, 2004: 28–38; Lawson, 2017: 7–16; 2022: 22; para uma discussão sobre causalidade, veja Sosis *et al.*, 2022: 360). Este programa de pesquisa enfatiza a necessidade de uma estreita interação entre o estudo acadêmico da religião e as ciências cognitivas. Os pesquisadores da CSR partem da premissa de que os mecanismos cognitivos humanos são razoavelmente uniformes em diferentes culturas e, portanto, universais. A pesquisa sobre esses mecanismos permite explicar a diversidade de comportamentos humanos considerados 'religiosos' (Petersen *et al.*, 2019: 57, 86; Barrett, 2022: 3–12). A CSR afasta-se das disciplinas humanísticas e hermenêuticas que interpretam o conteúdo cultural e, em vez disso, analisa os

³ Por decisão editorial optou-se, por se tratar de uma tradução, manter algumas características de formatação originais.



mecanismos cognitivos por meio de um reducionismo explicativo (Pyysiäinen, 2012: 5–28; McCauley, 2017: 1–24; Asprem & Taves, 2018: 6; White, 2021: 13; Visala, 2022: 30–1).

O que eles estão tentando explicar? Quais são esses comportamentos humanos considerados 'religiosos'? Quem decide o que é o R em CSR? Os estudiosos de CSR optam por não definir 'religião', mas analisar o uso de termos 'religiosos' e 'relacionados à religião' (por exemplo, espiritualidade, magia ou esoterismo) por atores sociais. Eles rejeitam qualquer categoria unificada de 'religião' e, em vez disso, consideram essas atribuições como 'conceitos culturais complexos' (doravante CCCs), “substantivos abstratos com significados instáveis e sobrepostos que variam dentro e entre formações sociais” (Asprem & Taves, 2018: 5). Tomar atribuições ou composições de senso comum de atores sociais como *explanandum*, sem necessariamente demarcá-las de 'fenômenos não religiosos' (Martin e Wiebe, 2017; Van Eyghen, 2018: 111–4; Visala, 2022: 34). Portanto, os atores sociais identificam esses CCCs como 'religião', e eles não existem separadamente dessa ação comunicativa. No entanto, desafios de definição permanecem dentro do programa de pesquisa de CSR para jovens pesquisadores, e vários estudiosos não utilizam a estratégia de definição que considera os CCCs como 'religião' (Martin & Wiebe, 2017; Van Eyghen, 2018: 111–4). Muitos termos tylorianos, como 'sobre-humanos' e 'agentes sobrenaturais', ou termos como 'agentes não humanos', 'agentes culturalmente postulados' ou 'intuitivos e contraintuitivos', ainda são usados e são vulneráveis a críticas ideológicas (Exemplo: McCutcheon, 1997; 1998; 2021; 2023; Fitzgerald, 2000; 2007; 2017; Metcalf, 2023). Além disso, o uso de CCCs considerados 'religiosos' por atores sociais ou 'agentes culturalmente postulados' também pode ser criticado. Como McCutcheon aponta, “há um bom motivo para os químicos beberem água, mas estudarem H₂O” (2022: 13–4). Ambos têm condições e requisitos muito diferentes, e muitos estudiosos da religião não se veem transitando entre discursos e papéis. Consequentemente, existe o risco de usar definições universalizadas, não historicizadas e tidas como certas, incluindo seu (mau) uso em várias estruturas de poder (Veja o Apêndice I para mais críticas.).

Abordagens explicativas

O que explica esses CCCs considerados 'religiosos' são os mecanismos



cognitivos pan-humanos que sustentam toda a transmissão de informações culturais. Devido às suas operações relativamente invariáveis em diferentes culturas, eles direcionam as informações culturais e religiosas para certas formas, o que impulsiona o processo de seleção da 'evolução cultural'. Esses mecanismos cognitivos são identificados em três etapas: [1] descrever os fenômenos que os atores sociais consideram 'religiosos', [2] encontrar as partes do mecanismo e descrever o que essas partes fazem, [3] descobrir e descrever a organização das partes pela qual elas produzem os fenômenos (Illari e Williamson, 2011; Illari & Russo, 2014: 122–4; Aspren & Taves, 2018: 12–7). Essa abordagem da filosofia mecânica (MPS) promete uma nova perspectiva entre o modelo obsoleto da lei de cobertura e o reducionismo do naturalismo rígido (Craver, 2007; Craver e Darden, 2013; Glennan, 2017; Craver & Tabery, 2023). Isso ocorre ao mudar o foco de leis e teorias para modelos e mecanismos, que refletem melhor as práticas cotidianas das ciências naturais e sociais. Vários estudiosos já adotaram e aplicaram o MPS à CSR (Pyysiäinen, 2009a: 15–29; 2009b; Visala, 2011; 2018: 51–70; Aspren & Taves, 2018: 133–57), e não submetem eventos particulares a uma lei geral, mas explicam simetrias nas ações de conjuntos complexos (por exemplo, sistemas cognitivos) através do funcionamento de mecanismos (Bechtel & Wright, 2007: 31–79).

Dada a diversidade de CCCs considerados 'religiosos', conforme demonstrado na introdução, os estudiosos não podem explicá-los usando um único princípio ou 'solução mágica' (Boyer, 2001). Portanto, fica claro que não pode haver uma única teoria da religião, e cada CCC pode ter explicações e mecanismos diferentes (Boyer, 2001: 298). Acadêmicos da CSR endossam amplamente essa 'abordagem gradual' para o estudo da 'religião' (Barrett, 2011: 231; 2017: 282–84; Aspren & Taves, 2018: 133–57). Essa abordagem leva a uma aplicação mais ampla de métodos e teorias e promove a pesquisa interdisciplinar. Firmemente conectada a essa abordagem gradual está a 'abordagem por blocos de construção' (doravante BBA) desenvolvida por Ann Taves (2011: 161–65; Aspren & Taves, 2018: 133–57). Essa abordagem se baseia no conceito de "especialidade" e nos processos de singularização, o que oferece um caminho mais promissor para a CSR. Ela identifica um amplo domínio conceitual no qual os CCCs considerados "especiais" e "religiosos" desempenham um papel necessário, mas não definitivo (Metcalf, 2023: 189). Taves argumenta que coisas que chamam a atenção das



pessoas como especiais estão entre os 'blocos de construção' básicos do que possivelmente pode ser considerado 'religião'. Ela amplia essa ideia argumentando que esses 'blocos de construção' podem ser reunidos de várias maneiras para criar formações socioculturais mais complexas, que algumas pessoas identificam como 'religião', 'espiritualidade' ou 'caminhos' (Taves, 2011: 161–65) validação, historicização e refinamento intercultural adicionais da BBA podem desenvolvê-la em uma estrutura genérica para pesquisar CCCs considerados 'especiais'. Consulte o Apêndice I para uma apresentação e discussão mais aprofundadas da abordagem mecânica, gradual e por blocos de construção.).

Teorias e mecanismos cognitivos

Quais são as explicações para essas capacidades cognitivas comuns consideradas 'religiosas'? Os primeiros arquitetos da CSR partiram da hipótese evolucionista dos 'subprodutos', argumentando que não existe uma cognição religiosa específica. Vários sistemas cognitivos comuns já presentes nos seres humanos se desenvolveram devido a fatores não relacionados à religião, que tornam a religião possível. Essa tese implica que as capacidades cognitivas empregadas em contextos religiosos são subprodutos de seu funcionamento padrão, e não adaptações (ver cap 1). Essas teorias e mecanismos, às vezes chamados de 'modelo padrão' da CSR, incluirão a Teoria do Antropomorfismo de Stewart Guthrie 1993, cap 1.1), a teorização de Teorias *Folk* de Henry Wellman e Susan Gelman (1992, cap 1.2), o desenvolvimento da Teoria da Mente de Justin Barrett (2004, cap 1.3) e o Dispositivo de Detecção de Agências Hiperativas (cap 1.4), de Pascal Boyer (2001) construção de minimamente contraintuitivos (cap 1.5), e finalmente, de Thomas Lawson e Robert McCauley (1990; 2002), a Hipótese da Forma Ritual (cap 1.6). É importante notar que esses teóricos dos subprodutos fazem muito uso do trabalho de Dan Sperber (1996) sobre a 'epidemiologia das representações', isto é, as representações culturais se espalhando de forma semelhante às doenças, não por mera replicação, mas por meio de alterações.

Outras teorias e mecanismos se enquadram nas hipóteses de dupla herança (ou teoria coevolutiva gene-cultura), que tenta combinar as explicações de subproduto cognitivo e adaptação pró-social. A visão principal é que, embora a crença em 'entidades não humanas' seja um subproduto cognitivo, as tradições culturais recrutaram



tais crenças para motivar o comportamento pró-social (ver cap 2). As teorias e mecanismos desta categoria incluirão os Modos Divergentes de Religiosidade (cap 2.1) de Harvey Whitehouse (1995; 2004), a teorização sobre a Pró-socialidade adaptativa (cap 2.2) de Jesse Bering e outros (2005; 2010), e o desenvolvimento do Sistema de Precauções contra Perigos (cap 2.3) de Pascal Boyer e Pierre Liénard (2006; 2006). Essas teorias e mecanismos também utilizam teorizações sobre adaptações (ver cap 3).

Os estudiosos que se dedicam ao estudo dos rituais e da transmissão cultural vão além dos subprodutos, considerando os comportamentos religiosos como adaptações positivas (ver cap 3) que são vantagens evolutivas para indivíduos e comunidades (Watts & Turner, 2014). As teorias e mecanismos desta categoria incluem os de David Wilson e outros (2002) refletindo sobre Coesão de Grupo e Seleção de Parentesco (cap 3.1), o relato de Sinalização Religiosa Custosa (cap 3.2) de Joseph Bulbulia, de Richard Sosis e outros (2003; 2004), o desenvolvimento da Teoria da Seleção Sexual (cap 3.3) sobre 'religião' por Jason Slone e James Van Slyke (2015), e finalmente a Teoria da Punição Sobrenatural (cap 3.4) desenvolvido por Ara Norenzayan (2013; consulte a Tabela 1 para a categorização e estrutura deste relatório de pesquisa.).

Tabela 1: Teorias e Mecanismos de CSR

Autor(es)	Disciplina	Teoria/Mecanismo/Literatura Original
1. SUBPRODUTO		
Guthrie, S.	antropologia	1.1 Teoria do Antropomorfismo <i>Rostos nas Nuvens</i> [1993]
Wellman, H. Gelman, S.	psicologia	1.2 Teoria Popular (<i>Folk</i>) <i>Teorias de Fundamentação</i> [1992]
Barrett, J.	psicologia	1.3 Teoria da Mente 1.4 Dispositivo hiperativo de Detecção de Agências. <i>Por que alguém acreditaria?</i> [2004]
Boyer, P.	antropologia	1.5 Minimamente Contraintuitivos <i>Religião Explicada</i> [2001]
Lawson, T. McCauley, R.	estudo da religião	1.6 Hipótese da Forma Ritual <i>Repensando a Religião</i> [1990] <i>Trazendo o ritual à mente</i> [2002]



2. HERANÇA DUPLA

Whitehouse, H.	antropologia	2.1 Modos Divergentes de Religiosidade <i>Dentro do Culto</i> [1995] <i>Modos de religiosidade</i> [2004]
Bering, J. e outros.	psicologia	2.2 Pró-socialidade adaptativa <i>Possíveis Tendências Adaptativas</i> [2005] <i>O instinto de Deus</i> [2010]
Boyer, P. Liénard, P.	antropologia	2.3 Sistema de Precauções contra Perigos: Por que o Comportamento Ritualizado? [2006] De onde vêm os rituais coletivos? [2006]

3. ADAPTAÇÃO

Wilson, D. e outros.	vários	3.1 Coesão de Grupo e Seleção de Parentesco <i>Introdução aos mecanismos de seleção de grupo</i> [2002]
Bulbulia, J. Sosis, A. <i>et al.</i>	estudo da religião	3.2 Sinalização religiosa dispendiosa <i>Custos religiosos</i> [2004] <i>Teoria da Sinalização da Religião</i> [2003]
Slone, J. Van Slyke, J.	antropologia	3.3 Teoria da Seleção Sexual <i>Atração da Religião</i> [2015]
Norenzayan, A.	estudo da religião	3.4 Teoria da Punição Sobrenatural <i>Deuses Grandes</i> [2013]

Este relatório de pesquisa se divide em uma análise do uso da psicologia evolucionária e da antropologia na (CSR), com foco principal nos mecanismos e teorias de subprodutos, herança dual e adaptacionismo. Ele compreende três partes: [1] uma introdução à hipótese dos subprodutos e seis teorias e mecanismos relacionados a subprodutos, [2] uma introdução à hipótese da herança dual e três teorias e mecanismos de herança dual, e [3] uma introdução à hipótese do adaptacionismo e quatro teorias e mecanismos adaptacionistas. Esta exploração busca fornecer uma visão geral atualizada das teorias e mecanismos mais estudados na CSR – desde os estudiosos que os criaram até as pesquisas contemporâneas em CSR que os desenvolvem.



1. Subproduto

Psicólogos evolucionistas e antropólogos propuseram duas abordagens principais para a relação entre cognição humana e 'religião'. As duas abordagens principais são a do subproduto e a adaptacionista (Sosis, 2009: 315–32; Slone & Lane, 2016: 7; Sosis *et al.*, 2022: 358–61). De acordo com as abordagens adaptacionistas, os comportamentos humanos considerados 'religiosos' resultam diretamente de uma adaptação evolutiva por meio de mecanismos de seleção genética e cultural. Por outro lado, as abordagens de subproduto (a visão majoritária entre os psicólogos evolucionistas; ver Kirkpatrick, 2006: 159–79; 2008: 61–5; Sosis *et al.*, 2022: 353) sugerem que os comportamentos humanos considerados 'religiosos' não são produtos da seleção natural. Em vez disso, surgem de adaptações cognitivas que intrinsecamente não têm nada a ver com 'religião', mas ainda assim ajudam as pessoas a sobreviver e prosperar. Nesta seção, várias teorias e mecanismos de subprodutos cognitivos são centrais, e alguns chamam isso de 'modelo padrão' da CSR (Lawson, 2022: 21–2).

Assim como outros fenômenos culturais, os fenômenos considerados 'religiosos' exploram diversos mecanismos psicológicos e cognitivos comuns presentes nos seres humanos para resolver diferentes problemas no ambiente social e físico (Pyysiäinen, 2004: 1–21). Como um subproduto da evolução, os fenômenos considerados 'religiosos' não são vistos como um padrão fixo e uniforme de comportamento ou sensibilidade. Portanto, os estudiosos da CSR podem aplicar uma ampla gama de teorias e mecanismos cognitivos, já que os mesmos sistemas cognitivos usados para processar informações cotidianas também processam informações consideradas 'religiosas'. A abordagem 'epidemiológica sperberiana' da cultura (1996), onde determinados mecanismos psicológicos tornam algumas representações culturais mais memoráveis e verossímeis, é considerado um elemento fundamental da hipótese do subproduto (Sperber, 1985: 73–89; Spelke *et al.*, 1992: 44–78; Sperber & Hirschfeld, 2004: 40–6; Boyer & Barrett, 2005: 96–118; Claidière & Sperber, 2007: 89–111; McCauley, 2011; McCauley, 2017: 122–23). De acordo com estudiosos da CSR, os seres humanos possuem vieses intuitivos e sistemas cognitivos inconscientes que os tornam suscetíveis a crenças e práticas transmitidas socialmente. No entanto, os seres humanos não são transparentes para si mesmos, e esses sistemas cognitivos inconscientes não estão disponíveis para inspeção consciente (Visala, 2022: 28–34). Portanto, são necessários



diversos métodos, teorias e disciplinas para examinar esses sistemas cognitivos.

1.1 Teoria do antropomorfismo

O antropólogo Stewart Guthrie teoriza que os 'fenômenos semelhantes à religião' são personificações ou antropomorfismos, que são o subproduto de uma estratégia cognitiva evoluída (1980: 181–203; 1993; 2000: 225–37; 2002: 38–67; 2007a: 37–62; 2007b: 14–33; 2013: 353–57; 2014: 86–108; 2015a: 48–50; 2015b: 283–311; 2021: 48–68). A função dessa estratégia cognitiva é resolver a incerteza, que é onipresente na cognição humana (Methys *et al.*, 2014: 1–24; Yang *et al.*, 2014: 1–10). Posteriormente, quando em dúvida sobre a natureza de um fenômeno, os humanos apostam na possibilidade mais relevante. Essa aposta muitas vezes significa assumir que o fenômeno é pessoal ou possui características e traços pessoais. Desde a mais tenra infância, os humanos têm se preocupado com as pessoas, e o protótipo da agência intencional é o conceito da mente humana (ou 'alma' ver cap 1.2). Os seres humanos interpretam involuntariamente, automaticamente e inconscientemente a maioria dos fenômenos como pessoais (cf. Barrett, 2007: 772; Barrett *et al.*, 2022).

Segundo Guthrie, os humanos têm uma tendência perceptiva a focar-se em formas semelhantes às humanas ou noutras informações que seres semelhantes aos humanos possam causar (2021: 48–68). Ele explica que esse viés é uma característica evolutiva vantajosa para a sobrevivência, mesmo que às vezes leve a falsos positivos. Os humanos tendem a superestimar a detecção de evidências de ação humana em seu entorno (1993; 2002; ver McDonald & Stuart-Hamilton, 2000: 231–42; Johnson, 2003: 549–59; Meltzoff, 2007: 26–43; Frith & Frith, 2010: 165–75). Guthrie considera o 'animismo' como parte do antropomorfismo, focando-se no 'personalismo' e na 'agência intencional', que também fazem parte de outras teorias e mecanismos da CSR. Por exemplo, Barrett, 2000b: 29–34; 2004; Boyer, 2003: 119–24; Barrett e Lanman, 2008: 109–24; Kiesler *et al.*, 2008: 169–81; Schjoedt *et al.*, 2009: 199–207). Guthrie postula o animismo e o antropomorfismo em um continuum e situa esses mecanismos em uma profunda história evolutiva. O mecanismo de detecção (hiperativa) de agência de Justin Barrett (2004; ver cap 1.4) também compartilha uma narrativa evolutiva semelhante (cf. Westh, 2013: 397).

Diversos mecanismos psicológicos bem pesquisados precisam ser analisados



para compreender a teoria do antropomorfismo. [1] Os humanos tendem intuitivamente a conceber a mente-alma-espírito como independentes do corpo, sendo dualistas mente-corpo (ver Lakoff & Johnson, 1999; Leder, 1990; Bering, 2002: 263–308; 2006: 462–63; Lohmann, 2003: 175–85; Bloom, 2004; Wellman & Johnson, 2008: 3–35; Koch, 2009; Cohen *et al.*, 2011: 1282–304; Slingerland e Chudek, 2011: 997–1007; Roazzi *et al.*, 2013: 75–86; Slingerland, 2018; Guthrie, 2021: 54). [2] Atribuir mente, a mente de um agente intencional em que a agência é uma representação da ação, no sentido de que “não vemos agentes, vemos apenas o que eles estão fazendo”, a objetos inanimados parece ser ubíquo, intuitivo, automático e principalmente inconsciente (ver Scholl & Tremoulet, 2000: 299–309; Hatano e Inagaki, 2002; Wegner, 2005: 19–36; Março e MacRae, 2006: 110–19; Hodder, 2006; Chartrand *et al.*, 2008: 198–209; Drake, 2008; Heberlein, 2008: 363–88; Norenzayan *et al.*, 2008: 190–97; Van Eck, 2010: 642–59; 2012: 16–18; Marte *et al.*, 2012: 189; Guthrie, 2021: 54–55). [3] identificar 'fenômenos semelhantes à religião' como antropomorfismo dá-lhe uma base ampla, uma vez que, ao contrário dos próprios 'fenômenos semelhantes à religião', o antropomorfismo é universal em 'humanos neurologicamente normais' (ver Heberlein & Adolphs, 2004: 7487–91; Farah e Heberlein, 2007: 37–48; Schilbach *et al.*, 2008: 457–67; Cullen e outros, 2014: 1276–80). [4] esta ampla base aponta para um análogo rudimentar de 'fenômenos semelhantes à religião' em outros animais, muitos dos quais parecem atribuir vida a fenômenos inanimados (ver Guthrie, 1980; 1993; 2002; Foster & Kokko, 2008: 1–10; Pruetz & LaDuke, 2010: 646–50; Harrod, 2011: 327–53; 2014: 8–45).

Como resultado, os humanos tendem a atribuir estados mentais ou características físicas semelhantes às humanas a 'pessoas não humanas' (Degnen, 2018: 121–50). Nossa inclinação para usar explicações mentalistas e agentivas para fenômenos misteriosos se deve ao fato de nossos sistemas de mentalização (Teoria da Mente, veja cap 1.3) são frequentemente utilizados. Essa atividade pode ser um dos fundamentos biológicos do pensamento considerado 'religioso', já que muitas vezes explicamos o desconhecido por meio de estados mentais. Um estudo mostrou que os crentes no sobrenatural eram mais propensos a interpretar animações ambíguas como agentes (Van Elk, 2013: 1041–46). Contudo, quanto mais misterioso o fenômeno, mais misteriosa a causa, e muitas vezes recorremos à explicação do misterioso em termos de ação. Naturalmente, frequentemente contamos histórias sobre ocorrências misteriosas, com deuses muitas



vezes servindo como os personagens principais por trás delas. Ao longo da história, pensadores observaram que as pessoas tendem a criar deuses à sua própria imagem, atribuindo características humanas a entidades sobre-humanas (Wildman, 2018: 12). Como mencionado anteriormente, estudos experimentais destacam como essa inclinação para vislumbrar maior poder de ação no mundo é um aspecto normal do nosso funcionamento cognitivo cotidiano.

Esse fenômeno é o viés antropomórfico geral. Os humanos veem espontaneamente 'rostos nas nuvens' ou 'rastros na grama' e facilmente interpretam histórias ou imagens em que animais, plantas ou mesmo artefatos assumem características humanas e se comportam como agentes humanos. Esse viés torna os 'agentes não humanos' mais complexos e relevantes (Barrett, 1996; 2000b: 29–34; 2004). O comportamento humano é vastamente mais complexo e significativo para qualquer mente humana do que qualquer outro fenômeno no ambiente. Portanto, os humanos tendem a imaginar as entidades mais complexas e significativas, mentes semelhantes às humanas, para explicar os eventos. No entanto, os mecanismos do antropomorfismo são altamente seletivos, porque os humanos projetam facilmente uma mente com percepções, intenções, desejos e crenças em 'agentes não humanos' (complexos e relevantes), mas não na digestão ou no movimento dos olhos (Boyer, 1996: 1–15; 2001: 145; 2016: 20–1). Além disso, grande parte do pensamento religioso não se concentra na detecção de 'agentes não humanos', mas na interpretação de eventos resultantes de suas ações (comportamento em detrimento da percepção). Afinal, na maioria das sociedades humanas, diz-se que os 'agentes não humanos' ajudam as pessoas a obter boas colheitas ou saúde ou, ao contrário, são responsabilizados por doenças e infortúnios (Guthrie, 1980; 1993; 2021: 49).

1.2 Teoria popular (*Folk*)

Desenvolver uma compreensão abrangente do que significa ser humano é um marco importante para as crianças. Essa compreensão engloba o fato de que os humanos possuem corpos físicos que operam de acordo com as leis da natureza e dependem de processos biológicos vitais. Além disso, as crianças precisam aprender que os humanos possuem processos mentais que impulsionam suas ações, funcionando como causas e motivações. As crianças se baseiam em suas teorias intuitivas sobre a natureza humana



e as aprimoram para compreender esses aspectos (Wellman & Gelman, 1992: 337–75). Embora diferentes das teorias científicas em sua natureza implícita e imprecisa, as teorias intuitivas funcionam de maneira semelhante na organização de experiências, na geração de inferências, na orientação da aprendizagem e na influência do comportamento e das interações sociais (Gelman & Legare, 2011: 379). Quatro teorias intuitivas, a saber, física popular [*folk*], biologia popular, psicologia popular e antropologia popular, ajudam a moldar a percepção das crianças sobre os seres humanos e sua aprendizagem sobre o mundo. Ao desenvolver um senso intuitivo da natureza humana, as crianças fazem inferências a partir dessas teorias (cf. Boyer, 1994b: 103–23; Atran, 2002: 12–8, 51–79; Slone & Lane, 2016: 5–7; Richert e Lesage, 2022: 90–109; Barrett, 2022).

Física popular. O mecanismo em ação envolve a aplicação das leis físicas que regem os objetos. Notavelmente, mesmo na primeira infância, elementos centrais da física popular já estão presentes. Bebês de apenas 2,5 a 4 meses de idade esperam que os eventos físicos sigam princípios de continuidade, coesão e persistência (Spelke *et al.*, 1992: 605; Baillargeon, 2008: 2–13). Eles demonstram surpresa quando os objetos violam esses princípios básicos, por exemplo, quando um objeto se despedaça ao se mover pelo espaço. Além disso, os bebês não esperam que os objetos mudem de lugar espontaneamente (Newcombe *et al.*, 1992: 483–510; Needham, 1999: 161–178; Slone & Lane, 2016: 3–16). À medida que as crianças crescem, seus mecanismos de física popular continuam a se desenvolver, incluindo a cognição espacial e a capacidade de usar ferramentas para superar obstáculos físicos (Richert & Lesage, 2022: 91).

Biologia popular. Este mecanismo cognitivo diz respeito ao reconhecimento e à compreensão de organismos vivos. Os recém-nascidos tendem a preferir estímulos visuais que imitam movimentos humanos, bem como a distinguir entre objetos animados e inanimados com base na sua capacidade de movimento autodirigido (Schlottman e Ray, 2010: 1–10; Bardi *et al.*, 2011: 353–59; Gelman & Legare, 2011: 379–98). Aos quatro anos de idade, as crianças possuem uma compreensão rudimentar de conceitos biológicos, incluindo as características definidoras dos seres vivos, como sequência de crescimento, movimento, nutrição, reprodução e hereditariedade (Inagaki e



Hatano, 1996: 2823–40; Gelman e Gottfried, 1996: 1970–87; Inagaki e Hatano, 2002; Sousa *et al.*, 2002: 195–223; Atran, 2002: 244–47; Richert e Lesage, 2022: 91).

Psicologia popular. Esse mecanismo possibilita pensar sobre o comportamento humano em relação a crenças, desejos, intenções e objetivos. Por volta de um ano de idade, os bebês desenvolvem a intuição de que os agentes têm intenções, pensamentos e crenças não observáveis (Wellman *et al.*, 2001: 655–84; Woodward e Guajardo, 2002: 1061–84; Sommerville e Woodward, 2005: 1–11; Gelman & Legare, 2011: 379–98). Além disso, as crianças pequenas parecem esperar que o comportamento humano siga princípios de eficiência e consistência. Estudos descobriram que bebês entre 9 e 12 meses entendem o ato de alcançar ou apontar para um objeto como uma ação deliberada e orientada a um objetivo. A compreensão das crianças sobre como os estados mentais e as emoções humanas contribuem para o comportamento se desenvolve à medida que crescem (Woodward e Guajardo, 2002: 1061–84; Wellman e Liu, 2004: 523–41; Baillargeon *et al.*, 2016: 159–86). Considerando a teoria do antropomorfismo e o mecanismo psicológico de conceber intuitivamente a mente-alma-espírito como desencarnados, surge a questão: o que acontece na psicologia popular? As opções apresentadas são uma intuição materialista [mente → corpo], intuição dualista [mente ↔ corpo] ou intuição tripartida [mente ↔ corpo + 'quintessência'] (Bloom, 2004; Bering, 2006: 453–62; Richert & Harris, 2006: 409–27; Hodge, 2008: 387–415; Forstmann & Burgmer, 2018: 280–93). A intuição tripartida, que compreende o raciocínio essencialista, parece capturar com maior precisão as intuições sobre os seres humanos, visto que estudos demonstraram tanto intuições dualistas quanto essencialistas em crianças (Gottfried e Jow, 2003: 79–90; Bering & Bjorklund, 2004: 217–33; Corriveau *et al.*, 2005: 321–40; Mahalingam e Rodríguez, 2006: 453–62; Astuti e Harris, 2008: 713–40; Cohen e Barrett, 2008: 23–48; Cohen *et al.*, 2011: 1282–1304; Hood *et al.*, 2012: 466–74; Forstmann & Burgmer, 2014: 222–35; Richert e Lesage, 2022: 97).

Antropologia popular. O conjunto de pesquisas resumidas até o momento sugere que os vieses cognitivos em direção ao dualismo de substâncias e à teoria popular da mente não explicam completamente como os humanos conceituam outros humanos. A



mentalização por si só é insuficiente para explicar padrões de interpretação e previsão de ações. Em vez disso, a maioria das pessoas se baseia em pistas heurísticas não mentais, como idade, gênero, ocupação, raça e posição social, para interpretar e prever as ações dos outros. Essa associação com categorias sociais emprega raciocínio essencialista para explicar o comportamento humano (Hirschfeld *et al.*, 2007: 451–2; Rhodes *et al.*, 2012: 13526–31; Hirschfeld, 2013: 101–6). As crianças desenvolvem teorias populares de física, biologia e psicologia, bem como um mecanismo que faz inferências sobre uma 'quintessência' dos seres humanos e as práticas culturais que a envolvem ou a alteram (Gelman & Diesendruck, 1999: 87–111; Stewart e outros, 2003: 1898–921; Mahalingam, 2007: 300–19; Gelman, 2009: 115–40; Bek & Lock, 2011: 5–17; Rhodes *et al.*, 2012: 13526–31; Moya *et al.*, 2015: 595–610).

Esta antropologia popular incorpora três componentes principais não incluídos ou contabilizados nas outras teorias populares: [1] a atribuição de uma 'quintessência' a cada pessoa (por exemplo, uma 'alma'; Richert e Harris, 2006: 409–27; 2008: 99–115; Richert e Smith, 2012: 161–76; Roazzi *et al.*, 2013: 75–86; Lindeman *et al.*, 2015: 157–62), [2] intuições de que a 'quintessência' existe fora do ciclo de vida (por exemplo, crenças pré-vida e pós-vida; Bering & Bjorklund, 2004: 217–33; Bering *et al.*, 2005: 587–607; Harris & Giménez, 2005: 143–64; Astuti e Harris, 2008: 713–40; Emmons e Kelemen, 2014: 1617–33; Misailidi e Kornilaki, 2015: 290–318), e [3] a crença de que as atividades culturais, sobrenaturais ou religiosas podem alterar esta 'quintessência' e, portanto, mudar fundamentalmente a natureza humana (por exemplo, através de rituais; Legare & Souza, 2012: 1–15; Watson-Jones *et al.*, 2014: 204–10; Nielsen *et al.*, 2015: 191–98; Watson-Jones & Legare, 2016: 42–6; Wen *et al.*, 2016: 54–60; Watson-Jones *et al.*, 2016: 34–42; Slingerland, 2018; Richert e Lesage, 2022: 97–104). Assim como na psicologia popular, três opções são apresentadas: materialistas-monistas [mente → cérebro], dualistas-emergentistas [cérebro ↔ mente] e tripartites-espiritualistas [cérebro ↔ mente + 'quintessência']. A última parece intuitiva para a maioria dos humanos, que a consideram essencial para todo o funcionamento humano (Lindeman *et al.*, 2015: 157–62).

A hipótese da antropologia popular, que se centra na atribuição intuitiva de uma essência única aos seres humanos, requer mais atenção e pesquisa. Especificamente, no contexto da CSR, os estudiosos devem adotar uma abordagem mais proativa para



examinar o papel do essencialismo na evolução e transmissão de conceitos, crenças e práticas consideradas "religiosas". Embora grande parte da teorização sobre CSR enfatize a importância da teoria da mente (ver cap 1.3) e cognição social nessas áreas, a pesquisa apresentada demonstra a necessidade de integrar mais pesquisas sobre desenvolvimento às teorias de CSR e destacar a importância do essencialismo no desenvolvimento cognitivo (Richert & Lesage, 2022: 104). Todas essas teorias populares fornecem uma certa base intuitiva e já mostram alguns comportamentos considerados 'religiosos', mas alguns também consideram comportamentos que se desviam dessas teorias populares como 'religiosos' ou 'contraintuitivos'. A discussão e a pesquisa sobre 'intuitivo' e 'contraintuitivo' estão em andamento, sendo usadas de maneiras diferentes por estudiosos da SR e às vezes são contraditórias (ver Guthrie, 2021: 48–68).

1.3 Teoria da mente

A Teoria da Mente (doravante ToM) é uma extensão da psicologia popular que permite aos indivíduos fazer inferências sobre o que os outros podem estar pensando. Essa capacidade de identificar e raciocinar sobre os estados mentais de outros agentes é fundamental na interação com agentes intencionais em geral ou com "agentes sobre-humanos culturalmente postulados" em particular. A ToM permite representar os estados mentais afetivos e cognitivos desses agentes. A ToM evoluiu para ajudar os humanos a navegar em ambientes sociais complexos. Como tal, os mecanismos para representar as mentes de humanos e de "agentes sobre-humanos culturalmente postulados" são frequentemente semelhantes entre culturas. Além disso, as pessoas aplicam a ToM a objetos, atribuindo-lhes vontade e a capacidade de agir independentemente (Barrett *et al.*, 2001: 50–65; Barrett, 2004; Knight *et al.*, 2004: 117–26; Schjoedt *et al.*, 2009: 199–207; Barrett, 2012; Norenzayan *et al.*, 2012: 1–8; Willard & Norenzayan, 2013: 379–91; Norenzayan, 2013; Slone & Lane, 2016: 9; Barrett & Greenway, 2016: 31–44; Van Slyke & Slone, 2022: 258–61; White, 2022: 34, 160).

Embora outras espécies possam possuir a capacidade de reconhecer vários estados mentais e responder de acordo, há evidências esmagadoras de que raciocinar explicitamente sobre estados mentais ou explicar situações de uma forma que exija tal conhecimento é exclusivamente humano (Andrews, 2012; Barrett & Greenway, 2016:



33). Os seres humanos que se destacam no processamento, monitoramento e manipulação dos pensamentos de outros historicamente detêm uma vantagem sobre os concorrentes na aquisição de recursos. Um exemplo disso é o "efeito catraca": pegar uma ideia, ferramenta ou artefato de outra pessoa, entender as intenções por trás dele e fazer modificações com base nesse entendimento (Tomasello, 1999; Barrett & Greenway, 2016: 33). Outro exemplo disso é a atenção conjunta, a ação e a cooperação. A capacidade de prestar atenção conjunta a uma tarefa ou objeto ajuda os seres humanos a compreenderem os pensamentos uns dos outros e a planejarem comportamentos coletivos. Essas capacidades de mentalização se desenvolvem por volta dos quatro anos de idade e têm origem em mecanismos de mentalização reflexivos, inconscientes e implícitos (Baron-Cohen, 1999: 1–31; Apperly & Butterfill, 2009: 953–70; Purzycki & Baimel, 2016: 48–9). Os seres humanos aprendem a responder intuitivamente em certas situações à medida que interagem com os outros e reconhecem seus comportamentos e estados mentais. No entanto, quando seus esquemas cognitivos não conseguem explicar o comportamento alheio, eles se tornam conscientes de sua Teoria da Mente (ToM). Essa capacidade de compreender e prever pensamentos e comportamentos é crucial para a sobrevivência e a interação social.

De acordo com a "teoria da teoria", os seres humanos observam comportamentos e usam essa informação para formular teorias sobre estados mentais que melhor expliquem esses comportamentos. Essas teorias iniciais são ajustadas à medida que as crianças aprendem. Por outro lado, a teoria da simulação sugere que as crianças desenvolvem a Teoria da Mente (ToM) aprendendo a simular as experiências mentais de outras pessoas. Ela postula que os seres humanos se baseiam na mesma cognição que dita seu próprio comportamento para prever o comportamento dos outros. Tanto a formação de teorias quanto a simulação podem contribuir para a ToM. Os seres humanos podem desenvolver teorias abstraindo princípios teóricos da observação de comportamentos, e a simulação pode desempenhar um papel crucial quando a formação de teorias se mostra insuficiente (ver Carruthers & Smith, 1996: 3–31). A Teoria da Mente inicial das crianças tende a atribuir qualidades humanas a todos os agentes (cf. cap 1.1). À medida que as crianças crescem, percebem que agentes não humanos possuem habilidades diferentes. A hipótese da prontidão sugere que, inicialmente, as crianças desenvolvem uma Teoria da Mente (ToM) mais geral, que superestima as



habilidades dos agentes. Em tenra idade, as crianças tendem a atribuir superconhecimento e superpercepção a todos os agentes. No entanto, à medida que sua ToM se desenvolve e elas adquirem mais informações sobre humanos e agentes não humanos, as crianças passam a atribuir limitações a diversos agentes. Elas aprendem que as super-habilidades são precisas para os seres sobre-humanos em que acreditam, mas não para outros agentes. (Wigger *et al.*, 2013: 2–14; cf. Barrett & Greenway, 2016: 38; Sosis *et al.*, 2022: 354; Lawson, 2022: 18). Esse processo pode contribuir para a formação de tradições e doutrinas religiosas ao longo do tempo. À medida que as pessoas discutem as super-habilidades, percepções, intenções, desejos e princípios de agentes sobre-humanos, elas desenvolvem teorias sobre os estados mentais desses agentes.

1.4 Dispositivo de detecção hiperativa de agências

A noção de 'agentes não humanos' pode resultar da capacidade evoluída de todos os animais de detectar agentes no mundo. Essa capacidade possui vantagens evolutivas, como localizar presas, escapar de predadores ou atrair e selecionar parceiros. De acordo com Barrett (2004: 31–44), nossa capacidade de detectar agentes em nosso entorno é tão crucial para a sobrevivência que desenvolvemos um dispositivo hiperativo de detecção de agentes (doravante HADD) como um mecanismo de aprimoramento da aptidão. No entanto, esse sistema é tão sensível que frequentemente produz falsos positivos, confundindo objetos ou movimentos com agentes quando nenhum deles está presente (Barrett, 2000b: 29–34; 2004: 31–44; 2007: 6; Boyer, 2016: 20; Slone & Lane, 2016: 7; Guthrie, 2022: 55). Pesquisas em psicologia revelaram que os humanos tendem a perceber animacidade mesmo em situações onde ela não existe. Esse detector de agência extremamente sensível pode levar à superatribuição, onde os indivíduos detectam agência em situações ambíguas a um baixo custo. Tal superatribuição pode resultar em crenças em agentes invisíveis, especialmente em crises onde os humanos não conseguem identificar os responsáveis. Essa pessoa pode identificar esse agente não identificado como um fantasma ou espírito, desencadeando a Teoria da Mente. Com o tempo, grupos podem desenvolver doutrinas para apaziguar esses fantasmas ou espíritos a fim de evitar novas crises (Barrett, 2004:31–44; Barrett & Lanman, 2008: 116; Geertz, 2014: 3; Barrett & Greenway, 2016: 39).



A ideia é que a ativação da HADD de uma pessoa resulta na atribuição de falsos positivos a "agentes não humanos", e a ocorrência regular disso aumentaria a plausibilidade desses agentes. Embora haja poucas evidências experimentais que sustentem a ideia de que a HADD leva a crenças em "agentes não humanos", existe uma quantidade significativa de evidências anedóticas. No entanto, as afirmações feitas sobre a HADD na CSSR são relativamente modestas. A teoria sugere que os indivíduos intuitivamente postulam uma "agência conceitualmente mínima" em vez dos "agentes não humanos" ricos e complexos das tradições consideradas "religiosas" (Martin & Wiebe, 2017: 77). No entanto, esses agentes de tradições consideradas 'religiosas' têm maior probabilidade de atrair a atenção e serem transmitidos devido à sua base em uma 'agência conceitualmente mínima'. Esse mecanismo faria do HADD parte da pressão seletiva. De acordo com Barrett (2004: 31–44), HADD propõe apenas a presença de agentes intencionais que não necessariamente se assemelham a humanos (cf. Antes *et al.*, 2004: 406). Em seguida, sistemas de inferência adicionais específicos do domínio produzem expectativas em relação às características do agente, como traços semelhantes aos humanos ou contraintuitivos (Barrett, 1998: 608; Westh, 2013: 398; Barrett, 2022).

Boyer (2001: 145–8) e Barrett (2004: 31–44) abordam o HADD como um mecanismo psicológico preciso e sugerem que evidências experimentais e de desenvolvimento o apoiam (Premack, 1990: 1–16; Berry *et al.*, 1992: 237–44; Premack e Premack, 1995: 185–99; Gelman *et al.*, 1995: 150–84; White, 1995; Gergely *et al.*, 1995: 165–93; Leslie, 1995: 121–49; Barrett & Keil, 1996: 219–47; Petrovich, 1997: 151–65; Rochar *et al.*, 1997: 537–61; Barrett, 1998: 608–19; Richert e Barrett, 1999; White & Milne, 1999: 499–516; Scholl & Tremoulet, 2000: 299–308; Harris, 2000: 157–78; Barrett, 2000a: 171–90; Barrett *et al.*, 2001: 50–65; Evans, 2001: 217–66; Barrett *et al.*, 2003: 91–108; Gergely & Csibra, 2003: 287–92; Antes *et al.*, 2004: 406–7; Barrett & Greenway, 2016: 39).

As evidências apresentadas e suas interpretações são intrigantes, mas controversas. O HADD é considerado parte da teoria do antropomorfismo de Guthrie (ver cap 1.1) mas apenas como um entre outros mecanismos psicológicos. Essa particularização representa um problema, visto que muitos estudiosos da CSR citam Guthrie como fornecedor de evidências antropológicas significativas para a existência do HADD (Slone, 2004: 57–8; Bulbulia, 2004a: 658). Embora seja inegável a existência



do mecanismo perceptual de detecção de agência, as evidências experimentais sugerem apenas que pistas mínimas de natureza específica são necessárias para que bebês e adultos atribuam agência. No entanto, a noção de que esse mecanismo é consistentemente e inerentemente hiperativo ainda precisa ser comprovada em um ambiente controlado, mesmo que a narrativa evolucionista pareça totalmente lógica. Barrett acabou por eliminar o "H" de HADD, concentrando-se apenas na detecção ativa de agência (ver Westh, 2013: 398; cf. White, 2022: 195). Ainda persiste a questão de como e por que as pessoas estabilizam e desenvolvem esses conceitos de agência, em vez de os descartarem devido à falta de evidências (Westh, 2013: 396–413; Geertz, 2014: 13; Barrett & Greenway, 2016; Modern, 2016: 102–3; Van Eyghen, 2022: 380; White, 2022: 195).

1.5 Minimamente contraintuitivos

Segundo o antropólogo Pascal Boyer (1994; 1996; 2001), fenômenos considerados 'religiosos' não são resultado de diversificação, mas sim de redução. Ele sugere que as ideias consideradas 'religiosas' que sobreviveram ao desenvolvimento cultural o fizeram porque se alinham com as predisposições mentais dos seres humanos. A capacidade de aceitar 'afirmações sobrenaturais' (termo de Boyer) está enraizada na necessidade humana de perceber e compreender o ambiente. Boyer defende que os seres humanos dependem de sistemas de inferência especializados, compostos por estruturas neurais específicas, para fazer inferências e suposições sobre os objetos e seres em seu ambiente. Esses sistemas mantêm os seres humanos em sintonia com os sinais ambientais e orientam a aquisição de conhecimento para ajudá-los a sobreviver. Boyer teoriza que os 'conceitos sobrenaturais' se baseiam em intuições extraídas de teorias populares (*folk*) intuitivas, que também auxiliam na representação de conceitos naturais (ver cap 1.2). Em termos simples, esses chamados 'conceitos sobrenaturais' ou fenômenos considerados 'religiosos' são artifícios culturais que auxiliam os humanos a perceber e compreender o mundo (Boyer, 1994a: 391–411; 1996: 83–97; 2001; Boyer & Ramble, 2001: 535–64; Boyer, 2016: 17–30; 2018: 94–136; Sommer *et al.*, 2022: 90–135; Sommer *et al.*, 2023: 1–25). Essas teorias sustentam inferências e desencadeiam automaticamente expectativas a partir de sistemas de conhecimento essenciais, que são inconscientes, quase universais e emergem no início do desenvolvimento. Esses



sistemas permitem que as pessoas representem e raciocinem sobre conceitos (Wellman & Gelman, 1992: 337–75; Spelke *et al.*, 1992: 605–32; Pinker, 1997; Gopnik & Schulz, 2004: 371–77; Spelke & Kinzler, 2007: 89–96; Boyer, 2016: 17–30; Shtulman, 2017). Boyer usa prontamente os termos 'representação' e 'metarrepresentação', possivelmente ignorando a 'crise da representação' no pensamento contemporâneo (Nöth, 2003: 9–15; Aylesworth, 2015).

A obra de Boyer destaca-se pelo seu argumento de que, apesar da vasta gama de 'conceitos religiosos', existe um conjunto limitado de ontologias intuitivas básicas, ideias ou modelos conceptuais. Essas ontologias incluem [pessoa], [artefato], [animal], [objeto natural inanimado] e [planta], e sempre que alguém identifica um fenômeno como pertencente a uma destas categorias, uma série de inferências e expectativas são automaticamente ativadas sem consciência. Os 'conceitos religiosos' são intrigantes porque muitas vezes violam estas ontologias intuitivas básicas, embora se baseiem nelas implicitamente (Antes *et al.*, 2004: 360–2; Boyer, 2016: 17–30. Essas ontologias básicas contêm três componentes principais: [1] ponteiros para uma ontologia específica, [2] uma representação explícita de uma violação de expectativas intuitivas [CI] (seja [2a] uma quebra ou [2b] uma transferência de expectativas) e [3] um link para expectativas intuitivas para a ontologia [INT] (ver Tabela 2). Como os conceitos religiosos são mais específicos do que essas ontologias básicas, eles também incluem espaços para informações enciclopédicas adicionais e rótulos lexicais (Boyer & Ramble, 2001: 537; Boyer, 2016: 17–30; Sommer *et al.*, 2022: 90–135; Sommer *et al.*, 2023: 1–25). Por exemplo, espíritos, fantasmas ou ancestrais [1] apontam para a ontologia [PESSOA], [2a] violam propriedades físicas intuitivas [INT] por terem propriedades contraintuitivas [CI], como serem desencarnados [MCI], mas [3] ainda se ligam a expectativas intuitivas sobre pessoas [INT] por terem, por exemplo, intenções. Existem cinco categorias ontológicas e três ações possíveis (ativação padrão, violação de expectativa e transferência de propriedades), resultando em quinze contraintuitivos.

Tabela 2: Elementos da teoria MCI

CI	[Contraintuitivo] violações de teorias ou conceitos intuitivos populares que contenham tais violações.



MCI	[Minimamente Contraintuitivo] conceitos que contêm (apenas) uma ou duas violações ontológicas
MXCI	[Extremamente contraintuitivo] conceitos contendo 3 ⁺ violações ontológicas
BIZ	[Bizarro] características que são estranhas, mas não contraintuitivas
MXBIZ	[Ao Extremamente Bizarro] conceitos com 3 ⁺ características bizarras
VR	[von Restorff] efeito de memória que prevê maior memorabilidade para (BIZ)
INT	[Intuitivo] características que não são nem BIZ nem CI (ou seja, Teorias Populares)
IP	[Potencial Inferencial] a capacidade de um conceito gerar inferências com facilidade

Segundo Boyer (2001), muitos 'conceitos religiosos' são minimamente contraintuitivos [MCI], o que significa que violam apenas ligeiramente as expectativas intuitivas sem serem bizarras [BIZ]. Geralmente, as pessoas conseguem se lembrar melhor de MCIs inseridos em histórias porque eles violam as expectativas, capturam nossa atenção, criam um ótimo cognitivo e são ricos em inferências [IP]. Como resultado, eles são fixados na memória de longo prazo, constituindo vantagens mnemônicas [VR]. No entanto, conceitos que violam demais nossas expectativas [MXCIs] são difíceis de lembrar porque são difíceis de imaginar. Portanto, os 'conceitos religiosos' MCI são difundidos porque possuem uma vantagem de atenção e memória na transmissão cultural (Gonce *et al.*, 2006: 521–47; Boyer, 2016: 17–30; Slone & Lane, 2016: 8; Sommer *et al.*, 2022: 90–135; Sommer *et al.*, 2023: 1–25).

Desde a introdução da teoria MCI, numerosos estudos descobriram que conceitos com a estrutura MCI são prevalentes em contos populares, mitos e histórias em quadrinhos de super-heróis, conforme observado por meio de análises de corpus (Lisdorf, 2004: 151–73; Burdett *et al.*, 2009: 271–87; Stubbersfield & Tehrani, 2013: 90–102; Carney & Mac Carron, 2017: 306–30; Sommer *et al.*, 2023: 3). Além disso, experimentos de memória mostraram que as pessoas conseguem se lembrar melhor de indivíduos com Comprometimento Cognitivo Leve (CCL) do que de indivíduos com Comprometimento Cognitivo Intensivo (CCI) e indivíduos com Comprometimento



Cognitivo Leve Extremo (CCLE). Barrett & Nyhof, 2001: 69–100; Boyer & Ramble, 2001: 535–64; Johnson *et al.*, 2010: 109–21; Banerjee *et al.*, 2013: 1251–89), o que apoia a ideia de que os MCIs representam um ótimo estado cognitivo para a recordação. No entanto, alguns estudos não conseguiram replicar esses resultados (Norenzayan e Atran, 2004: 149–69; Norenzayan *et al.*, 2006: 531–53; Gregory e Barrett, 2009: 289–314; Harmon-Vukic & Slone, 2009: 57–68; Porubanova *et al.*, 2014: 1–7). Além disso, vários estudiosos questionaram o papel das violações ontológicas [CIs] na explicação da memorabilidade das MCIs, tanto em termos teóricos quanto empíricos (Purzycki & Willard, 2016: 207–48; Willard *et al.*, 2016: 221–43. Beebe & Duffy, 2020: 322–41).

Segundo Armin Geertz (2004), uma das críticas ao trabalho de Boyer é que, em sua tentativa de ir além da variabilidade cultural, ele limita seu foco ao funcionamento interno do cérebro. No entanto, a história da cognição e da manipulação de símbolos vai além do cérebro. Embora Boyer reconheça a importância dos contextos sociais, sua ênfase permanece nos processos cognitivos internos (Boyer, 2001: 27–8; Geertz, 2004: 3610). Para enfrentar esses desafios, Sommer, Musolino e Hemmer (2022; 2023) propõem considerar fatores teorizados há muito tempo, mas raramente estudados no contexto de MCIs, como o efeito von Restorff [VR] e o potencial inferencial [IP] (ver Tabela 2). O RV é um efeito de memória que prevê maior memorização, e a PI é a capacidade de gerar inferências facilmente, fatores essenciais para o sucesso cultural de um conceito 'religioso' (Sommer *et al.*, 2022: 90–135; Sommer *et al.*, 2023: 1–25). Esses estudos recentes mostram métodos aprimorados de utilização da teoria do Comprometimento Cognitivo Leve (CCL) e novos caminhos a seguir.

Em sua análise da teoria da MCI, Guthrie (2021) levanta seis críticas principais. Em primeiro lugar, ele destaca que o termo 'contraintuitivo' [CI] é usado de forma inconsistente por estudiosos da área (Näreaho, 2008: 83–98; Russell & Gobet, 2013: 715–49; Emmons, 2015: 45–8; Purzycki & Willard, 2016: 207–48; Guthrie, 2021: 48–68). Em segundo lugar, ele argumenta que as categorias ontológicas nem sempre são inerentemente distintas (ver Hatano & Inagaki, 2002; Boyer, 2001: 65). Em terceiro lugar, existe um problema em distinguir entre elementos inatos e aprendidos, bem como uma falta de consistência no estudo desses elementos. Em quarto lugar, estudos mostram que atribuir mente a objetos inanimados e considerar a mente como desencarnada, humana ou não, na verdade não é contraintuitivo (ver cap 1.1 e cap 1.3;



Norenzayan *et al.*, 2008: 190–97; Cohen *et al.*, 2011: 1282–1304; Pyysiäinen, 2013: 7; Roazzi *et al.*, 2013: 75–86; Cullen e outros, 2014: 1276–80). Em quinto lugar, ele questiona a vantagem evolutiva da MCI e sugere que violar categorias ontológicas inatas pode até ser contraproducente. O que a MCI faz de mais nesse sentido do que a teoria da informação, onde eventos incomuns são mais informativos e memoráveis, também precisa ser esclarecido. Finalmente, Guthrie argumenta que a teoria lança pouca ou nenhuma luz sobre a gênese dos 'conceitos religiosos' e os considera como gerados aleatoriamente, seguindo o modelo de mutações genéticas. De maneira mais geral, os teóricos da MCI adotam a HADD, que expõe os problemas claramente, pois ambas são conflitantes. A HADD considera os 'agentes invisíveis' intuitivos, enquanto a MCI é contraintuitiva (Anttonen, 2002: 27; Guthrie, 2021: 48–68). Portanto, são necessárias mais evidências teóricas e empíricas para que a teoria MC I funcione.

1.6 Hipótese da forma ritual

Os rituais são padrões de comportamento amplamente observados nas sociedades, sendo que esses comportamentos são socialmente estipulados e causalmente opacos. Isso significa que são aprendidos e carecem de justificativas instrumentais (Legare & Herrmann, 2013: 63–5; Legare & Watson-Jones, 2015: 829–47; Watson-Jones & Legare, 2016: 42–6; Legare *et al.*, 2016: 85–102; Legare & Nielsen, 2020; Watson-Jones & Legare, 2022: 136). No entanto, muitos rituais abordam problemas, o que é confirmado em diversas culturas (Crowley, 1989; Hutton, 1999; Ashforth, 2001: 184–225; Cohen e Barrett, 2008: 23–48; Legare e Gelman, 2008: 607–42; Souza e Legare, 2011: 1–8; Legare & Souza, 2012: 1–15; 2014: 152–61; Legare *et al.*, 2020: 1–7). Esses rituais podem expressar emoções, simbolizar relações sociais e 'representar crenças sagradas', entre outras coisas. Eles também incentivam interpretações pessoais de significado dentro do contexto de atividades coletivas (ver Shore, 1996; Rappaport, 1999; Csordas, 2002; Ruffle & Sosis, 2003: 713–22; Sax, 2010: 3–16; Whitehouse e Lanman, 2014: 674–95; Watson-Jones & Legare, 2022: 136).

De acordo com a hipótese da forma ritual, a capacidade de representar ações e extrair inferências significativas das interações é fundamental para a compreensão da estrutura dos rituais considerados 'religiosos'. Lawson e McCauley (1990; 2002) sugerem três formas rituais: [1] rituais de agente especial, um agente 'não humano'



realiza um ato por meio de um oficiante em um paciente humano; [2] rituais de paciente especial, um agente humano realiza um ato em um agente 'não humano'; e [3] rituais de instrumento especial, um agente humano realiza um ato com um instrumento especial considerado 'religioso'. Essas formas determinam os padrões de rituais em diferentes culturas, com os indivíduos assumindo que os rituais de agente especial não requerem repetição, enquanto os rituais de paciente especial podem ser repetidos quantas vezes forem necessárias (Lawson & McCauley, 1990; McCauley & Lawson, 2002; Slone & Lane, 2016: 9). Alguns estudiosos propõem que os rituais religiosos e culturais imitam os aspectos que chamam a atenção no comportamento ritualizado, como frequência e excitação, e desencadeiam uma resposta de redução da ansiedade (McCauley e Lawson, 2002; Boyer e Liénard, 2006; Hornbeck e Barrett, 2020: 129–46; Watson-Jones & Legare, 2022: 137).

De acordo com antropólogos cognitivos e evolucionistas, um fio condutor comum entre essas dicotomias é a ligação entre a frequência de execução de um ritual e o nível de excitação emocional que ele provoca. Ao longo dos registros históricos e etnográficos, as tradições rituais se agrupam em torno de uma de duas posições atrativas: alta frequência/baixa excitação [HF/LA] ou baixa frequência/alta excitação [LF/HA] (Atkinson e Whitehouse, 2011: 50–62). Por exemplo, rituais com agentes especiais [HF/LA] têm um impacto sensorial mais profundo, ocorrem com menos frequência, são 'super permanentes' e a reversão só pode ocorrer por meio de outros rituais com agentes especiais (McCauley & Lawson, 2002: 122; Barrett, 2016: 41). Embora os rituais possam existir fora dessas duas posições de atrator, a maioria dos rituais em todo o mundo tende a se enquadrar em uma ou outra. De acordo com McCauley e Lawson, essas posições de atrator não são resultado da seleção de grupo cultural, mas sim um subproduto de como nossas mentes representam as ações dos agentes em geral, incluindo as diferenças entre agentes humanos e agentes 'sobre-humanos culturalmente postulados' (McCauley & Lawson, 2002).

Pesquisas mostram que certos tipos de rituais podem fortalecer a cooperação e a memória. Rituais de baixa/alta frequência (LF/HA), que criam "memórias vívidas", são particularmente eficazes para unir indivíduos. Nesses rituais, a parte do cérebro responsável pelo pensamento rápido é totalmente ativada, e os participantes registram detalhes importantes de eventos altamente emocionais, criando um instantâneo mental.



Essas memórias podem ser compartilhadas culturalmente e fortalecer a comunidade. Rituais de alta/baixa frequência (HF/LA) também afetam a formação da memória, tornando-se parte da memória biográfica, unindo comunidades maiores e ativando a parte do cérebro responsável pelo pensamento lento. Whitehouse, 2004). Ambos os tipos de rituais transmitem um senso de compromisso e confiabilidade. Pessoas que participam com mais frequência de atividades consideradas 'religiosas' são frequentemente vistas como mais confiáveis. Essa confiança pode promover relacionamentos duradouros e bem-estar individual. A frequência, a distribuição espacial, o momento e o custo dos rituais podem variar dependendo das ameaças à confiança interpessoal (Sosis & Ruffle, 2003: 713–22). Os rituais também se conectam à identificação de marcadores simbólicos de identidade que promovem confiança e cooperação. Estudos recentes mostraram que as crianças imitam sequências de ações não instrumentais, como rituais, com maior fidelidade do que sequências com lógica instrumental (Legare *et al.*, 2015: 351–61).

Os seres humanos desenvolveram uma estratégia cognitiva para lidar com a incerteza, que também se aplica a rituais. Em situações de incerteza ou perigo, o comportamento ritualístico é comum (Sosis & Handwerker, 2011: 40–55; Souza & Legare, 2011: 1–8). Mesmo em contextos mais seculares, o ritual e a incerteza estão fortemente ligados (Gallagher & Lewis, 2001: 1–12; Todd & Brown, 2003: 168–87; White, 2021. Eventos assustadores e imprevisíveis podem ativar 'sistemas de segurança' mentais ou 'gestão do terror' que visam proteger a segurança física e social. Os rituais oferecem um poderoso mecanismo de enfrentamento em tais situações (Szechtman e Woody, 2004: 111–27; Boyer e Liénard, 2006: 595–650; Sosis, 2007: 903–11; Watson-Jones & Legare, 2022: 139). A incerteza e a percepção de falta de controle correlacionam-se com a ansiedade. Nessas situações, mecanismos psicológicos são ativados para restaurar a sensação de controle e bem-estar (ou seja, homeostase; Weary *et al.*, 2001: 206–19; Vaughn & Weary, 2003: 516–24; Lang *et al.*, 2020: 1805. Os rituais ajudam a ativar esses mecanismos e permitem que os indivíduos recuperem o controle, criando ordem no caos, o que está associado à regulação emocional e à redução da ansiedade (Kay *et al.*, 2009: 264–68; Whitson e Galinsky, 2008: 115–17; Legare & Souza, 2014: 152–61; Watson-Jones & Legare, 2022: 139).



2. Herança dupla

Dentro da CSR, pesquisadores que utilizam a teoria da herança dual (também conhecida como teoria da coevolução gene-cultura) buscam integrar as explicações de subproduto cognitivo e adaptação pró-social. A visão predominante é que, embora os comportamentos considerados 'religiosos' sejam subprodutos de habilidades cognitivas cotidianas, as tradições culturais se apropriaram desses comportamentos para incentivar a pró-socialidade adaptativa (Atran e Henrich, 2010: 18–30; Sosis *et al.*, 2022: 356). Para obter mais informações sobre adaptações, consulte '3. Adaptação'.

2.1 Modos divergentes de religiosidade

O antropólogo Harvey Whitehouse considera os fenômenos classificados como 'religião' como um subproduto da adaptação da coesão social, uma adaptação alcançada por meio de tradições rituais. Seus 'modos divergentes de religiosidade' (doravante DRM) se encaixam em uma estrutura maior de teorias dicotômicas de 'rituais', que se originam desde os cultos apolíneos calmos até os cultos dionisiacos extáticos (Ver Weber, 1947; Gellner, 1969: 127–38; Lewis, 1971; Turner, 1975; Werbner, 1977; Whitehouse & Jones, 2016: 83–99). Whitehouse (1995; 2000; 2004) propõe que a religiosidade tem dois modos distintos: doutrinário e imagético. Os modos doutrinários priorizam a adesão a doutrinas e autoridades estabelecidas e apresentam rituais HF/LA (sociedades calmas e de grande escala). Por outro lado, os modos imagéticos se concentram em eventos altamente estimulantes, inspiração pessoal e revelação carismática e apresentam rituais LF/HA (grupos locais extáticos; Whitehouse & Lanman, 2014: 674–95; Whitehouse & Jones, 2016: 83–99). Esses modos não são apenas rótulos, mas atratores que fornecem informações sobre a recorrência, ascensão e declínio, transmissão, mudanças internas e efeitos na organização e coesão social. Whitehouse e Kavanagh (2022: 278–302) argumentam que os mecanismos cognitivos e seus ambientes estruturam os atratores em sistemas religiosos complexos e dinâmicos. Eles consideram os rituais como padrões de comportamento socialmente estipulados e causalmente opacos, que carecem de significado intrínseco, o que convida à interpretação, à reflexão profunda e ao comentário. Whitehouse (2011: 191–99; 2012: 265–284) denomina isso de reflexão exegética espontânea (SER), que impacta os modos de religiosidade, uma vez que diferentes rituais levam a diferentes exegeses, resultando



em distintas formas de preservação e transmissão. Essa diferença leva a comportamentos cognitivamente ótimos ou custosos considerados 'religiosos'.

Pesquisas revelaram que as crianças tendem a imitar ações causalmente opacas, consideradas convenções sociais, com mais precisão do que ações orientadas a objetivos. A intensidade da imitação aumenta quando observam mais pessoas realizando a ação, quando a ação promove relações de cooperação ou quando existe a possibilidade de ostracismo ("cópia de alta fidelidade"). Esse aumento significa que as crianças absorvem naturalmente ações rituais, juntamente com outras convenções sociais (Herrmann *et al.*, 2013: 536–43; Legare & Wen, 2014: 9–12; Jones, 2014; Watson-Jones *et al.*, 2014: 204–10; 2016: 34–42; Clegg & Legare, 2015: 527–42; Kapitany & Nielsen, 2015: 13–29; 2016: 27–42; Whitehouse e Jones, 2016: 83–99; Wen *et al.*, 2016: 54–60; Whitehouse e Kavanagh, 2022: 279).

Whitehouse e seus pares acadêmicos também desenvolvem os tipos de memória envolvidos na 'hipótese da forma ritual' (cap 1.6), conectando-os aos modos. Esses tipos de memória, incluindo a declarativa (explícita, dependente da fonte), a procedural (implícita, fonte desconhecida), a semântica (conhecimento geral) e as memórias episódicas e vívidas (conectadas ao eu autobiográfico), ativam vários mecanismos psicológicos e redes cerebrais. As memórias vívidas, por exemplo, podem impactar significativamente a vida humana, moldando e dando significado às experiências. Por outro lado, os comportamentos que definem uma tradição e unem seus seguidores são aprendidos socialmente e armazenados na memória semântica, que é menos conectada ao eu pessoal. Essas diferenças sutis são cruciais para a compreensão da escala e coesão potenciais de tradições consideradas 'religiosas' com diferentes tipos de rituais (Whitehouse & Lanman, 2014: 674–95; Whitehouse & Jones, 2016: 90; Whitehouse & Kavanagh, 2022: 282).

No modo doutrinário, alta frequência, regularidade e repetição [HF/LA] impactam profundamente a internalização e a rememoração da 'religiosidade'. O objetivo é integrar conceitos considerados 'religiosos' à memória semântica e criar uma estrutura geral para a compreensão do mundo e da humanidade. No entanto, essa estratégia corre o risco de se tornar tediosa, ativando um 'efeito de tédio' e, assim, perdendo seu poder de atrair a atenção. Sanções, incentivos e oradores carismáticos são frequentemente empregados para contrabalançar isso. A rotinização e a codificação de



comportamentos considerados 'religiosos' visam transformá-los em memória procedimental, enraizando-os tão profundamente que se tornam um habitus para toda a vida (superando a ameaça da inovação, baixo SER; ver Tabela 3). Essa integração liberta o praticante da necessidade de refletir constantemente sobre suas ações ou os pensamentos de outros na comunidade religiosa (Whitehouse *et al.*, 2012: 182–201; 2017: 1–10; Whitehouse & Jones, 2016: 83–99; Rooksby & Hillier, 2017; White, 2021: 269–83; Whitehouse & Kavanagh, 2022: 280).

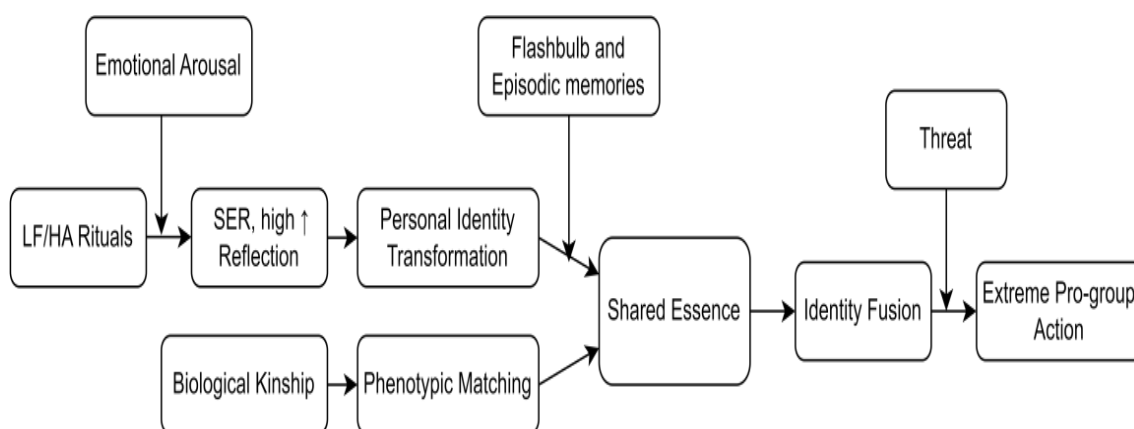
Tabela 3: Elementos Centrais DMR

Modo doutrinário	Modo imagético
rituais HF/LA	ritual LF/HA
↑ Alta, repetição de informações doutrinárias. Informações doutrinárias > memória semântica Procedimentos rituais > memória procedimental	↓ Baixa repetição de rituais altamente sensoriais. Eventos extáticos > memória episódica. Rituais especiais > memória vívida
Memória procedural > SER, baixa ↓ Inovação, baixa ↓ aceitação de interpretações autorizadas	Memória episódica > SER, alta ↑ Inovação, alta ↑ interpretações idiossincráticas e múltiplas
Curva de aprendizagem acentuada > conhecimento codificado. Autoridade central > conhecimento que reforça o aprendizado.	Curva de aprendizagem curta > diversidade de conhecimento. Liderança descentralizada e carismática.
Autoridade central > impõe a ortodoxia	Autoridade descentralizada > permite heterodoxia
<u>Identificação de grupo</u> e centralização do poder	Intensa coesão social e fusão de identidades.
Memória semântica > comunidades anônimas	Memória episódica > grupos exclusivos e coesos
Padronização da ideologia > Proselitismo	Essência compartilhada > Ação pró-grupo extrema

Os modos imagético e doutrinário utilizam atratores opostos, ativando diversos mecanismos psicológicos e formas de memória. A literatura etnográfica fornece ampla evidência de que o modo doutrinário corresponde a sociedades de grande escala, vagamente unidas por ideologias compartilhadas, enquanto o modo imagético fomenta comunidades de pequena escala com um senso visceral de unidade (ver Atkinson &

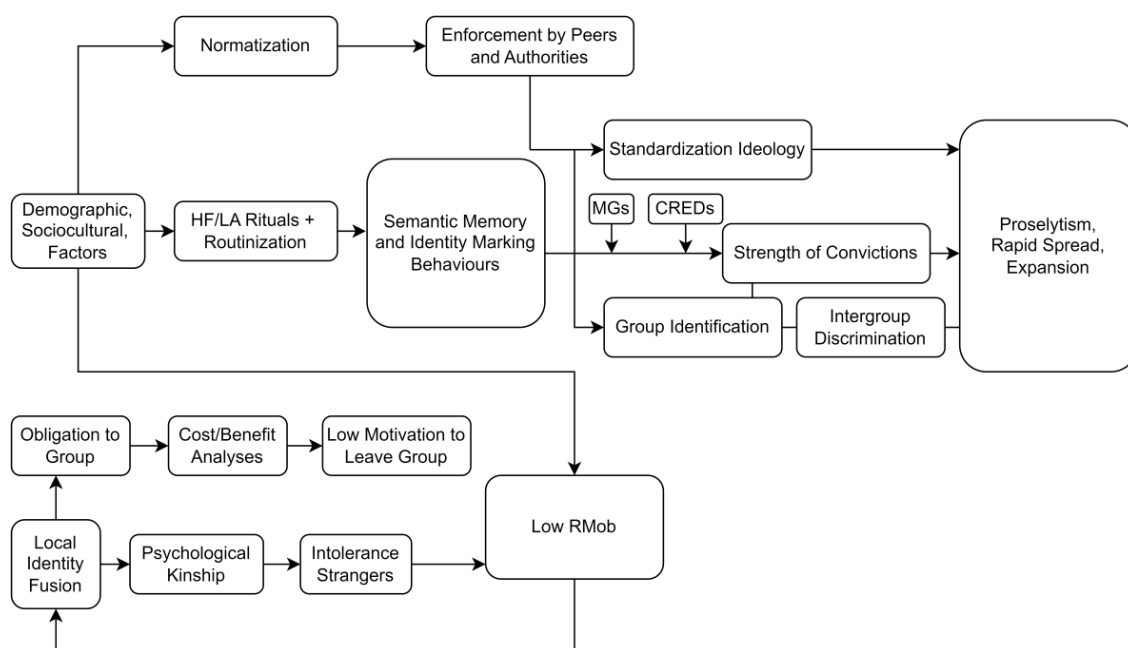
Whitehouse, 2011: 50–62; Swann *et al.*, 2012: 441–56; Whitehouse & McQuinn, 2012: 597–619; White, 2021: 274; Whitehouse & Kavanagh, 2022: 281). A teoria DRM também sugere que os métodos não religiosos de criação de coesão social seguem as mesmas linhas: o atrator doutrinário gera 'identificação de grupo' (por exemplo, por meio de ações sincronizadas ou marcadores de identidade simbólicos; ver Figura 2), e o atrator imagético gera 'fusão de identidade' (por exemplo, experiências disfóricas compartilhadas; (Veja a Figura 1.). Esse mecanismo se alinha a uma explicação mais ampla de 'modos divergentes de coesão de grupo', resultando em 'modos divergentes de religiosidade' (Wiltermuth & Heath, 2009: 1–5; Whitehouse & Lanman, 2014: 674–95; Whitehouse *et al.*, 2015; Whitehouse & Jones, 2016: 83–99; Whitehouse & Kavanagh, 2022: 279–93).

Figura 1: Caminho para a 'fusão de identidades' e seus efeitos no modo imagético (criado com Draw.io)



Todos esses mecanismos resultam da seleção de grupo cultural, uma adaptação, visto que grupos que não desenvolveram 'tradições ritualísticas' não conseguiram adquirir os níveis de coerência necessários para a sobrevivência, em comparação com grupos que as desenvolveram. Esse fenômeno destaca o papel crucial desempenhado pelas práticas culturais no processo evolutivo e como elas podem contribuir para o sucesso ou fracasso de um grupo. Whitehouse e Kavanagh (2022: 293) reúnem esses fatores e mecanismos [Figura 2] em relação à mobilidade relacional (RMob) e à teoria DMR (MGs = deuses moralizantes; ver cap 3.4; CREDs = displays que aumentam a credibilidade; ver cap 3.2):

Figura 2: Caminho para a 'identificação de grupo' e seus efeitos no modo doutrinário (criado com Draw.io)



Observe a Figura 2: A mobilidade relacional (RMob) é um fator sociocultural significativo que pode influenciar consideravelmente o sucesso de diversas práticas rituais. A RMob refere-se à capacidade de um indivíduo de forjar novas conexões ou encerrar conexões insatisfatórias dentro de sua comunidade (Whitehouse & Kavanagh, 2022: 291). Vale ressaltar os paralelos entre o crescimento da agricultura, as práticas doutrinárias e as sociedades de alta mobilidade, o que leva a uma hipótese plausível. Por outro lado, as primeiras sociedades tribais de pequena escala representam ambientes de baixa mobilidade com oportunidades limitadas para a formação de novos relacionamentos (Whitehouse & Kavanagh, 2022: 292).

2.2 Pró-socialidade adaptativa

A correlação entre 'religião' e comportamento pró-social, bem como entre 'religião' e moralidade, tem sido tema de considerável discussão. No entanto, definir e mensurar esses aspectos apresenta desafios (Henrich *et al.*, 2010: 61–83; Blaydes e Gillum, 2013: 459–82). Para aumentar a eficácia desses estudos, os pesquisadores empregaram medidas mais precisas e tangíveis, como 'crença em Deus', participação em 'rituais religiosos', atos de bondade e cooperação social (Xygalatas & Lang, 2016: 119–33).



Desde a revolução agrícola, houve uma mudança significativa na cognição e no comportamento humanos, passando da sobrevivência acelerada para preocupações com a vida lenta, como longevidade e sociabilidade em grupos maiores (Cauvin, 2000; Del Giudice *et al.*, 2015: 88–114; Van Slyke e Slone, 2022: 265–7). Essa mudança levou a um problema fundamental de confiança, já que indivíduos em grupos maiores podem não conhecer todos. A moralidade, um aspecto crucial de muitas tradições consideradas 'religiões', pode ter se desenvolvido como uma forma de evolução cultural para lidar com essa questão. Isso porque a 'religiosidade' pode funcionar como uma forma de monitoramento social para garantir o comportamento moral e possibilitar a cooperação e a confiança dentro e entre grupos sociais (facilitadas pela linguagem e pela fofoca: Coogan, 2003; Bering, 2006: 453–98; Norenzayan, 2013). Estudos demonstraram que até mesmo um simples par de olhos pode desencadear mecanismos de observação psicológica e impactar o comportamento pró-social (Haley & Fessler, 2005: 245–56; Bering *et al.*, 2005: 360–81; Bateson *et al.*, 2006: 412–14; 2013: 1–8; Nettle *et al.*, 2012: 1–6). Grupos considerados 'religiosos' que se baseiam na propensão psicológica de modificar o comportamento com base na percepção da observação por outros têm uma vantagem adaptativa. Ao postular 'seres não humanos' que podem monitorar por procuração e agir como representações internalizadas de observadores que monitoram o comportamento social, esses grupos podem expandir-se em tamanho além do que a observação direta pessoa a pessoa poderia alcançar (Shariff e Norenzayan, 2007: 803–09; Piazza *et al.*, 2011: 311–20; Xygalatas, 2013: 91–102; Aveyard, 2014: 1–7; Shariff *et al.*, 2016: 27–48; Van Slyke e Slone, 2022: 265–7).

Estudiosos descobriram que promover o comportamento moral envolve não apenas policiar ações antissociais, mas também demonstrar 'sinais de comprometimento difíceis de falsificar' e exibições que melhoram a reputação (ver cap 3.2). Uma forma de demonstrar comprometimento é alinhando-se a uma moralidade específica considerada 'religiosa' que enfatiza a hostilidade contra grupos externos em relação a moralidades diferentes (Sosis & Alcorta, 2003: 264–74; Bulbulia, 2004a: 655–86; Atran e Henrich, 2010: 18–30; Atran & Ginges, 2015: 69–85). Uma estratégia eficaz para melhorar a reputação é através das emoções morais, particularmente na escolha de parceiros. Essa escolha é vital porque os parceiros em potencial sinalizam seu valor por meio da reputação, aumentando a cooperação, a proporcionalidade, as vantagens mútuas, a



justiça e a empatia. Esses mecanismos criam uma pressão seletiva para o comportamento pró-social (Fehr & Camerer, 2007: 419–27; De Waal, 2008: 279–300; André & Baumard, 2011a: 1447–56; André & Baumard, 2011b: 128–35; Baumard *et al.*, 2013: 59–78). Essa pressão levou ao surgimento de 'religiões moralizantes' como o budismo, o cristianismo, o confucionismo, o hinduísmo e o islamismo, que promovem a justiça e a cooperação por meio de códigos morais, muitas vezes enfatizando a regra de ouro ou a justiça sobrenatural (Neusner & Chilton, 2009; Bering, 2010; Baumard & Boyer, 2013: 272–80; Van Slyke e Slone, 2022: 265–7). Esses sistemas morais ressoam com intuições evoluídas sobre justiça e reciprocidade [adaptação], tornando-os eficazes na motivação do comportamento moral por meio de conceitos considerados 'religiosos' [subproduto] e rituais que aprimoram a coesão social [dupla herança] (cf. Harari, 2011: 26–7), criando, em última análise, uma "confiança por procuração" entre as pessoas com base no sentimento de pertencimento, em vez de relações pessoais. Consequentemente, devido aos mecanismos envolvidos, essas formas superam as formas seculares.

No século XXI, muitos supõem que 'religiosidade' e 'moralidade' estão causalmente ligadas (Gervais *et al.*, 2017: 1–5). No entanto, estudos interculturais revelam uma "falácia de congruência religiosa", na qual as pessoas tendem a perceber os teístas como mais confiáveis moralmente do que os ateus, apesar das evidências em contrário. Esse fenômeno é uma "heurística da representatividade", um viés cognitivo que leva a julgamentos estereotipados de outras pessoas com base em características superficiais ou irrelevantes (Chaves, 2010: 1–14; Gervais, 2014: 1–9). Existe uma noção prevalente de que as tradições consideradas 'religiosas' são um pré-requisito para o comportamento moral, porque as ideologias consideradas 'religiosas' muitas vezes regulam a conduta moral. Vários estudos descobriram que a autodeclaração de comportamento pró-social entre indivíduos 'religiosos' é alta devido ao 'viés de desejabilidade social' (Furrow *et al.*, 2004: 17–26; Saroglou *et al.*, 2005: 323–48; Putnam & Campbell, 2010; Brenner, 2011: 19–41; Gervais & Norenzayan, 2012: 298–302). Esses vieses mostram que há poucas evidências que sustentem a afirmação de que indivíduos 'religiosos' são mais pró-sociais do que indivíduos 'não religiosos' (Zuckerman, 2008; Stokes & Regnerus, 2009: 155–67; Adamczyk, 2009: 180–95; Galeno, 2012: 876–906; Stegmueller *et al.*, 2012: 482–97; Xygalatas & Lang, 2016: 121). No entanto, vários fatores, como a natureza dos 'seres não humanos', o tempo e o



lugar, podem tornar os indivíduos 'religiosos' mais pró-sociais (por exemplo, 'o efeito de domingo' ou uma visita a um templo; ver Ahmed & Salas, 2013:627–37; Purzycki *et al.*, 2016: 327–30; Lang *et al.*, 2016: 814; Xygalatas *et al.*, 2018: 243–61; Van Slyke e Slone, 2022: 265–7). Mais pesquisas são necessárias para refinar essas descobertas e compreender melhor a relação entre comportamentos considerados 'religiosos' e 'pró-sociais'.

2.3 Sistema de precauções contra perigos

De acordo com a pesquisa de Boyer e Liénard, existe uma ligação (não simplista) entre a ação ritual e o transtorno obsessivo-compulsivo (TOC), que deriva de um mecanismo psicológico comum conhecido como 'sistema de precaução contra riscos' (HPS; 2006a: 595–650; 2006b: 635–50; Liénard & Boyer, 2006: 814–27; Lanman, 2016: 63–82). Este mecanismo neuropsicológico humano detecta e reage a potenciais ameaças ou perigos à aptidão física, concentrando-se em contaminação, contágio, danos à prole, ofensas sociais e predadores humanos e não humanos em locais familiares. Embora um HPS funcional nos forneça pensamentos intrusivos sobre potenciais perigos, em alguns indivíduos, o HPS é hiperativo, levando ao TOC. A ação ritualizada, particularmente rituais (HF/LA), pode diminuir temporariamente a ansiedade, reduzindo a capacidade da memória de trabalho, e isso bloqueia os pensamentos intrusivos desencadeados pelo HPS. Ao discutir o HPS, "ação ritualizada" significa comportamento que as pessoas intuitivamente reconhecem como ritualizado, como [1] compulsão, é perigoso não agir, [2] rigidez, estrita adesão a uma maneira específica de agir, [3] desvalorização de objetivos, sequências de ações sem objetivos comuns, [4] repetição e redundância, encenações repetidas de sequências idênticas dentro do mesmo ritual, [5] uma gama restrita de temas, por exemplo, poluição, purificação, perigo, proteção, ordem ou limites (ver Rappaport, 1999:23–68; Boyer e Liénard, 2006a: 595–650; 2006b: 635–50; Lienard & Boyer, 2006: 814–27; Lanman, 2016: 63–82; White, 2022: 152).

A aceitação generalizada das tradições rituais reside na sua forte capacidade de atrair a atenção, alcançada através da estrita adesão a ações socialmente prescritas (Boyer e Liénard, 2006: 595–650; Lienard & Boyer, 2006: 814–27; Lanman, 2016: 63–82). Como mecanismo neuropsicológico, esclarece por que as tradições rituais são tão



convincentes, aceitas e transmitidas, especialmente em contextos de incerteza ou perigo (cf. cap 1.6). Estudos experimentais sobre rituais que envolvem a limpeza de um objeto ou a interação com um cadáver mostraram que os participantes lidam com a incerteza adotando sequências comportamentais familiares e previsíveis, realizadas repetidamente para obter uma sensação de regularidade e controle (Lang *et al.*, 2015: 1892–97; White, 2022: 152). Eles descobriram que os rituais são uma resposta natural à ansiedade, prevendo significativamente o número de ações realizadas durante os rituais (cf. Sosis & Handwerker, 2011: 40–55; Lang *et al.*, 2020: 1805; White, 2021: 286–7).

Boyer e Liénard (2006) concentram-se principalmente em mecanismos no nível individual, resultando na visão do ritual como um subproduto do HPS. No entanto, outros estudiosos também o percebem como uma adaptação pró-social, particularmente em teorias funcionalistas de nível grupal. Na CSR, perspectivas evolucionistas-adaptacionistas, combinadas com perspectivas de subproduto cognitivo (ou seja, herança dual ou coevolução gene-cultura), estão se tornando cada vez mais comuns. Essa abordagem pode se tornar uma “síntese genuína de cognição-evolução na qual explicações evolucionistas de subsistemas que fundamentam o pensamento e a ação religiosa e como determinado pensamento e ação religiosa podem ter valor adaptativo caracterizarão cada vez mais o campo” (Barrett, 2007:768–86; cf. Atran e Henrich, 2010: 18–30; Geertz, 2014: 271; Petersen *et al.*, 2019: 6; White, 2022: 315; Sosis *et al.*, 2022: 356–58).

3. Adaptação

Explicar os fundamentos evolutivos de fenômenos considerados 'religiosos' como uma adaptação sugere que eles evoluíram para resolver desafios evolutivos. Acadêmicos que estudam essas dinâmicas argumentam que 'grupos religiosos' funcionam como unidades adaptativas sujeitas à seleção de grupo cultural (Wilson, 2002; Norenzayan, 2013). No entanto, nem todos os grupos se beneficiam igualmente dessas adaptações. Adaptações consideradas 'religiosas' criam vantagens para a coesão do grupo, o comprometimento e a cooperação, a moralidade, o acasalamento ou a criação de filhos, e muito mais (Shaver & Sosis, 2014: 136–60; Shaver, 2015:101–17; Shariff e Norenzayan, 2007: 803–9; Schloss & Murray, 2011:46–99; Norenzayan, 2013; 2015: 266–342; Johnson, 2016; 2017: 279–350). Diversos estudiosos propõem que as



pressões seletivas resultaram em adaptações psicológicas específicas para fenômenos considerados 'religiosos' (Bering, 2006b: 486–93; Johnson & Bering, 2006: 219–33; Slone, 2008: 181–8; Weeden *et al.*, 2008: 327–34; Blume, 2010: 159–75; Kaufmann, 2010; Bulbulia *et al.*, 2015: 29–62; Sosis *et al.*, 2022: 354).

As teorias relativas a essas adaptações geraram um conjunto impressionante de estudos empíricos (por exemplo, Hartberg *et al.*, 2016: 95–111; McNamara e outros, 2016: 34–55). Apesar desse progresso, não existe um protocolo consensual para determinar o que se qualifica como uma adaptação direta. Existem diferentes padrões e critérios, incluindo comparações filogenéticas, maximização da aptidão e resultados favoráveis em ambientes ancestrais. Em última análise, as adaptações devem resolver os problemas que abordam e demonstrar confiabilidade, eficiência e precisão (Andrews *et al.*, 2002: 489–553; Sosis *et al.*, 2022: 359). Os estudiosos que buscam determinar se uma característica é um subproduto ou uma adaptação encontram obstáculos, pois o processo exige testes de hipóteses rigorosos e evidências significativas (um padrão raramente atingido). No entanto, esses testes rigorosos podem oferecer suporte razoável para uma adaptação.

Ao examinar fenômenos considerados 'religiosos' como uma adaptação humana, os estudiosos frequentemente utilizam a teoria de Niko Tinbergen (1963: 410–33; Sosis *et al.*, 2022: 360) de quatro níveis complementares de análise: ontogenético e mecanicista (explicação proximal), funcional e filogenético (explicação última). Embora os estudos evolutivos desses fenômenos se concentrem em análises ontogenéticas e mecanicistas (explicação proximal), investigando se vantagens seletivas poderiam explicá-los, eles podem negligenciar as análises funcionais e filogenéticas da CSR (explicação última). Eles se concentram principalmente em entender por que uma característica evoluiu, sua história evolutiva e como ela ajuda um organismo a sobreviver e se reproduzir (para a análise filogenética, veja Watts *et al.*, 2015; 2016: 228). Essa diferença leva a falhas de comunicação entre esses grupos (Sosis, 2009: 315–32). Apesar disso, as ferramentas filogenéticas fornecem informações valiosas sobre as origens evolutivas, funções e mecanismos psicológicos subjacentes a fenômenos considerados 'religiosos' (Sosis *et al.*, 2022: 360-5; Watts *et al.*, 2015; 2016: 228).



3.1 Coesão de grupo e seleção de parentesco

Os parágrafos seguintes exploram teorias e mecanismos de seleção de grupo, começando com a teoria da coesão grupal. Apesar do egoísmo surgir da competição por recursos para sobrevivência e reprodução, os humanos frequentemente agem de forma altruísta em relação aos membros do próprio grupo. Fenômenos considerados "religiosos" são vistos como adaptações que promovem a coesão grupal, uma vez que os humanos compartilham genes com os membros do próprio grupo e desejam que o grupo tenha sucesso como uma unidade. Os humanos alcançam a cooperação com não-parentes por meio de trocas justas, e o sucesso do grupo depende da avaliação da confiabilidade dos outros. Para que essas trocas justas ocorram, as pessoas precisam avaliar a confiabilidade dos outros, e os fenômenos considerados "religiosos" parecem ter evoluído para lidar com esse desafio adaptativo.

No entanto, os "caronas" podem desafiar a coesão e a cooperação ao se beneficiarem do grupo sem contribuir para o seu sucesso. O biólogo evolucionista David S. Wilson (2002) compara a sociedade a um organismo e sugere que o que ele considera "religião" e "moralidade" são adaptações biologicamente e culturalmente evoluídas em nível de grupo. A pressão seletiva permitiu que essas adaptações promovessem a coesão e a cooperação do grupo, criando sociedades bem-sucedidas em vez de meras coleções de indivíduos. Os sistemas considerados "religiosos" têm "valor monetário" biológico, o que significa que ajudam a resolver problemas fundamentais da vida social, incluindo a competição com outros grupos. Esses sistemas, dentro de tais grupos, parecem promover o comportamento pró-social por meio de mecanismos como sinalização religiosa custosa, seleção em relação a parceiros sexuais e valores familiares, e moralidade alinhadora ou punitiva. Essas ideias são exploradas mais detalhadamente nos parágrafos seguintes. Uma observação final: o uso da seleção de grupo no discurso evolucionista não é incontestável, e vários cientistas discordam da possibilidade de seleção de grupo e refutam as afirmações de Wilson (Wilson, 2002: 5-47; Sosis & Ruffle, 2003: 713-22; Bulbulia, 2004b:19-38; Casa Branca, 2004; Slone & Lane, 2016: 10; Brewer *et al.*, 2017: 1-3; Xygalatas *et al.*, 2021: 524-33).

3.2 Sinalização religiosa dispendiosa

Estudiosos têm usado a teoria da sinalização para explicar os custos biológicos



de tradições consideradas 'religiosas', que incluem comportamentos que parecem causar danos. De acordo com essa teoria, essas tradições e custos biológicos são adaptações que facilitam a vida humana, promovendo a cooperação, a reprodução e a resiliência (Sosis & Bressler, 2003: 211–39; Sosis & Ruffle, 2003: 713–22; Bulbulia, 2009:518–51; Bulbulia e Sosis, 2011: 363–88; Soler, 2012: 346–56; Bird e Power, 2015: 389–97; Shaver & Bulbulia, 2016: 101–17; Power, 2017: 82–9; Barker *et al.*, 2019: 86–99; Brusse, 2020: 272–91; Xygalata *et al.*, 2021: 524–33; White, 2021: 293–305). Desenvolvida inicialmente por biólogos evolucionistas, a teoria da sinalização explica como os organismos usam comunicação custosa e 'difícil de falsificar' para sinalizar informações subjacentes, principalmente quando os sistemas simbólicos não são confiáveis (Sanderson, 2018: 597–600; Salahshour, 2019: 8792). No caso de tradições consideradas 'religiosas', comportamentos dispendiosos e aparentemente prejudiciais podem servir como mecanismos de sinalização para comunicar informações sobre a 'pessoa religiosa' e facilitar a cooperação dentro do grupo. Embora comportamentos considerados 'religiosos' possam parecer inibir o sucesso reprodutivo e ameaçar a sobrevivência, eles podem, na verdade, ajudar a prever a cooperação de outros com maior confiabilidade (Bulbulia, 2004b: 19–38; Sosis, 2004: 166–72; Bulbulia e Sosis, 2011: 363–88; Brusse, 2020: 272–91; Xygalata *et al.*, 2021: 524–33; White, 2021: 293–305).

A obtenção de uma cooperação eficaz entre indivíduos é frequentemente repleta de desafios, e essa cooperação pode facilmente ruir devido ao surgimento de oportunistas e estratégias de deserção. No entanto, os seres humanos podem alcançar uma cooperação eficaz se houver alguma motivação para a reciprocidade, certamente quando esta não gera benefícios imediatos (Binmore, 2006: 81–96). Os potenciais cooperadores frequentemente empregam demonstrações que reforçam a credibilidade (CREDS) ou demonstrações que minam a credibilidade (CRUDs) para demonstrar seu compromisso mútuo por meio de demonstrações emocionais que são 'sinais difíceis de falsificar' de seus estados sociomotivacionais e compromissos subjacentes (Turpin *et al.*, 2019: 143–155; Xygalatas, 2022: 246–247; ver cap 3.3 e cap 3.4). De acordo com Schloss (2007: 197–207) as emoções são mecanismos eficazes de previsibilidade quando se trata de cooperação.

Em algumas situações, os benefícios pessoais de pertencer a um grupo podem



não compensar os custos associados, como em tempos de guerra. No entanto, a deserção é custosa para o grupo, e a cooperação confiável é essencial. Esse risco levou à evolução de sistemas de sinalização custosos, nos quais os indivíduos demonstram seu comprometimento com o grupo por diversos meios, incluindo atos de heroísmo com risco de vida. Tais sinais são mecanismos de comprometimento porque exigem custos elevados, que os indivíduos não incorreriam sem um comprometimento genuíno com o grupo e sem serem observados por ele. Em grupos considerados "religiosos", é crucial que os membros sejam comprometidos e confiáveis, e que saibam disso uns dos outros. Estudos demonstraram que sinais custosos aprimoram a cooperação e fortalecem os laços dentro desses grupos, uma vez que os benefícios de enviar tais sinais superam os custos associados (Irons, 2001: 292–309; Shaver & Bulbulia, 2016: 105–6).

A teoria da sinalização custosa prevê que 'grupos religiosos' com requisitos de adesão mais exigentes muitas vezes sobrevivem a comunidades de baixo custo, uma possível explicação para grupos ortodoxos se tornarem mais ortodoxos (de alto custo) em tempos de crescente secularização. Comunidades consideradas 'religiosas' também tendem a ser de custo mais elevado do que as seculares (Sosis, 2000: 70–87; Sosis & Bressler, 2003: 211–39). Por exemplo, comunidades 'religiosas' que exigem altos níveis de rituais tendem a ser mais cooperativas. Além disso, durante guerras ou crises econômicas, as sociedades tendem a se envolver mais em comportamentos e rituais dispendiosos considerados 'religiosos' devido à necessidade de maior cooperação. Em ambos os cenários, há uma vantagem adaptativa na 'sinalização religiosa custosa' (Sosis & Ruffle, 2003: 713–22; 2006: 147–63; Sosis *et al.*, 2007: 234–47; Chen, 2010: 300).

Comparado aos 'modos divergentes de religiosidade' (ver cap2.1), em modos doutrinários, o custo de abandonar o grupo é baixo, pois muitos outros grupos sociais estão disponíveis (sociedades de grande escala). Esses modos desejam a cooperação intragrupal. Em contraste, em modos imagéticos, o custo de abandonar o grupo é alto, pois existem menos grupos (grupos locais). Esses modos exibem cooperação intragrupal. Compartilhar convicções e comportamentos considerados 'religiosos' é essencial para a sinalização cooperativa, pois ajudam a prever e garantir o comportamento cooperativo. Como essas convicções e comportamentos diferem, mesmo dentro dos grupos, esses compromissos devem se tornar 'inabaláveis' para funcionar como um mecanismo de compromisso (Bulbulia & Sosis, 2009: 515). Eles



incentivam intenções e comportamentos pró-sociais dentro do grupo. A sinalização religiosa dispendiosa também ajuda os devotos a identificar e eliminar indivíduos considerados 'hereges' ou 'oportunistas', o que pode levar à suspeita e à intolerância em relação a 'forasteiros' (Bulbulia, 2004b: 19–38). De acordo com Bulbulia e Sosis (2011: 363–88), as convicções e os comportamentos considerados 'religiosos' criam uma visão da realidade que incentiva a cooperação, e a 'sinalização religiosa custosa' evoluiu para certificar essas convicções e comportamentos.

Em sociedades de grande escala, onde uma enorme matriz de interação humana possibilita a vida de cada pessoa (Sterelny, 2012), avaliar e considerar todos os potenciais parceiros de cooperação torna-se impossível. Consequentemente, mecanismos culturais são necessários para garantir a cooperação, sendo crucial cultivar motivações incondicionais e alinhá-las com todos os parceiros (Bulbulia, 2012: 1–27). Essas motivações são necessárias tanto para 'ideologias' quanto para 'religiões', e a sinalização carismática ajuda a coordená-las (evocando obediência e lealdade, ver Bulbulia, 2011 :353–65), reduzindo riscos e aumentando a resiliência em grupos sociais maiores. Esses mecanismos de cooperação entre estranhos residem em 'nichos religiosos' ou 'ecologias culturais' (Odling-Smee *et al.*, 2003; Laland *et al.*, 2016: 191–202), e ajustam a cognição e a emoção para promover previsões sociais confiáveis, tornando as pessoas cooperadoras automatizadas e persistentes (Bicchieri, 2005; Bulbulia, 2019: 518–51). Além disso, esses mecanismos incluem uma narrativa extensa (cósmica) para reinterpretar o fracasso como um retrocesso em direção a um futuro mais cooperativo (Keizer *et al.*, 2008: 1681–685; Shaver & Bulbulia, 2016: 101–17; White, 2021: 293–305).

Sinais antropomórficos simples, como olhos, marcas semelhantes a rostos ou figuras, podem provocar automaticamente respostas cooperativas (Burnham *et al.*, 2000: 57–73; Haley & Fessler, 2005: 245–56; Burnham & Hare, 2007: 88–108). Quando representados com olhos, os seres 'não humanos' induzem uma sensação de estarem sendo monitorados, reduzindo a trapaça e promovendo a cooperação (Xygalatas, 2013: 91–102). Mandamentos e testes de embaralhamento de palavras com conotações 'religiosas' restringem a trapaça e incentivam a cooperação (Shariff e Norenzayan, 2007: 803–9; Mazar *et al.*, 2008: 633–44). Consequentemente, lembretes 'religiosos' e comportamento pró-social correlacionam-se positivamente (Shariff *et al.*, 2016: 27–48).



Artefatos considerados 'religiosos', como estátuas e informações simbólicas, podem desencadear emoções fortes, que os humanos tendem a atribuir também a outras pessoas, levando a previsões sociais precisas (Mackie *et al.*, 2000: 602–18; Krull *et al.*, 2008: 735–42; Seger *et al.*, 2009: 460–67). Sinais carismáticos que evocam 'valores sagrados' e são amplamente reconhecidos podem facilitar interações sociais em situações de risco sem avaliar o caráter do indivíduo. Exemplos desses sinais incluem mímica e atividades sincronizadas, como cantar, dançar, entoar cânticos, marchar ou prostrar-se, que ativam tendências pró-sociais por meio do alinhamento da identidade (corporal) (Van Baaren e outros, 2003: 393–98; 2004: 71–4; Ashton-James *et al.*, 2007: 518–35; Chartrand e Van Baaren, 2009: 219–74; Hove & Risen, 2009: 949–60; cf. Miles *et al.*, 2009: 585–89; Reddish *et al.*, 2013: 1–13; Shaver e Bulbulia, 2016: 101–17).

3. 3 Teoria da seleção sexual

Convicções e comportamentos considerados 'religiosos' podem promover a cooperação. No entanto, como postula a teoria da seleção sexual, eles também podem aumentar a aptidão e a sobrevivência, facilitando o sucesso reprodutivo e a criação dos filhos. Essas convicções e comportamentos ajudam os indivíduos a lidar com desafios adaptativos, como a seleção de parceiros, atração, retenção, formação de laços afetivos e parentalidade (Buss 2002: 201–38; Slone, 2008: 181–88; Geher e Kauffman, 2013; Slone e Van Slyke, 2015: 11–27; Van Slyke e Slone, 2022: 267–72). Muitos sistemas considerados 'religiosos' possuem regras explícitas, normas implícitas e, às vezes, clérigos que incentivam os indivíduos a formar famílias numerosas. Como resultado, as mulheres 'religiosas' tendem a ter famílias maiores, e essa tendência não se limita às comunidades Amish (Kaufmann, 2010: 98–105; Blume, 2010: 159–75). As estratégias familiares e de acasalamento também funcionam como mecanismos de compromisso, sinalizando aos outros que aqueles que se comprometem firmemente com um 'grupo religioso' com convicções robustas sobre valores familiares e de acasalamento provavelmente serão bons parceiros para criar uma família. Essas estratégias também predizem a 'frequência religiosa' (Weeden *et al.*, 2008: 327–34; Slone & Lane, 2016: 3–16). Além disso, os machos utilizam comportamentos competitivos ou imprudentes para impressionar as fêmeas durante o período de cortejo. A exposição a informações



consideradas 'religiosas' reduz essa tendência e possivelmente a testosterona nos machos, beneficiando a estabilidade da família (McCullough *et al.*, 2012: 562–68). Estudos demonstraram que, quando homens e mulheres observam fotos de potenciais concorrentes sexuais, sua "religiosidade" aumenta, o que funciona como um fator que diminui a infidelidade. Por fim, a afiliação "religiosa" é considerada uma estratégia para melhorar a reputação, pois direciona a atração para os valores familiares (Li *et al.*, 2010: 428–31; Slone & Lane, 2016: 12).

Muitos sistemas 'religiosos' de grande escala promovem hoje práticas de acasalamento bem-sucedidas a longo prazo, tanto a nível individual como cultural. Ao estabelecer regras e valores e ao incentivar 'sinais difíceis de falsificar' de potencial de acasalamento, esses sistemas ajudam a gerir os desafios do acasalamento em grandes grupos, tais como atrair e manter parceiros desejáveis, custos reprodutivos mais elevados para as fêmeas (por exemplo, gravidez e amamentação), investimento parental ou competição intra e intersexual entre indivíduos (Buss, 2006:239–60; Easton *et al.*, 2015: 340–47; Van Slyke, 2017: 335–38; Van Slyke e Szocik, 2020: 123–41; Van Slyke e Slone, 2022: 267–72). Pesquisas interculturais demonstraram que as mulheres tendem a preferir homens que demonstram capacidade de investir nos filhos e na criação dos filhos, adquirir recursos, ambição e status social, além de demonstrarem gentileza, estabilidade emocional e confiabilidade (Shackelford *et al.*, 2005: 447–58; Buss & Shackelford, 2008: 134–46; Easton *et al.*, 2015: 340–47). Da mesma forma, os homens buscam superar os outros demonstrando sua capacidade de serem bons provedores, parceiros fiéis e fortemente voltados para a família. Por meio de sistemas 'religiosos' que enfatizam a fidelidade a longo prazo e o investimento parental, os homens comprometidos com esses valores podem sinalizar suas qualidades para potenciais parceiras e comunicar seus valores familiares. Essa estratégia restringe o comportamento de corte e reduz a competição sexual (Van Slyke, 2017: 335–38; Van Slyke e Slone, 2022: 268). Estudos também descobriram que níveis mais elevados de 'religiosidade' estão associados a valores e atividades sexuais mais restritivos a longo prazo, como o atraso na 'primeira relação sexual' ou a redução de comportamentos de 'encontros casuais' entre adolescentes e jovens adultos (Rostosky *et al.*, 2003: 358–67; Hardy & Raffaelli, 2003: 731–39; Beckwith & Morrow, 2005 :357–67; Burdette *et al.*, 2009: 535–51; Hull *et al.*, 2011: 543–53).



De acordo com o 'modelo de religiosidade reprodutiva', os indivíduos se afiliam a sistemas considerados 'religiosos' que se alinham com suas estratégias de acasalamento e valores sexuais. A moralidade sexual prevê fortemente as diferenças 'religiosas', a afiliação e a frequência (Weeden *et al.*, 2008: 327–34; Weeden e Kurzban, 2013: 440–45). Parece estar associado a pontuações mais baixas de orientação sociosexual e estratégias de acasalamento de longo prazo (Van Slyke e Wasemiller, 2017: 253–60; Van Slyke, 2021: 1–11). No entanto, a maioria desses estudos mostra correlação em vez de causalidade. Estudos mais causais mostram que os indivíduos usam estrategicamente a 'religiosidade' para sinalizar atratividade e determinar estratégias de acasalamento e confiança (Li *et al.*, 2010: 428–31; Lua e outros, 2018: 947–60), resultando em taxas de fertilidade mais elevadas (Blume, 2009:117–26; Rowthorn, 2011: 2519–27; Bulbulia *et al.*, 2015: 29–62). Além disso, grupos 'religiosos' investem tempo, energia e recursos significativos em educação para a vida familiar e retiros para aprimorar o casamento, visando qualidades desejadas em potenciais parceiros (Exemplo: Freitas, 2015: 114). O fato de mais mulheres serem religiosas, tirarem mais proveito disso e considerarem o casamento como 'sagrado' reforça esses mecanismos (Woolever *et al.*, 2006: 25–8; Kosmin *et al.*, 2009: 1–24; Trzebiatowska e Bruce, 2012: 1–23).

Em 'grupos religiosos', a proteção ou retenção do parceiro pode assumir a forma de proibição ou persuasão. Por exemplo, vestimentas religiosas conservadoras, como o véu, parecem impedir que os homens se concentrem na relação cintura-quadril e aumentam seu foco na região do rosto (Pillsworth e Haselton, 2006: 247–58; Confer *et al.*, 2010: 348–53; Spicer e Platek, 2010: 282–83; Pazhoohi *et al.*, 2017: 176–82; Van Slyke e Slone, 2022: 271). Esse efeito diminui a percepção da atratividade feminina e de potenciais investidas sexuais de outros homens, o que se torna ainda mais crítico em ambientes hostis (Pazhoohi & Hosseinchari, 2014: 1083–86; Pazhoohi *et al.*, 2016: 118–24). Os processos evolutivos culturais favoreceram o casamento monogâmico porque ele promove diversos benefícios em nível de grupo, incluindo a redução da criminalidade, a redução do abuso sexual e físico, o aumento do investimento nos filhos e a produtividade econômica. O casamento monogâmico e todos os seus benefícios evolutivos são, portanto, um subproduto de sistemas considerados 'religiosos', e esses sistemas são a adaptação que administra a competição sexual e aumenta o compromisso



com o casamento e a família (Henrich *et al.*, 2012: 657–69).

3.4 Teoria da punição sobrenatural

A 'teoria da punição sobrenatural' pertence a um grupo de teorias que se concentram na cooperação evolutiva e na adesão a indivíduos 'não humanos' para resolver o problema do 'carona' (Schloss & Murray, 2011: 46–99). Este grupo inclui a teoria da punição sobrenatural (Johnson, 2005: 410–46; 2016; 2017: 279–350; Van Eyghen, 2022: 374), 'teoria do monitoramento sobrenatural' (Shariff & Norenzayan, 2007: 803–9; cf. cap 2.2 e cap 3.2), e 'Teoria dos Grandes Deuses' (Norenzayan, 2013; 2015: 266–342). Essas teorias foram submetidas a repetidos testes empíricos (por exemplo, Hartberg *et al.*, 2016: 95–111; McNamara e outros, 2016: 34–55). No entanto, elas continuam competindo entre si e requerem uma avaliação mais aprofundada (Baumard *et al.*, 2015: 10–5; Purzycki *et al.*, 2016: 327; Whitehouse *et al.*, 2019: 226–29; White, 2021: 222–54; Sosis *et al.*, 2022: 360).

A teoria dos "Grandes Deuses" ou "deuses morais supremos" postula que as sociedades podem crescer e se tornar mais complexas ao se alinharem com divindades onipotentes, oniscientes e punitivas. Esse alinhamento promove o comportamento pró-social além do círculo social do indivíduo e reduz as punições custosas dentro do grupo. Em sociedades de grande escala, torna-se cada vez mais difícil para o indivíduo, o círculo social e, às vezes, a própria sociedade regular o comportamento moral. Como resultado, o conceito de um "Grande Deus" emergiu como uma instituição judicial ou reforçou uma já existente, tornando-se uma resposta e contribuição eficazes para a complexidade social (Norenzayan, 2013; 2015: 266–342). Quanto mais pessoas atribuem valor a esse 'Grande Deus' e aos seus julgamentos, mais eficaz e útil ele se torna.

A "teoria da punição sobrenatural" enfatiza a cooperação e o comportamento pró-social por meio do medo da punição por parte de vários seres "não humanos". Manter relações sociais é crucial para a sobrevivência e reprodução, mas pode ser um desafio. O medo da punição por parte desses seres pode ajudar a incentivar a cooperação e prevenir a ruptura social. Além disso, indivíduos que não temem a punição podem enfrentar consequências sociais como exclusão ou prisão, o que poderia afetar sua probabilidade de reprodução. Seres punitivos também podem ser reguladores



morais em pequenas comunidades que carecem de sistemas judiciais formais (Johnson, 2005: 410–46; 2016; 2017: 279–350).

As convicções sobre seres 'não humanos' como punitivos ou indulgentes podem influenciar a probabilidade de trapaça (Shariff e Norenzayan, 2011: 85–96; McNamara e outros, 2016: 34–55). Além disso, seres que supostamente promovem o comportamento pró-social e desencorajam o comportamento antissocial são mais eficazes do que aqueles que são puramente punitivos, associados à sorte ou indiferentes. No entanto, dispor de seres 'não humanos' efetivos não leva necessariamente a um melhor comportamento, maior bem-estar social ou menos conflitos dentro de um grupo cooperativo. A adesão a esses princípios também envolve fatores sociais e ambientais específicos (Purzycki e Baimel, 2016: 50–1). Essas observações não estão isentas de desafios. Por exemplo, alguns grupos postulam seres 'não humanos' sem serem defensores da moralidade. Além disso, seres moralistas são mais prevalentes em sociedades de grande escala e menos comuns em sociedades de pequena escala (Roes & Raymond, 2003: 126–35; Whitehouse, 2004; Marlowe, 2010; Atkinson & Bourrat, 2011: 41–9; Norenzayan, 2013; 2015: 266–342). O psicólogo Ara Norenzayan (2013) explica essas diferenças através da seleção de grupos culturais: pequenos grupos dependem de fofocas e punições internas locais, enquanto grandes grupos usam seres e instituições moralistas para desencorajar ações egoístas e não cooperativas. Seres moralistas ou 'Grandes Deuses' são considerados necessários para grandes grupos porque os indivíduos podem se envolver em ações prejudiciais sem serem pegos e punidos. A presença de seres moralistas promove a confiança e a cooperação públicas, levando a um maior sucesso para as sociedades que os adotam. Essas convicções e comportamentos adaptativos persistem mesmo depois que as sociedades prosperam e sobrevivem (Lang *et al.*, 2019: 2–10; Norenzayan *et al.*, 2016: 1–19; Whitehouse & Kavanagh, 2022: 288).

Nos seres humanos, a moralidade básica é principalmente intuitiva, moldada por experiências da primeira infância e enraizada em um passado evolutivo em que a cooperação intensa era essencial para a sobrevivência. Como resultado, os humanos instintivamente desaprovam comportamentos que prejudicam a cooperação e gravitam em direção a ações mutuamente benéficas (Haidt, 2001: 814–34; Baumard *et al.*, 2013: 59–122; ver cap 1.2 e cap 2.2). Essas intuições morais se concentram em [1]



comportamentos que são certos, errados ou neutros, [2] nas intuições, não nas justificativas, e [3] nas ações, não nas explicações. Esse foco muitas vezes leva as pessoas a projetarem sua moralidade intuitiva em seres 'não humanos', presumindo que eles possuam conhecimento estratégico e moralmente relevante (incluindo as justificativas e explicações) que se alinhe com sua própria bússola moral (Pyysiäinen & Hauser, 2010: 104–9; Powell *et al.*, 2012: 1096–101; Purzycki *et al.*, 2012: 846–69; Purzycki, 2013: 163–79). No entanto, os estudos atuais apresentam limitações, pois se concentram principalmente nas 'religiões abraâmicas' e em seus indivíduos 'não humanos' em sociedades de grande escala. Os pastores, por exemplo, também postulam seres punitivos para manter a estabilidade e evitar conflitos custosos (Peoples & Marlowe, 2012: 253–69). A justificativa por trás da manutenção, dos custos e do compromisso com os 'Grandes Deuses' moralistas também nem sempre é explicada de forma convincente. Outras pressões sociais e fatores ecológicos também podem levar ao surgimento de deuses, espíritos e divindades alternativos. Alguns estudos sugerem até que a 'punição sobrenatural' em geral precedeu os 'grandes deuses' moralizantes durante a evolução da complexidade política (Watts *et al.*, 2015: 1–7).

Além disso, estudiosos argumentam que a preocupação com o 'castigo sobrenatural' tornou-se uma característica primordial de certos sistemas considerados religiosos somente após o surgimento da complexidade sociopolítica, impulsionada pela guerra e pela intensificação da agricultura (Whitehouse *et al.*, 2021; 2023: 124–66; Turchin *et al.*, 2023: 167–94). Esses estudos se baseiam em dados em nível de grupo do 'Banco de Dados de História Global Seshat', com pesquisadores usando códigos de valores únicos para sociedades inteiras. Essas correlações interculturais e históricas, que ainda não estão totalmente mapeadas, podem negligenciar as preocupações moralistas mais sutis de seres 'não humanos' postulados em nível local e limitado (Purzycki & Watts, 2018: 26–9; Singh *et al.*, 2021: 61–72; Purzycki *et al.*, 2022: 38–60). Consequentemente, permanece em aberto a questão de saber se o modo doutrinário de religiosidade (ver cap 2.1) ou a crença em 'Grandes Deuses' especificamente contribuiu para o aumento da complexidade social, potencialmente reforçada por inovações militares e disponibilidade de recursos. Esta questão é um tema de pesquisa em voga para muitos estudiosos e cientistas contemporâneos que trabalham com esses dados históricos (Whitehouse & Kavanagh, 2022: 288–89).



Considerações finais

Após aprofundar-se em uma gama diversificada de teorias e mecanismos cognitivos da "religião", com sua precisão técnica, tornou-se evidente que este é um programa de pesquisa promissor no estudo acadêmico da religião. O vasto corpo de literatura e estudos solidifica essa noção. Embora nem todas as teorias ou mecanismos tenham sido exaustivamente examinados ou empiricamente comprovados, as pesquisas em andamento certamente produzirão mais descobertas, fortalecerão as teorias existentes e reconciliarão contradições. Além disso, os pesquisadores da CSR podem alcançar uma compreensão mais abrangente da "religião" combinando mecanismos cognitivos individuais com benefícios adaptativos em nível de grupo. Essa abordagem interdisciplinar deve incorporar tanto a explicação quanto a interpretação da cognição e da cultura para ampliar o conhecimento científico. No entanto, é crucial reconhecer que as explicações cognitivas são inerentemente limitadas e não podem oferecer uma "teoria da religião" universal (como exemplificado pelas lutas constantes das ciências naturais para alcançar uma "teoria de tudo"). Embora o reducionismo explicativo possa ajudar a decompor fenômenos complexos considerados "religiosos" em "blocos de construção" mais simples para análise, isso deve ocorrer apenas temporariamente. Por exemplo, também não é útil afirmar que a CSR é o único "estudo científico" da religião, que ela explicará a "religião" descaracterizando-as como tal, ou reagirá defensivamente à teoria crítica e ao construcionismo social para proteger o santo graal da "igualdade cognitiva intercultural pan-humana" contra o que chamam de "relativistas epistemológicos radicais" que induzem à apatia intelectual. A CSR tem algumas ideias brilhantes, mas também deve reconhecer suas limitações.

Pesquisas adicionais mais teoricamente informadas, poderiam ser estimulantes ao se concentrarem na palavra muito utilizada nesta exploração: "mecanismos". A chamada "filosofia mecânica da ciência" oferece uma nova abordagem entre o modelo obsoleto de leis abrangentes e o reducionismo do naturalismo rígido. Ela faz isso deslocando o foco de leis e teorias para modelos e mecanismos, que refletem melhor as práticas cotidianas das ciências naturais e sociais. Essa abordagem parece promissora e pode dar mais credibilidade à CSR. Além disso, o uso de CCCs considerados "religiosos" por atores sociais ou pelos "agentes culturalmente postulados" precisa ser mais criticado. Afinal, "há um bom motivo para que químicos bebam água, mas



estudem H2O". Ambos têm condições e requisitos muito diferentes, e muitos estudiosos da religião não se veem transitando entre discursos e papéis. Consequentemente, há o risco de usar definições universalizadas, não historicizadas e tidas como certas, incluindo seu (mau) uso em várias estruturas de poder (consulte o Apêndice I para mais informações.).

Referências bibliográficas

- Adamczyk, A. (2009). "Understanding the Effects of Personal and School Religiosity on the Decision to Abort a Premarital Pregnancy." *Health and Social Behavior*, 50(2), 180–195.
- Ahmed, A., & Salas, O. (2013). "Religious Context and Prosociality: An Experimental Study from Valparaíso, Chile." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(3), 627–637.
- Alvard, M. S., & Nolin, D. A. (2002). "Rousseau's Whale Hunt?" *Current Anthropology*, 43(4), 533–559.
- André, J., & Baumard, N. (2011a). "The Evolution of Fairness in a Biological Market." *Evolution*, 65(5), 1447–1456.
- . (2011b). "Social Opportunities and the Evolution of Fairness." *Journal of Theoretical Biology*, 289, 128–135.
- Andrews, K. (2012). *Do Apes Read Minds? Toward a New Folk Psychology*. Cambridge: MIT Press.
- Andrews, P. W., Gangestad, S. W., & Matthews, D. (2002). "Adaptationism: How to Carry Out an Exaptationist Program." *Behavioral and Brain Sciences*, 25(4), 489–553.
- Antes, P., Geertz, A. W., & Warne, R. R. (2008). *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Anttonen, V. (2002). "Identifying the Generative Mechanisms of Religion." In I. Pyysiäinen & V. Anttonen (Eds.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* (pp. 14–37). London: Continuum.
- Apperly, I. A., & Butterfill, S. A. (2009). "Do Humans Have Two Systems to Track Beliefs and Belief-Like States?" *Psychological Review*, 116(4), 953–970.
- Ashforth, A. (2001). "An Epidemic of Witchcraft? The Implications of AIDS for the Post-Apartheid State." In H. Moore & T. Sanders (Eds.), *Magical Interpretations, Material Realities* (pp. 184–225). London: Routledge.
- Ashton-James, C., van Baaren, R. B., Chartrand, T. L., Decety, J., & Karremans, J. (2007). "Mimicry and Me: The Impact of Mimicry on Self-Construal." *Social Cognition*, 25(4),



518–535.

Asprem, E., & Taves, A. (2018). “Explanation and the Study of Religion.” In B. Stoddard (Eds.), *Method Today: Redescribing Approaches to the Study of Religion* (pp. 133–57). London: Equinox.

Astuti, R., & Harris, P. L. (2008). “Understanding Mortality and the Life of Ancestors in Rural Madagascar.” *Cognitive Science*, 32, 713–740.

Atkinson, Q. D., & Bourrat, P. (2011). “Beliefs about God, the Afterlife and Morality Support the Role of Supernatural Policing in Human Cooperation.” *Evolution and Human Behavior*, 32(1), 41–49.

Atkinson, Q. D., & Whitehouse, H. (2011). “The Cultural Morphospace of Ritual Form: Examining Modes of Religiosity Cross-Culturally.” *Evolution and Human Behavior*, 32(1), 50–62.

Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Atran, S., & Ginges, J. (2015). “Devoted Actors and the Moral Foundations of Intractable Intergroup Conflict.” In J. Decety & T. Wheatley (Eds.), *The Moral Brain: A Multidisciplinary Perspective* (pp. 69–85). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Atran, S., & Henrich, J. (2010). “The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions.” *Biological Theory*, 5(1), 18–30.

Aveyard, M. E. (2014). “A Call to Honesty: Extending Religious Priming of Moral Behavior to Middle Eastern Muslims.” *PLoS One*, 9(7), e99447, 1–7.

Aylesworth, G. (2015). “Postmodernism.” In Zalta, E. N. (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition);
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>

Azari, N. P. (2004). “Religious Experience as Thinking That Feels Like Something: A Philosophical-Theological Reflection on Recent Neuroscientific Study of Religious Experience.” *Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences*, 65(2-A), 565.

Baillargeon, R. (2008). “Innate Ideas Revisited: For a Principle of Persistence in Infants’ Physical Reasoning.” *Perspectives on Psychological Science*, 3(1), 2–13.

Baillargeon, R., Scott, R. M., & Bian, L. (2016). “Psychological Reasoning in Infancy.” *Annual Review of Psychology*, 67, 159–186.

Banerjee, K., Haque, O. S., & Spelke, E. S. (2013). “Melting Lizards and Crying Mailboxes: Children’s Preferential Recall of Minimally Counterintuitive Concepts.” *Cognitive Science*, 37(7), 1251–1289.



Bardi, L., Regolin, L., & Simion, F. (2011). "Biological Motion Preference in Humans at Birth: Role of Dynamic and Configural Properties." *Developmental Science*, 14(2), 353–359.

Barker, J. L., Power, E. A., Heap, S., Puurtinen, M., & Sosis, R. (2019). "Content, Cost, and Context: A Framework for Understanding Human Signaling Systems." *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 28(2), 86–99.

Baron-Cohen, S. (1999). "Evolution of a Theory of Mind." In M. Corballis & S. Lea (Eds.), *The Descent of Mind: Psychological Perspectives on Hominid Evolution* (pp. 1–31). Oxford: Oxford University Press.

Barrett, J. L. (1996). "Anthropomorphism, Intentional Agents, and Conceptualizing God." *PhD diss., Cornell University*.

———. (1998). "Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 608–19.

———. (2000a). "Do Children Experience God Like Adults? Retracing the Development of God Concepts." In J. Andresen (Eds.), *Keeping Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Experience* (pp. 171–90). Cambridge University Press.

———. (2000b). "Exploring the Natural Foundations of Religion." *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29–34.

———. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek CA: AltaMira Press.

———. (2007). "Cognitive Science of Religion: What is it and Why is it?" *Religion Compass*, 1(6), 768–786.

———. (2011). "Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 229–239.

———. (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press.

———. (2016). "The (Modest) Utility of MCI Theory." *Religion, Brain & Behavior*, 6(3), 249–51.

———. (2017). "Could We Advance the Science of Religion (Better) Without the Concept 'Religion'?" *Religion, Brain & Behavior*, 7(4), 282–284.

———. eds. (2022). *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*. New York: Oxford University Press.

Barrett, J. L., & Greenway, T. S. (2016). "Theory of Mind Mechanisms." In N. K. Clements (Eds.), *Religion: Mental Religion* (pp. 31–44). Farmington Hills, Mich: Macmillan Reference USA.

Barrett, J. L., & Keil, F. C. (1996). "Conceptualizing a Nonnatural Entity:



Anthropomorphism in God Concepts.” *Cognitive Psychology*, 31(3), 219–47.

Barrett, J. L., & Lanman, J. A. (2008). “The Science of Religious Beliefs.” *Religion*, 38(2), 109–124.

Barrett, J. L., & Nyhof, M. A. (2001). “Spreading Non-Natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials.” *Journal of Cognition and Culture*, 1(1), 69– 100.

Barrett, J. L., Newman, R. M., & Richert, R. A. (2003). “When Seeing Is Not Believing: Children’s Understanding of Humans’ and Non Humans’ Use of Background Knowledge in Interpreting Visual Displays.” *Journal of Cognition and Culture*, 3(1), 91–108.

Barrett, J. L., Richert, R. A., & Driesenga, A. (2001). “God’s Beliefs Versus Mother’s: The Development of Nonhuman Agent Concepts.” *Child Development*, 72(1), 50–65.

Bateson, M., Callow, L., Holmes, J. R., Redmond Roche, M. L., & Nettle, D. (2013). “Do Images of “Watching Eyes” Induce Behaviour That is More Pro-Social or More Normative? A Field Experiment on Littering.” *PLOS One*, 8(12), 1–8.

Bateson, M., Nettle, D., & Roberts, G. (2006). “Cues of Being Watched Enhance Cooperation in a Real-World Setting.” *Biology Letters*, 2, 412–414.

Baumard, N., & Boyer, P. (2013). “Explaining Moral Religions.” *Trends in Cognitive Sciences*, 17(6), 272–280.

Baumard, N., André, J., & Sperber, D. (2013). “A Mutualistic Approach to Morality: The Evolution of Fairness by Partner Choice.” *Behavioral and Brain Sciences*, 36(1), 59–78.

Baumard, N., Hyafil, A., Morris, I., & Boyer, P. (2015). “Increased Affluence Explains the Emergence of Ascetic Wisdom and Moralizing Religions.” *Current Biology*, 25(1), 10–5.

Bechtel, W., & Wright, C. (2007). “Mechanisms and Psychological Explanation.” In P. Thagard (Eds.), *Philosophy of Psychology and Cognitive Science* (pp. 31–79). Amsterdam: North-Holland.

Beckwith, H. D., & Morrow, J. A. (2005). “Sexual Attitudes of College Students: The Impact of Religiosity and Spirituality.” *College Student Journal*, 39, 357–367.

Beebe, J. R., & Duffy, L. (2020). “The Memorability of Supernatural Concepts: Effects of Minimal Counterintuitiveness, Moral Valence, and Existential Anxiety on Recall.” *The International Journal for the Psychology of Religion*, 30(4), 322–341.

Bek, J., & Lock, S. (2011). “Afterlife Beliefs: Category Specificity and Sensitivity to Biological Priming.” *Religion, Brain & Behavior*, 1, 5–17.

Bering, J. M. (2002). “Intuitive Perceptions of Dead Agents’ Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary.” *Journal of Cognition and Culture*, 2, 263–308.



- . (2006a). “The Folk Psychology of Souls.” *Behavioral and Brain Sciences*, 29(5), 453–98.
- . (2006b). “The Cognitive Science of Souls: Clarifications and Extensions of the Evolutionary Model.” *Behavioral and Brain Sciences*, 29(5), 486–493.
- . (2010). *The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny and the Meaning of Life*. Nicholas Brealey.
- Bering, J. M., & Bjorklund, D. F. (2004). “The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity.” *Developmental Psychology*, 40(2), 217–233.
- Bering, J. M., Blasi, C. H., & Bjorklund, D. F. (2005). “Development of ‘Afterlife’ Beliefs in Religiously and Secularly Schooled Children.” *British Journal of Developmental Psychology*, 23, 587–607.
- Bering, J. M., Mcleod, K., & Shackelford, T. K. (2005). “Reasoning About Dead Agents Reveals Possible Adaptive Trends.” *Human Nature*, 16(4), 360–81.
- Berry, D., Misovich, P., Keen, R., & Baron, S. (1992). “Effects of Disruption of Structure and Motion on Perceptions of Social Causality.” *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 237–244.
- Bicchieri, C. (2005). *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Binmore, K. (2006). “Why Do People Cooperate?” *Politics, Philosophy and Economics*, 5, 81–96.
- Bird, R. B., & Power, E. A. (2015). “Prosocial Signaling and Cooperation among Martu Hunters.” *Evolution and Human Behavior*, 36(5), 389–397.
- Blaydes, L., & Gillum, R. (2013). “Religiosity-of-Interviewer Effects: Assessing the Impact of Veiled Enumerators on Survey Response in Egypt.” *Politics and Religion*, 6(3), 459–482.
- Bloom, P. (2004). *Descartes’ Baby: How Child Development Explains What Makes Us Human*. New York, NY: Basic Books.
- Blume, M. (2009). “The Reproductive Benefits of Religious Affiliation.” In E. Voland & W. Schiefenhövel (Eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* (pp. 117–126). Heidelberg: Springer.
- . (2010). “Von Hayek and the Amish Fertility: How Religious Communities Manage to Be Fruitful and Multiply; A Case Study.” In U. Frey (Eds.), *The Nature of God: Evolution and Religion* (pp. 159–175). Marburg, Germany: Tectum Verlag.
- Boyer, P. R. (1992). “Explaining Religious Ideas: Outline of a Cognitive Approach.” *Numen* 39, 27–57.



- . (1993). *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1994a). “Cognitive Constraints on Cultural Representations: Natural Ontologies and Religious Ideas.” In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.) *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture* (pp. 391–411). NY: Cambridge University Press.
- . (1994b). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- . (1996). “What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations.” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1), 83–97.
- . (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York, NY: Basic Books.
- . (2003). “Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function.” *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 119–124.
- . (2016). “Imagining Superhuman Agents.” In N. K. Clements (Eds.), *Religion: Mental Religion* (pp. 17–30). Farmington Hills, Mich: Macmillan Reference USA.
- . (2018). *Minds Make Societies: How Cognition Explains the World Humans Create*. Yale University Press.
- Boyer, P. R., & Barrett, H. C. (2005). “Domain Specificity and Intuitive Ontology.” In D. M. Buss (Eds.), *The Handbook of Evolutionary Psychology* (pp. 96–118). Hoboken: John Wiley.
- Boyer, P. R., & Lienard, P. (2006a). “Why Ritualized Behaviour? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological, and Cultural Rituals.” *Behavioural and Brain Sciences*, 29, 595–650.
- . (2006b). “Precaution Systems and Ritualized Behavior.” *Behavioral and Brain Sciences*, 29(6), 635–641.
- Boyer, P. R., & Ramble, C. (2001). “Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations.” *Cognitive Science*, 25(4), 535–564.
- Brenner, P. (2011). “Exceptional Behavior or Exceptional Identity? Overreporting of Church Attendance in the U.S.” *Public Opinion Quarterly*, 75(1), 19–41.
- Brewer, J., Gelfand, M., Jackson, J., et al. (2017). “Grand Challenges for the Study of Cultural Evolution.” *Nat Ecol Evol*, 1, 0070, 1–3.
- Brusse, C. (2020). “Signaling Theories of Religion: Models and Explanation.” *Religion, Brain & Behavior*, 10(3), 272–291.
- Bulbulia, J. (2004a). “The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion.” *Biology and Philosophy*, 19, 655–686.
- . (2004b). “Religious Costs as Adaptations That Signal Altruistic Intention.”



Evolution and Cognition, 10(1), 19–38.

———. (2009). “Charismatic Signalling.” *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 3(4), 518–551.

———. (2011). “The Hypnotic Stag Hunt.” *Journal of Cognition and Culture*, 11(3–4), 353–65.

———. (2012). “Spreading Order: Religion, Cooperative Niche Construction, and Risky Coordination Problems.” *Biology and Philosophy*, 27(1), 1–27.

Bulbulia, J., & Sosis, R. (2009). “Belief as Ideology.” *Behavior and the Brain Sciences*, 32(6), 515.

———. (2011). “Signalling Theory and the Evolution of Religious Cooperation.” *Religion*, 41(3), 363–388.

Bulbulia, J., Geertz, A. W., Atkinson, Q. D., *et al.* (2013). “The Cultural Evolution of Religion.” In P. J. Richerson & M. H. Christiansen (Eds.), *Cultural Evolution: Society, Technology, Language, and Religion* (pp. 381–404). Cambridge, MA: MIT Press.

Bulbulia, J., Shaver, J. H., Greaves, L., Sosis, R., & Sibley, C. (2015). “Religion and Parental Cooperation: An Empirical Test of Slone’s Sexual Signaling Model.” In D. J. Slone & J. A. Van Slyke (Eds.), *The Attraction of Religion: A New Evolutionary Psychology of Religion* (pp. 29–62). Bloomsbury Press.

Burdett, E. R., Porter, T. J., & Barrett, J. L. (2009). “Counterintuitiveness in Folktales: Finding the Cognitive Optimum.” *Journal of Cognition and Culture*, 9(3), 271–287.

Burdette, A. M., Ellison, C. G., Hill, T. D., & Glenn, N. D. (2009). “‘Hooking Up’ at College: Does Religion Make a Difference?” *Scientific Study of Religion*, 48(3), 535–51.

Burnham, T. C., & Hare, B. (2007). “Engineering Human Cooperation.” *Human Nature*, 18(2), 88–108.

Burnham, T. C., McCabe, K., & Smith, V. L. (2000). “Friend-or-Foe Intentionality Priming in an Extensive Form Trust Game.” *Economic Behavior and Organization*, 43(1), 57–73.

Buss, D. M. (2002). “Sex, Marriage, and Religion: What Adaptive Problems Do Religious Phenomena Solve?” *Psychological Inquiry*, 13(3), 201–238.

———. (2006). “Strategies of Human Mating.” *Psychological Topics*, 15, 239–260.

Buss, D. M., & Shackelford, T. K. (2008). “Attractive Women Want It All: Good Genes, Economic Investment, Parenting Proclivities, and Emotional Commitment.” *Evolutionary Psychology*, 6(1), 134–146.

Carls, P. (2022). “The Social Fact in Durkheim’s Late Work: Structural Hermeneutics, Positive Sociology, and Causality.” *Journal of Classical Sociology*, 22(2), 222–246.



Carney, J., & Mac Carron, P. (2017). "Comic-Book Superheroes and Prosocial Agency: A Large-Scale Quantitative Analysis of the Effects of Cognitive Factors on Popular Representations." *Journal of Cognition and Culture*, 17(3-4), 306–330.

Carruthers, P., & Smith, P. K., eds. (1996). *Theories of Theories of Mind*. Cambridge: University Press.

Cauvin, J. (2000). *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Cambridge: University Press.

Chartrand, T. L., & van Baaren, R. (2009). "Human Mimicry." *Advances in Experimental Social Psychology*, 41, 219–274.

Chartrand, T., Fitzsimons, G. M., & Fitzsimons, G. J. (2008). "Automatic Effects of Anthropomorphized Objects on Behavior." *Social Cognition*, 26, 198–209.

Chaves, M. (2010). "Rain dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49, 1–14.

Chen, D. L. (2010). "Club Goods and Group Identity: Evidence from Islamic Resurgence during the Indonesian Financial Crisis." *Journal of Political Economy*, 118(2), 300.

Claidière, N., & Sperber, D. (2007). "The Role of Attraction in Cultural Evolution." *Journal of Cognition and Culture*, 7(1-2), 89–111.

Clegg, J. M., & Legare, C. H. (2015). "Instrumental and Conventional Interpretations of Behavior Are Associated with Distinct Outcomes in Early Childhood." *Child Development*, 87, 527–542.

Clements, N. K. (2016). "Introduction: Religion, Cognition, and the Brain Sciences." In *Religion: Mental Religion*. Farmington Hills, Mich: Macmillan Reference USA.

Cohen, E., & Barrett, J. (2008). "When Minds Migrate: Conceptualizing Spirit Possession." *Journal of Cognition and Culture*, 8(1–2), 23–48.

Cohen, E., Lanman, J. A., Whitehouse, H., & McCauley, R. N. (2008). "Common Criticisms of the Cognitive Science of Religion—Answered." *Bulletin CSSR*, 37(4), 112–5.

Cohen, J., Burdett, E., Knight, N., & Barrett, J. (2011). "Crosscultural Similarities and Differences in Person-Body Reasoning: Experimental Evidence from the United Kingdom and Brazilian Amazon." *Cognitive Science*, 35, 1282–1304.

Confer, J. C., Perilloux, C., & Buss, D. M. (2010). "More Than Just a Pretty Face: Men's Priority Shifts Toward Bodily Attractiveness in Short-Term Versus Long-Term Mating Contexts." *Evolution and Human Behavior*, 31(5), 348–353.

Coogan, M. D., eds. (2003). *The Illustrated Guide to World Religions*. Oxford: University Press.



Corriveau, K. H., Pasquini, E. S., & Harris, P. L. (2005). "If It's in Your Mind It's in Your Knowledge': Children's Developing Anatomy of Identity." *Cognitive Development*, 20, 321–340.

Cosmides, L., & Tooby, J. (1992). "The Psychological Foundation of Culture." In L. Cosmides, J. Tooby & J. Barkow (Eds.), *The Adapted Mind* (pp. 19–136). Oxford: Oxford University Press.

Craver, C. (2007). *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*. New York: Oxford University Press.

Craver, C., & Darden, L. (2013). *In Search of Mechanisms: Discoveries Across the Life Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Craver, C., & Tabery, J. (2023[2015]). "Mechanisms in Science." In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://stanford.edu>. Accessed December 15, 2023.

Crowley, V. (1989). *Wicca: The Old Religion in the New Age*. London: Aquarian Press.

Csordas, T. J. (2002). *Body, Meaning, Healing*. New York: Palgrave Macmillan.

Cullen, H., Kanai, R., Bahrami, B., & Rees, G. (2014). "Individual Differences in Anthropomorphic Attributions and Human Brain Structure." *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 9, 1276–1280.

Cummins, R. (2000). "'How Does it Work' Versus 'What Are the Laws'?: Two Conceptions of Psychological Explanation." In F. Keil & R. Wilson (Eds.), *Explanation and Cognition* (pp. 117–144). Cambridge, MA: MIT Press.

De Waal, F. (2008). "Putting the Altruism Back Into Altruism: The Evolution of Empathy." *Annual Review of Psychology*, 59(1), 279–300.

Degnen, C. (2018). "Human People and Other-Than-Human People." In: Degnen, C., *Cross-Cultural Perspectives on Personhood and the Life Course* (pp. 121–150). Palgrave Macmillan, New York.

Del Giudice, M., Gangestad, S. W., & Kaplan, H. S. (2015). "Life History Theory and Evolutionary Psychology." In D. M. Buss (Eds.), *The Handbook of Evolutionary Psychology* (pp. 88–114). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Drake, S. (2008). *A Well-Composed Body: Anthropomorphism in Architecture*. Saarbrücken, Germany: VDM Dr. Müller Aktiengesellschaft & Co.

Durkheim, E. (2014[1895]). *The Rules of Sociological Method: And Selected Texts on Sociology and Its Method*. Edited by S. Lukes & W. D. Halls. New York: Free Press.

Easton, J. A., Goetz, C. D., & Buss, D. M. (2015). "Evolution of Human Mate Choice." In J. D. Wright (Eds.), *International Encyclopedia of the social and Behavioral Sciences* (pp. 340–347). Oxford: Elsevier.



Emmons, N. A. (2015). "Dead People and Living Spirits: Lessons From Developmental Psychology; Commentary." *Religion, Brain & Behavior*, 45–48.

Emmons, N. A., & Kelemen, D. (2014). "The Development of Children's Pre-life Reasoning: Evidence from Two Cultures." *Child Development*, 85(4), 1617–1633.

Evans, E. M. (2001). "Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems: Creation versus Evolution." *Cognitive Psychology*, 42, 217–66.

Farah, M. J., & Heberlein, A. S. (2007). "Personhood and Neuroscience: Naturalizing or Nihilating?" *American Journal of Bioethics (AJOB-Neuroscience)*, 7, 37–48.

Fehr, E., & Camerer, C. (2007). "Social Neuroeconomics: The Neural Circuitry of Social Preferences." *Trends in Cognitive Sciences*, 11(10), 419–427.

Fetzer, J. (2022). "Carl Hempel." In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://stanford.edu>. Accessed December 10, 2023.

Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: University Press.

———. (2007). *Discourse on Civility and Barbarity*. Oxford: University Press.

———. (2017). "The Ideology of Religious Studies Revisited: the Problem with Politics." In A. W. Geertz & R. T. McCutcheon (Eds.), *Method and Theory in the Study of Religion: Working Papers from Hannover* (pp. 125–143). Leiden: Brill.

Forstmann, M., & Burgmer, P. (2014). "Adults Are Intuitive Mind-Body Dualists." *Journal of Experimental Psychology: General*, 144(1), 222–235.

———. (2018). "A Free Will Needs a Free Mind: Belief in Substance Dualism and Reductive Physicalism Differentially Predict Free Will and Determinism." *Consciousness and Cognition*, 63, 280–293.

Foster, K., & Kokko, H. (2008). "The Evolution of Superstitious and Superstition-Like Behavior." *Proceedings of the Royal Society B*, 276, 1–10.

Franek, J. (2014). "Has the Cognitive Science of Religion (Re)Defined 'Religion'?" *Religio*, 22(1), 3–27.

Freitas, D. (2015). *Sex and the Soul: Juggling Sexuality, Spirituality, Romance, and Religion on America's College Campuses*. New York: Oxford University Press.

Frith, U., & Frith, C. (2010). "The Social Brain: Allowing Humans to Boldly Go Where No Other Species Has Been." *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 365, 165–175.

Furrow, J., King, P., & White, K. (2004). "Religion and Positive Youth Development: Identity, Meaning, and Prosocial Concerns." *Applied Developmental Science*, 8(1), 17–26.



- Galen, L. (2012). "Does Religious Belief Promote Prosociality? A Critical Examination." *Psychological Bulletin*, 138(5), 876–906.
- Gallagher, T. J., & Lewis, J. M. (2001). "Rationalists, Fatalists, and the Modern Superstitious: Test-Taking in Introductory Sociology." *Sociological Inquiry*, 71, 1–12.
- Geertz, A. W. (2008). "Cognitive Approaches to the Study of Religion." In P. Antes, A. W. Geertz & R. R. Warne (Eds.), *New Approaches to the Study of Religion, Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (pp. 347–399). Berlin: Gruyter.
- . eds. (2014). *Origins of Religion, Cognition and Culture*. London: Equinox Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geher, G., & Kaufman, S. (2013). *Mating Intelligence Unleashed: The Role of the Mind in Sex, Dating, and Love*. New York: Oxford University Press.
- Gellner, E. (1969). "A Pendulum Swing Theory of Islam." In R. Robertson (Eds.), *Sociology of Religion: Selected Readings* (pp. 127–138). New York: Penguin.
- Gelman, S. A. (2009). "Learning From Others: Children's Construction of Concepts." *Annual Review of Psychology*, 60, 115–40.
- Gelman, S. A., & Diesendruck, G. (1999). "What's in a Concept? Context, Variability, and Psychological Essentialism." In I. E. Sigel (Eds.), *Development of Mental Representation: Theories and Applications* (pp. 87– 111). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Gelman, S. A., & Gottfried, G. M. (1996). "Children's Causal Explanations of Animate and Inanimate Motion." *Child Development*, 67, 1970–1987.
- Gelman, S. A., & Legare, C. H. (2011). "Concepts and Folk Theories." *Annual Review of Anthropology*, 1(40), 379–398.
- Gelman, R., Durgin, F., & Kaufman, L. (1995). "Distinguishing Between Animates and Inanimates: Not by Motion Alone." In D. Sperber, D. Premack, & A. J. Premack (Eds.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate* (pp. 150–184). Oxford: Clarendon Press.
- Gergely, G., Nadasdy, Z., Csibra, G., & Biro, S. (1995). "Taking the Intentional Stance at 12 Months of Age." *Cognition*, 56, 165–193.
- Gergely, G., & Csibra, G. (2003). "Teleological Reasoning in Infancy: The Naïve Theory of Rational Action." *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 287–292.
- Gervais, W. M. (2014). "Everything Is Permitted? People Intuitively Judge Immorality as Representative of Atheists." *PLoS ONE*, 9(4), e92302, 1–9.
- Gervais, W. M., & Norenzayan, A. (2012). "Like a Camera in the Sky? Thinking about



God Increases Public SelfAwareness and Socially Desirable Responding.” *Journal of Experimental Social Psychology*, 48, 298– 302.

Gervais, W., Xygalatas, D., McKay, R., *et al.* (2017). “Global Evidence of Extreme Intuitive Moral Prejudice Against Atheists.” *Nat Hum Behav*, 1, 0151, 1–5.

Glennan, S. (2006). “Explanation” in S. Sahotra & J. Pfifer (Eds.), *Philosophy of Science: An Encyclopedia*. Vol. 1 A-M (pp. 275–287). New York: Routledge.

———. (2017). *The New Mechanical Philosophy*. Oxford: University Press.

Gonce, L., Upal, M. A., Slone, D. J., & Tweney, R. D. (2006). “Role of Context in the Recall of Counterintuitive Concepts.” *Journal of Cognition and Culture*, 6(3-4), 521–547.

Gopnik, A., & Schulz, L. (2004). “Mechanisms of Theory Formation in Young Children.” *Trends in Cognitive Sciences*, 8(8), 371–377.

Gottfried, G. M., & Jow, E. E. (2003). “‘I Just Talk with My Heart’: The Mind–Body Problem, Linguistic Input, and the Acquisition of Folk Psychological Beliefs.” *Cognitive Development*, 18(1), 79–90.

Gregory, J. P., & Barrett, J. L. (2009). “Epistemology and Counterintuitiveness: Role and Relationship in Epidemiology of Cultural Representations.” *Journal of Cognition and Culture*, 9(3), 289–314.

Guthrie, S. E. (1980). “A Cognitive Theory of Religion.” *Current Anthropology*, 21, 181–203.

———. (1993). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.

———. (2000). “Projection.” In W. Braun & R. T. McCutcheon (Eds.), *Guide to the Study of Religion* (pp. 225–237). London: Cassell.

———. (2002). “Animal animism.” In I. Pyysiäinen & V. Anttonen (Eds.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* (pp. 38–67). London: Continuum.

———. (2007a). “Anthropology and Anthropomorphism in Religion.” In H. Whitehouse & J. Laidlaw (Eds.), *The Salvaged Mind: Social Anthropology, Religion, and the Cognitive Sciences* (pp. 37–62). Durham, NC: Carolina Academic Press.

———. (2007b). “Bottles Are Men, Glasses Are Women: Religion, Gender, and Secular Objects.” *Material Religion*, 3, 14–33.

———. (2013). “Spiritual Beings: A Darwinian, Cognitive Account.” In G. Harvey (Eds.), *The Handbook of Contemporary Animism* (pp. 353–357). Durham, UK: Acumen.

———. (2014). “Religion as Anthropomorphism at Çatalhöyük.” In I. Hodder (Eds.), *Religion at Work in a Neolithic Society: Vital Matters* (pp. 86–108). New York:



Cambridge University Press.

———. (2015a). “On Purzycki and Willard’s Critique.” *Religion, Brain & Behavior*, 48–50.

———. (2015b). “Religion and Art: A Cognitive and Evolutionary Approach.” *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 9, 283–311.

———. (2021). “Religion as Anthropomorphism: A Cognitive Theory.” In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (Eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion* (pp. 48–68). New York: Oxford University Press.

Haidt, J. (2001). “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment.” *Psychological Review*, 108(4), 814–834.

Haley, K. J., & Fessler, D. M. (2005). “Nobody’s Watching? Subtle Cues Affect Generosity in an Anonymous Economic Game.” *Evolution and Human Behavior*, 26(3), 245–256.

Harari, Y. N. (2011). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Harvill Secker.

Hardy, S. A., & Raffaelli, M. (2003). “Adolescent Religiosity and Sexuality: An Investigation of Reciprocal Influences.” *Journal of Adolescence*, 26(6), 731–739.

Harmon-Vukic, M. E., & Slone, D. J. (2009). “The Effect of Integration on Recall of Counterintuitive Stories.” *Journal of Cognition and Culture*, 9(1-2), 57-68.

Harris, P. L. (2000). “On Not Falling Down to Earth: Children’s Metaphysical Questions.” In K. S. Rosengren, C.N. Johnson & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the Impossible: The Development of Magical, Scientific, and Religious Thinking in Contemporary Society* (pp. 157–78). Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, P. L., & Giménez, M. (2005). “Children’s Acceptance of Conflicting Testimony: The Case of Death.” *Journal of Cognition and Culture*, 5(1-2), 143–164.

Harrod, J. B. (2011). “A Trans-Species Definition of Religion.” *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 5, 327–353.

———. (2014). “The Case for Chimpanzee Religion.” *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 8, 8–45. Hartberg, Y., Cox, M., & Villamayor-Tomas, S. (2016). “Supernatural Monitoring and Sanctioning in Community-Based Resource Management.” *Religion, Brain & Behavior*, 6(2), 95–111.

Hatano, G., & Inagaki, K. (2002). *Young Children’s Naïve Thinking about the Biological World*. New York, NY: Psychology Press.

Heberlein, A. (2008). “Animacy and Intention in the Brain: Neuroscience of Social Event Perception.” In T. F. Shipley & J. M. Zacks (Eds.), *Understanding Events: From Perception to Action* (pp. 363–388). Oxford, UK: Oxford University Press.



Heberlein, A. S., & Adolphs, R. (2004). "Perception in the Absence of Social Attribution: Selective Impairment in Anthropomorphizing Following Bilateral Amygdala Damage." *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101, 7487–7491.

Hedström, P. (2005). *Dissecting the Social: On the Principles of Analytical Sociology*. Cambridge: University Press.

Hedström, P., & Ylikoski, P. (2010). "Causal Mechanisms in the Social Sciences." *Annual Review of Sociology*, 36, 49–67.

Henrich, J., Boyd, R., & Richerson, P. J. (2012). "The Puzzle of Monogamous Marriage." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 367(1589), 657–669.

Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). "The Weirdest People in the World?" *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2–3), 61–83.

Herrmann, P. A., Legare, C. H., Harris, P. L., & Whitehouse, H. (2013). "Stick to the Script: The Effect of Witnessing Multiple Actors on Children's Imitation." *Cognition*, 129(3), 536–543.

Hirschfeld, L. A. (2013). "The Myth of Mentalizing and the Primacy of Folk Sociology." In M. R. Banaji & S. A. Gelman (Eds.), *Navigating the Social World: What Infants, Children, and Other Species Can Teach Us* (pp. 101–106). Oxford Scholarship Online.

Hirschfeld, L. A., Bartmess, E., White, S., & Frith, U. (2007). "Can Autistic Children Predict Behavior by Social Stereotypes?" *Current Biology*, 17(12), 451–452.

Hodder, I. (2006). *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*. London: Thames & Hudson.

Hodge, K. M. (2008). "Descartes's Mistake: How Afterlife Beliefs Challenge the Assumption That Humans Are Intuitive Cartesian Substance Dualists." *Journal of Cognition and Culture*, 8, 387–415.

Hood, B., Gjersoe, N. L., & Bloom, P. (2012). "Do Children Think That Duplicating the Body Also Duplicates the Mind?" *Cognition*, 125, 466–474.

Hornbeck, R. G., & Barrett, J. L. (2020). "Ritual Forms and Ritual Stuff: Implications of Lawson and McCauley's Ritual Form Hypothesis for Material Culture." *Ethos*, 48, 129–146.

Hove, M. J., & Risen, J. L. (2009). "It's All in the Timing: Interpersonal Synchrony Increases Affiliation." *Social Cognition*, 27(6), 949–960.

Hull, S. J., Hennessy, M., Bleakley, A., Fishbein, M., & Jordan, A. (2011). "Identifying the Causal Pathways From Religiosity to Delayed Adolescent Sexual Behavior." *Sex Research*, 48(6), 543–553.



Hutton, R. (1999). *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press.

Illari, P., & Russo, F. (2014). *Causality: Philosophical Theory meets Scientific Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Illari, P., & Williamson, J. (2011). "Mechanisms are Real and Local." In P. Illari, F. Russo & J. Williamson (Eds.), *Causality in the Sciences* (pp. 818–44). Oxford: Oxford University Press.

Inagaki, K., & Hatano, G. (1996). "Young Children's Recognition of Commonalities Between Animals and Plants." *Child Development*, 67, 2823–2840.

Irons, W. (2001). "Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment." In R. Nesse (Eds.), *Evolution and the Capacity for Commitment* (pp. 292–309). New York: Russell Sage.

Johnson, C. V., Kelly, S. W., & Bishop, P. (2010). "Measuring the Mnemonic Advantage of Counterintuitive and Counter-Schematic Concepts." *Journal of Cognition and Culture*, 10(1), 109–121.

Johnson, S. (2003). "Detecting Agents." *Proceedings of the Royal Society B*, 358, 549–559.

Johnson, D. (2005). "God's Punishment and Public Goods: A Test of the Supernatural Punishment Hypothesis in 186 World Cultures." *Human Nature*, 16(4), 410–446.

———. (2016). *God Is Watching You: How the Fear of God Makes Us Human*. Oxford: Oxford University Press.

———. (2017). "Book Symposium: Dominic Johnson's God Is Watching You." *Religion, Brain and Behavior*, 8(3), 279–350.

Johnson, D., & Bering, J. (2006). "Hand of God, Mind of Man: Punishment and Cognition in the Evolution of Cooperation." *Evolutionary Psychology*, 4, 219–233.

Jones, D. (2014). *Your Memory Handbook: The Step-By-Step Guide to How Memory Works and How to Use It*. Yeovil, UK: Haynes Publishing.

Kapitány, R., & Nielsen, M. (2015). "Adopting the Ritual Stance: The Role of Opacity and Context in Ritual and Everyday Actions." *Cognition*, 145, 13–29.

———. (2016). "The Ritual Stance and the Precaution System: The Role of Goal-Demotion and Opacity in Ritual and Everyday Actions." *Religion, Brain & Behavior*, 7(1), 27–42.

Kaufmann, E. (2010). *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the 21st Century*. London: Profile Books.

Kay, A., Whitson, J. A., Gaucher, D., & Galinsky, A. D. (2009). "Compensatory Control: Achieving Order Through the Mind, Our Intuitions, and the Heavens." *Current Directions*



in *Psychological Science*, 18, 264–268.

Keizer, K., Lindenberg, S., & Steg, L. (2008). “The Spreading of Disorder.” *Science*, 322(5908), 1681–1685.

Kiesler, S., Powers, A., Fussell, S. R., & Torrey, C. (2008). “Anthropomorphic Interactions With a Robot and Robot-Like Agent.” *Social Cognition*, 26, 169–181.

Kincaid, H. (1996). *Philosophical Foundations of the Social Sciences*. Cambridge: University Press.

Kirkpatrick, L. A. (2006). “Religion Is Not an Adaptation.” In P. McNamara (Eds.), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion; Evolution, Genes, and the Religious Brain* (Vol. 1, pp. 159–179). Westport, CT: Praeger.

Kirkpatrick, L. A. (2008). “Religion Is Not an Adaptation: Some Fundamental Issues and Arguments.” In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, C. Genet, R. Genet, & K. Wyman (Eds.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques* (pp. 61–65). Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.

Knight, N., Sousa, P., & Barrett, J. L., et al. (2004). “Children’s Attributions of Beliefs to Humans and God: CrossCultural Evidence.” *Cognitive Science*, 28, 117–26.

Koch, G. (2009). *The Cognitive Origins of Soul Belief: Empathy, Responsibility and Purity* (PhD dissertation). Aarhus University, Aarhus, Denmark.

Kosmin, B., Keyser, A., Cragun, R., & Navarro-Rivera, J. (2009). “American Nones: The Profile of the No Religion Population, A Report Based on the American Religious Identification Survey.” Trinity College: Digital Repository, 1–24.

Krull, D. S., Seger, C. R., & Silvera, D. H. (2008). “Smile When You Say That: Effects of Willingness on Dispositional Inferences.” *Journal of Experimental Social Psychology*, 44(3), 735–742.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh*. New York, NY: Basic Books.

Laland, K., Matthews, B., & Feldman, M. W. (2016). “An Introduction to Niche Construction Theory.” *Evolutionary Ecology*, 30, 191–202.

Lang, M., Krátký, J., & Xygalatas, D. (2020). “The Role of Ritual Behaviour in Anxiety Reduction: An Investigation of Marathi Religious Practices in Mauritius.” *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 375(1805), 20190431.

Lang, M., Krátký, J., Shaver, J. H., Jerotijević, D., & Xygalatas, D. (2015). “Effects of Anxiety on Spontaneous Ritualized Behavior.” *Current Biology*, 25(14), 1892–1897.

Lang, M., Mitkidis, P., Kundt, R., Nichols, A., Krajčiková, L., & Xygalatas, D. (2016). “Music As a Sacred Cue? Effects of Religious Music on Moral Behavior.” *Frontiers in*



Psychology, 7, 814.

Lang, M., Purzycki, B. G., Apicella, C. L., *et al.* (2019). "Moralizing Gods, Impartiality and Religious Parochialism Across 15 Societies." *Proceedings of the Royal Society B*, 286(1898), 20190202.

Lanman, J. A. (2016). "Evolutionary Anthropology and Religion: Surveying the Field." In N. K. Clements (Eds.), *Religion: Mental Religion* (pp. 63–82). Farmington Hills, Mich: Macmillan Reference USA.

Larsson, G., Svensson, J., & Nordin, A. (2020). *Building Blocks of Religion: Critical Applications and Future Prospects*. Sheffield: Equinox Publishing.

Lawson, T. E. (2017). "Cognitive Science and the Growth of Knowledge." In L. H. Martin & D. Wiebe (Eds.), *Religion Explained? Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years* (pp. 7–16). London: Bloomsbury.

———. (2022). "The Historical Genesis of Cognitive Science of Religion." In J. L. Barrett (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 13–26). NY: Oxford University Press.

Lawson, T. E., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Legare, C. H., & Gelman, S. A. (2008). "Bewitchment, Biology, or Both: The Coexistence of Natural and Supernatural Explanatory Frameworks Across Development." *Cognitive Science*, 32, 607–642.

Legare, C. H., & Herrmann, P. A. (2013). "Cognitive Consequences and Constraints on Reasoning About Ritual." *Religion, Brain & Behavior*, 3, 63–65.

Legare, C. H., & Nielsen, M. (2020). "Ritual Explained: Interdisciplinary Answers to Tinbergen's Four Questions." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 375, 20190419.

Legare, C. H., & Souza, A. L. (2012). "Evaluating Ritual Efficacy: Evidence from the Supernatural." *Cognition*, 124(1), 1–15.

———. (2014). "Searching for Control: Priming Randomness Increases Evaluations of Ritual Efficacy." *Cognitive Science*, 38, 152–161.

Legare, C. H., & Watson-Jones, R. E. (2015). "The Evolution and Ontogeny of Ritual." In D. M. Buss (Eds.), *Handbook of Evolutionary Psychology* (pp. 829–847). Hoboken, NJ: Wiley & Sons.

Legare, C. H., & Wen, N. J. (2014). "The Effects of Ritual on the Development of Social Group Cognition." *International Society for the Study of Behavioral Development*, 66(2), 9–12.



Legare, C. H., Akhauri, S., Chaudhuri, I., Hashmi, F., Johnson, T., Little, E. E., Lunkenheimer, H. G., Mandelbaum, A., Mandlik, H., Mondal, S., Mor, N., Saldanha, N., Schooley, J., Sharda, P., Subbiah, S., Swarup, S., Tikkanen, M., & Burger, O. (2020). "Perinatal Risk and the Cultural Ecology of Health in Bihar, India." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 375, 1–7.

Legare, C. H., Watson-Jones, R. E., & Souza, A. L. (2016). "A Cognitive Psychological Account of Reasoning About Ritual Efficacy." In H. De Cruz & R. Nichols (Eds.), *Advances in Religion, Cognitive Science, and Experimental Philosophy* (pp. 85–102). London: Continuum.

Legare, C. H., Wen, N. J., Herrmann, P. A., & Whitehouse, H. (2015). "Imitative Flexibility and the Development of Cultural Learning." *Cognition*, 142, 351–61.

Leslie, A. (1995). "A Theory of Agency." In D. Sperber, D. Premack, & A. J. Premack (Eds.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate* (pp. 121–149). Oxford: Clarendon Press.

Lewis, I. (1971). *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Penguin.

Li, J., Cohen, A. B., Weeden, J., & Kenrick, D. T. (2010). "Mating Competitors Increase Religious Beliefs." *Journal of Experimental Social Psychology*, 46(2), 428–431.

Lienard, P., & Boyer, P. (2006). "Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior." *American Anthropologist*, 108(4), 814–27.

Lindeman, M., Riekk, T., & Svedholm-Hakkinen, A. M. (2015). "Individual Differences in Conceptions of Soul, Mind, and Brain." *Journal of Individual Differences*, 36(3), 157–62.

Lisdorf, A. (2004). "The Spread of Non-Natural Concepts." *Journal of Cognition and Culture*, 4(1), 151–173.

Lohmann, R. (2003). "The Supernatural is Everywhere: Defining Qualities of Religion in Melanesia and Beyond." *Anthropological Forum*, 13, 175–185.

Mackie, D. M., Devos, T., & Smith, E. R. (2000). "Intergroup Emotions: Explaining Offensive Action Tendencies in an Intergroup Context." *Journal of Personality and Social Psychology*, 79(4), 602–618.

Mahalingam, R. (2007). "Essentialism, Power, and the Representation of Social Categories: A Folk Sociology Perspective." *Human Development*, 50, 300–319.

Mahalingam, R., & Rodriguez, J. (2006). "Culture, Brain Transplants, and Implicit Theories of Identity." *Journal of Cognition and Culture*, 6(3–4), 453–462.

Malle, B. F. (2005). "Folk Theory of Mind: Conceptual Foundations of Human Social Cognition." In R. Hasin, J. S. Uleman & J. A. Bargh (Eds.), *The New Unconscious* (pp. 1–29). New York: Oxford University Press.



- Mar, R. A., & MacRae, C. N. (2006). "Triggering the Intentional Stance." In J. Goode (Eds.), *Empathy and Fairness* (pp. 110–119). Chichester, UK: Wiley.
- Marlowe, F. (2010). *The Hadza: Hunter-Gatherers of Tanzania*. Berkeley: University of California.
- Mars, R. B., Neubert, F.-X., Noonan, M. P., Sallet, J., Toni, I., & Rushworth, M. F. S. (2012). "On the Relationship between the 'Default Mode Network' and the 'Social Brain'." *Frontiers in Human Neuroscience*, 6, 189.
- Martin, L. H., & Wiebe, D. (2017). *Religion Explained?: The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years*. London: Bloomsbury Academic.
- Mazar, N., Amir, O., & Ariely, D. (2008). "The Dishonesty of Honest People: A Theory of Self-Concept Maintenance." *Journal of Marketing Research*, 45(6), 633–644.
- McCauley, R. N. (2000). "The Naturalness of Religion and Unnaturalness of Science." In F. Keil & R. Wilson (Eds.), *Explanation and Cognition* (pp. 61–85). Cambridge, MA: MIT Press.
- . (2011). *Why Religion is Natural, and Science is Not*. Oxford: University Press.
- . (2017). *Philosophical Foundations of the Cognitive Science of Religion: A Head Start*. London: Bloomsbury.
- McCauley, R. N., & Lawson, T. E. (2002). *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. New York: Cambridge University Press.
- McCullough, M. E., Carter, E. C., DeWall, C. N., & Corrales, C. M. (2012). "Religious Cognition Down-Regulates Sexually Selected, Characteristically Male Behaviors in Men, But Not in Women." *Evolution and Human Behavior*, 33(5), 562–568.
- McCutcheon, R. T. (1997). *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- . (1998). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. London: Cassell.
- . (2021). *On Making a Shift in the Study of Religion and Other Essays*. Berlin: Gruyter.
- . (2022). "Discourse Analysis as an Anthropology of the Mundane: An Interview." In: J. Johnston & K. Von Stuckrad (Eds.), *Discourse Research and Religion: Disciplinary Use and Interdisciplinary Dialogues* (pp. 7–21). Berlin: De Gruyter.
- . (2023[2001]). *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Milton: Routledge.
- McDonald, L., & Stuart-Hamilton, I. (2000). "The Meaning of Life: Animism in the Classificatory Skills of Older Adults." *International Journal of Aging and Human*



Development, 51, 231–242.

McNamara, R. A., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2016). “Supernatural Punishment, In-Group Biases, and Material Insecurity: Experiments and Ethnography from Yasawa, Fiji.” *Religion, Brain & Behavior*, 6(1), 34–55.

Meltzoff, A. N. (2007). “The “Like Me” Framework for Recognizing and Becoming an Intentional Agent.” *Acta Psychologica*, 124, 26–43.

Metcalf, P. (2023). *The Anthropology of Religion: And the Worlds of the Independent Thinkers*. Abingdon, Oxon: Routledge.

Methys, C. D., Lomakina, E. I., Daunizeau, J., Iglesias, S., Brodersen, K. H., Friston, K. J., & Stephan, K. E.

(2014). “Uncertainty and the Hierarchical Gaussian Filter.” *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 1–24.

Miles, L. K., Nind, L. K., & Macrae, C. N. (2009). “The Rhythm of Rapport: Interpersonal Synchrony and Social Perception.” *Journal of Experimental Social Psychology*, 45(3), 585–9.

Misailidi, P., & Kornilaki, E. N. (2015). “Development of Afterlife Beliefs in Childhood: Relationship to Parent Beliefs and Testimony.” *Journal of Developmental Psychology*, 61(2), 290–318.

Modern, J. (2016). “The Hyperactive Agency Detection Device.” *Material Religion*, 12(1), 102–103.

Moon, J. W., Krems, J., & Cohen, A. B. (2018). “Religious People Are Trusted Because They Are Viewed as Slow Life-History Strategists.” *Psychological Science*, 29(6), 947–960.

Moya, C., Boyd, R., & Henrich, J. (2015). “Reasoning about Cultural and Genetic Transmission: Developmental and Cross-Cultural Evidence from Peru, Fiji, and the United States on How People Make Inferences about Trait Transmission.” *Topics in Cognitive Science*, 7(4), 595–610.

Näreaho, L. (2008). “The Cognitive Science of Religion: Philosophical Observations.” *Religious Studies*, 44, 83–98.

Needham, A. (1999). “The Role of Shape in 4-Month-Old Infants’ Segregation of Adjacent Objects.” *Infant Behavior and Development*, 22(2), 161–178.

Nettle, D., Harper, Z., Kidson, A., Stone, R., Penton-Voak, I. S., & Bateson, M. (2012). “The Watching Eyes Effect in the Dictator Game: It’s Not How Much You Give, It’s Being Seen to Give Something.” *Evolution and Human Behavior*, 34(1), 1–6.

Neusner, J., & Chilton, B., eds. (2009). *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*. London: Continuum.



- . (2015). “Book Symposium on ‘Big Gods’ by Ara Norenzayan.” *Religion, Brain & Behavior*, 5(4), 266–342.
- Newcombe, N., Huttenlocher, J., & Learmonth, A. (1992). “Infants’ Coding of Location in Continuous Space.” *Infant Behavior and Development*, 22(4), 483–510.
- Nielsen, M., Kapitány, R., & Elkins, R. (2015). “The Perpetuation of Ritualistic Actions as Revealed by Young Children’s Transmission of Normative Behavior.” *Evolution and Human Behavior*, 36(3), 191–198.
- Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton: Princeton University Press.
- Norenzayan, A., & Atran, S. (2004). “Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs.” In M. Schaller & C. S. Crandall (Eds.), *The Psychological Foundations of Culture* (pp. 149–169). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Norenzayan, A., & Shariff, A. F. (2008). “The Origin and Evolution of Religious Prosociality.” *Science*, 322: 58–61.
- Norenzayan, A., Atran, S., Faulkner, J., & Schaller, M. (2006). “Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives.” *Cognitive Science*, 30(3), 531–53.
- Norenzayan, A., Gervais, W. M., & Trzesniewski, K. H. (2012). “Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God.” *PLoS ONE*, 7, 1–8.
- Norenzayan, A., Hansen, I. G., & Cady, J. (2008). “An Angry Volcano? Reminders of Death and Anthropomorphizing Nature.” *Social Cognition*, 26, 190–197.
- Norenzayan, A., Shariff, A. F., Gervais, W. M., *et al.* (2016). “The Cultural Evolution of Prosocial Religions.” *Behavioral and Brain Sciences*, 39, 1–19.
- Nöth, W. (2003). “Crisis of Representation?” *Semiotica*, 143, 9–15.
- Odling-Smee, F. J., Laland, K. N., & Feldman, M. W. (2003). *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pazhoohi, F., & Hosseinchari, M. (2014). “Effects of Religious Veiling on Muslim Men’s Attractiveness Ratings of Muslim Women.” *Archives of Sexual Behavior*, 43(6), 1083–1086.
- Pazhoohi, F., Lang, M., Xygalatas, D., & Grammer, K. (2016). “Religious Veiling as a Mate-Guarding Strategy: Effects of Environmental Pressures on Cultural Practices.” *Evolutionary Psychological Science*, 3, 118–124.
- Pazhoohi, F., Macedo, A. F., & Arantes, J. (2017). “The Effect of Religious Clothing on Gaze Behavior: An EyeTracking Experiment.” *Applied Social Psychology*, 39(3), 176–82.
- Peoples, H. C., & Marlowe, F. W. (2012). “Subsistence and the Evolution of Religion.”



Human Nature, 23(3), 253–269.

Petersen, A. K., Gilhus, I. S., Martin, L. H., Jensen, J. S., & Sørensen, J. (2019). *Evolution Cognition and the History of Religion: Festschrift in Honour of Armin W. Geertz*. Leiden: Brill.

Petrovich, O. (1997). “Understanding of Non-natural Causality in Children and Adults: A Case against Artificialism.” *Psyche en Geloof*, 8, 151–65.

Piazza, J., Bering, J. M., & Ingram, G. (2011). ““Princess Alice Is Watching You’: Children’s Belief in an Invisible Person Inhibits Cheating.” *Journal of Experimental Child Psychology*, 109(3), 311–20.

Pillsworth, E. G., & Haselton, M. G. (2006). “Male Sexual Attractiveness Predicts Differential Ovulatory Shifts in Female Extra-Pair Attraction and Male Mate Retention.” *Evolution and Human Behavior*, 27(4), 247–258.

Pinker, S. (1997). *How the Mind Works*. New York: Norton & Company.

Porubanova, M., Shaw, D. J., McKay, R., & Xygalatas, D. (2014). “Memory for Expectation-Violating Concepts: The Effects of Agents and Cultural Familiarity.” *PloS One*, 9(4), 1–7.

Powell, K. L., Roberts, G., & Nettle, D. (2012). “Eye Images Increase Charitable Donations: Evidence From an Opportunistic Field Experiment in a Supermarket.” *Ethology*, 118(11), 1096–1101.

Power, E. A. (2017). “Discerning Devotion: Testing the Signaling Theory of Religion.” *Evolution and Human Behavior*, 38(1), 82–91.

Premack, D. (1990). “The Infant’s Theory of Self-propelled Objects.” *Cognition*, 36, 1–16.

Premack, D., & Premack, A. J. (1995). “Intention as Psychological Cause.” In D. Sperber, D. Premack, & A. J. Premack (Eds.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate* (pp. 185–199). Oxford: Clarendon Press.

Pruetz, J. D., & LaDuke, T. C. (2010). “Brief Communication: Reaction to Fire by Savanna Chimpanzees (*Pan troglodytes verus*) at Fongoi, Senegal.” *American Journal of Physical Anthropology*, 141, 646–650.

Purzycki, B. G. (2013). “The Minds of Gods: A Comparative Study of Supernatural Agency.” *Cognition*, 129(1), 163–179.

Purzycki, B. G., & Baimel, A. (2016). “Examining the Minds of Gods.” In N. K. Clements (Eds.), *Religion: Mental Religion* (pp. 45–60). Farmington Hills, Mich: Macmillan Reference USA.

Purzycki, B. G., & Watts, J. (2018). “Reinvigorating the Cooperative, Comparative Ethnographic Sciences of Religion.” *Free Inquiry*, 38(3), 26–29.



- Purzycki, B. G., & Willard, A. K. (2016). "MCI Theory: A Critical Discussion." *Religion, Brain & Behavior*, 6(3), 207–248.
- Purzycki, B. G., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2016). "Moralistic Gods, Supernatural Punishment, and the Expansion of Human Sociality." *Nature*, 530(7590), 327.
- Purzycki, B. G., Willard, A. K., Klocová, E. K., Apicella, C., *et al.* (2022). "The Moralization Bias of Gods' Minds: A Cross-Cultural Test." *Religion, Brain & Behavior*, 12(1), 38–60.
- Purzycki, B. G., Finkel, D. N., Shaver, J., *et al.* (2012). "What Does God Know? Supernatural Agents' Access to Socially Strategic and Non-Strategic Information." *Cognitive Science*, 36(5), 846–869.
- Purzycki, B., Norenzayan, A., Apicella, C., *et al.* (2016). "Moralistic Gods, Supernatural Punishment and the Expansion of Human Sociality." *Nature*, 530, 327–330.
- Putnam, R., & Campbell, D. (2010). *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. Simon & Schuster.
- Pyysiäinen, I. (2004). *Magic, Miracles and Religion: A Scientist's Perspective*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- . (2009a). "Reduction and Explanatory Pluralism in the Cognitive Science of Religion." In I. Czachesz & T. Bíró (Eds.), *Changing Minds: Religion and Cognition Through the Ages* (pp. 15–29). Leuven: Peeters.
- . (2009b). *Supernatural Agents*. Oxford: University Press.
- . (2012). "Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art." *Journal of the Cognitive Science of Religion*, 1(1): 5–28.
- Pyysiäinen, I., & Hauser, M. (2010). "The Origins of Religion: Evolved Adaptation or By-Product?" *Trends in Cognitive Sciences*, 14(3), 104–109.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reddish, P., Fischer, R., & Bulbulia, J. (2013). "Let's Dance Together: Synchrony, Shared Intentionality and Cooperation." *PloS One*, 8(8), e71182, 1–13.
- Rhodes, M., Leslie, S.-J., & Tworek, C. M. (2012). "Cultural Transmission of Social Essentialism." *PNAS*, 109(34), 13526–13531.
- Richerson, P. J., & Boyd, R. (2005). *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.



Richert, R. A., & Harris, P. L. (2006). "The Ghost in My Body: Children's Developing Concept of the Soul." *Journal of Cognition and Culture*, 6, 409–427.

———. (2008). "Dualism Revisited: Body vs. Mind vs. Soul." *Journal of Cognition & Culture*, 8, 99–115.

Richert, R. A., & Barrett, J. L. (1999). "Perspectives in a New Sense: Children's Understanding of Natural and Supernatural Agents' Perspectives across Modalities." *Cognitive Development Society meeting*, Chapel Hill, N.C.

Richert, R. A., & Lesage, K. A. (2022). "The Nature of Humans." In J. L. Barrett (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 90–109). NY: Oxford University Press.

Richert, R. A., & Smith, E. I. (2012). "The Essence of Soul Concepts: How Soul Concepts Influence Ethical Reasoning Across Religious Affiliation." *Religion, Brain & Behavior*, 2(2), 161–176.

Roazzi, M., Nyhof, M., & Johnson, C. (2013). "Mind, Soul, and Spirit: Conceptions of Immaterial Identity in Different Cultures." *International Journal for the Psychology of Religion*, 23(1), 75–86.

Rochar, P., Morgan, R., & Carpenter, M. (1997). "Young Infants' Sensitivity to Movement Information Specifying Social Causality." *Cognitive Development*, 12, 537–561.

Roes, F. L., & Raymond, M. (2003). "Belief in Moralizing Gods." *Evolution and Human Behavior*, 24(2), 126–135.

Rooksby, E., & Hillier, J. (2017). *Habitus: A Sense of Place*. London: Routledge.

Rostosky, S. S., Regnerus, M. D., & Wright, M. L. (2003). "Coital Debut: The Role of Religiosity and Sex Attitudes in the Add Health Survey." *Sex Research*, 40(4), 358–367.

Rowthorn, R. (2011). "Religion, Fertility, and Genes: A Dual Inheritance Model." *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 278(1717), 2519–2527.

Ruffle, B., & Sosis, R. (2003). "Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim." *Current Anthropology*, 44, 713–722.

Russell, Y. I., & Gobet, F. (2013). "What is Counterintuitive? Religious Cognition and Natural Expectation." *Review of Philosophy and Psychology*, 4, 715–749.

Russo, F. (2009). *Causality and Causal Modeling in the Social Sciences: Measuring Variation*. Dordrecht: Springer Press.

Salahshour, M. (2019). "Evolution of Costly Signaling and Partial Cooperation." *Scientific Reports*, 9(1), 8792.



Saler, B. (2010). "Theory and Criticism: The Cognitive Science of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion*, 22, 330–333.

Sanderson, S. K. (2018). "From Paganism to World Transcendence: Religious Attachment Theory and the Evolution of the World Religions." In R. L. Hopcroft (Eds.), *Oxford Handbook of Evolution, Biology, and Society* (pp. 597–600). Oxford Handbooks.

Saroglou, V., Pichon, I., Trompette, L., et al. (2005). "Prosocial Behavior and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(3), 323–348.

Sax, W. S. (2010). "Ritual and the Problem of Efficacy." In W. S. Sax, J. Quack, & J. Weinhold (Eds.), *The Problem of Ritual Efficacy* (pp. 3–16). Oxford: Oxford University Press.

Schilbach, L., Eickhoff, S. B., Rotarska-Jagiela, A., Fink, G. R., & Vogeley, K. (2008). "Minds at Rest? Social Cognition as the Default Mode of Cognizing and Its Putative Relation to the 'Default System' of the Brain." *Consciousness and Cognition*, 17, 457–467.

Schjoedt, U., Stoddkilde-Jorgensen, H., Geertz, A., & Roepstorff, A. (2009). "Highly Religious Participants Recruit Areas of Social Cognition in Personal Prayer." *Social Cognitive Affective Neuroscience*, 4, 199–207.

Schloss, J. P. (2007). "He Who Laughs Best: Religious Affect as a Solution to Recursive Cooperative Defection." In J. Bulbulia & R. Sosis (Eds.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques* (pp. 197–207). Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.

Schloss, J. P., & Murray, M. J. (2011). "Evolutionary Accounts of Belief in Supernatural Punishment: A Critical Review." *Religion, Brain & Behavior*, 1(1), 46–99.

Schlottman, A., & Ray, E. (2010). "Goal Attribution to Schematic Animals: Do 6-Month-Olds Perceive Biological Motion as Animate?" *Developmental Science*, 13(1), 1–10.

Scholl, B. J., & Tremoulet, P. D. (2000). "Perception Causality and Animacy." *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 299–308.

Seger, C. R., Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2009). "Subtle Activation of a Social Categorization Triggers Group-Level Emotions." *Journal of Experimental Social Psychology*, 45(3), 460–467.

Shackelford, T. K., Schmitt, D. P., & Buss, D. M. (2005). "Universal Dimensions of Human Mate Preferences."

Personality and Individual Differences, 39(2), 447–458.

Shariff, A., & Norenzayan, A. (2007). "God is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game." *Psychological*



Science, 18(9), 803–809.

Shariff, A. F., Willard, A. K., Andersen, T., & Norenzayan, A. (2016). “Religious Priming: A Meta-Analysis with a Focus on Prosociality.” *Personality and Social Psychology Review*, 20(1), 27–48.

Shaver, J. H. (2015). “The Evolution of Stratification in Fijian Ritual Participation.” *Religion, Brain & Behavior*, 2, 101–117.

Shaver, J. H., & Bulbulia, J. A. (2016). “Signaling Theory and Religion.” In N. K. Clements (Eds.), *Religion: Mental Religion* (pp. 101–117). Farmington Hills, Mich: Macmillan Reference USA.

Shaver, J. H., & Sosis, R. (2014). “How Does Male Ritual Behavior Vary Across the Lifespan?” *Human Nature*, 25(1), 136–160.

Shore, B. (1996). *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press.

Shtulman, A. (2017). *Science-blind: Why Our Intuitive Theories About the World Are So Often Wrong*. New York: Basic Books.

Singh, M., Kaptchuk, T. J., & Henrich, J. (2021). “Small Gods, Rituals, and Cooperation: The Mentawai Water Spirit Sikameinan.” *Evolution and Human Behavior*, 42(1), 61–72.

Slingerland, E. (2018). *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press.

Slingerland, E., & Chudek, M. (2011). “The Prevalence of Mind-Body Dualism in Early China.” *Cognitive Science*, 32, 997–1007.

Slone, D. J. (2004). *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford University Press.

———. (2008). “The Attraction of Religion: A Sexual Selectionist Account.” In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet, & K. Wyman (Eds.), *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques* (pp. 181–188). Santa Margarita, CA: Collins Foundation.

Slone, D. J., & Van Slyke, J. A. (2015). *The Attraction of Religion: A New Evolutionary Psychology of Religion*. London: Bloomsbury Academic Press.

Slone, J., & Lane, J. E. (2016). “Evolutionary Psychology and Religion: Surveying the Field.” In N. K. Clements (Eds.), *Religion: Mental Religion* (pp. 3–16). Farmington Hills, Mich: Macmillan Reference USA.

Soler, M. (2012). “Costly Signaling, Ritual, and Cooperation: Evidence from Candomblé, an Afro-Brazilian Religion.” *Evolution and Human Behavior*, 33(4), 346–356.



- Sommer, J., Musolino, J., & Hemmer, P. (2022). "The Memorability of Supernatural Concepts: Some Puzzles and New Theoretical Directions." *Journal of Cognition and Culture*, 22(1-2), 90–135.
- Sommer, J., Musolino, J., & Hemmer, P. (2023). "Counterintuitive Concepts Across Domains: A Unified Phenomenon?" *Cognitive Science*, 47, e13276, 1–25.
- Sommerville, J. A., & Woodward, A. L. (2005). "Action Experience Alters 3-Month-Old Infants' Perception of Others' Actions." *Cognition*, 96, 1–11.
- Sosis, R. H. (2000). "Religion and Intragroup Cooperation: Preliminary Results of a Comparative Analysis of Utopian Communities." *Cross-Cultural Research*, 34(1), 70–87.
- . (2004). "The Adaptive Value of Religious Ritual: Rituals Promote Group Cohesion by Requiring Members to Engage in Behavior That Is Too Costly to Fake." *American Scientist*, 92(2), 166–172.
- . (2007). "Psalms for Safety: Magico-Religious Responses to Threats of Terror." *Current Anthropology*, 48, 903–911.
- . (2009). "The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program." *Cognition and Culture*, 9, 315–332.
- Sosis, R., H., & Ruffle, B.J. (2003). "Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim." *Current Anthropology*, 44(5), 713–722.
- . (2006). "Cooperation and the In-Group-Out-Group Bias: A Field Test on Israeli Kibbutz Members and City Residents." *Journal of Economic Behavior and Organization*, 60(2), 147–163.
- Sosis, R. H., & Bressler, E. R. (2003). "Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion." *Cross-Cultural Research*, 37(2), 211–239.
- Sosis, R. H., Kress, H. C., & Boster, J. S. (2007). "Scars for War: Evaluating Alternative Signaling Explanations for Cross-Cultural Variance in Ritual Costs." *Evolution and Human Behavior*, 28(4), 234–247.
- Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). "Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior." *Evolutionary Anthropology*, 12, 264–274.
- Sosis, R., & Handwerker, W. P. (2011). "Psalms and Coping With Uncertainty: Religious Israeli Women's Responses to the 2006 Lebanon War." *American Anthropologist*, 113(1), 40–55.
- Sosis, R., Shaver, J., Purzycki, B. G., & Kiper, J. (2022). "Soul Mates? Conflicts and Complementarities in the Evolutionary and Cognitive Sciences of Religion." In J. L. Barrett (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 358–361). NY: Oxford University Press.



- Sousa, P., Altran, S., & Medin, D. (2002). "Essentialism and Folkbiology: Further Evidence from Brazil." *Journal of Cognition and Culture*, 2, 195–223.
- Souza, A. L., & Legare, C. H. (2011). "The Role of Testimony in the Evaluation of Religious Expertise." *Religion, Brain & Behavior*, 2, 1–8.
- Spelke, E. S., Breinlinger, K., Macomber, J., & Jacobson, K. (1992). "Origins of Knowledge." *Psychological Review*, 99(4), 605.
- Spelke, E. S., & Kinzler, K. D. (2007). "Core Knowledge." *Developmental Science*, 10(1), 89–96.
- Sperber, D. (1985). "Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations." *Man* 20(1): 73–89.
- . (1996). *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford, UK: Blackwell.
- Sperber, D., & Hirschfeld, L. A. (2004). "The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity." *Trends in Cognitive Sciences*, 8(1), 40–46.
- Spicer, K. R., & Platek, S. M. (2010). "Curvaceous Female Bodies Activate Neural Reward Centers in Men." *Communicative & Integrative Biology*, 3(3), 282–283.
- Stegmueller, D., Scheepers, P., Rossteutscher, S., & de Jong, E. (2012). "Support for Redistribution in Western Europe: Assessing the Role of Religion." *European Sociological Review*, 28(4), 482–497.
- Sterelny, K. (2012). *The Evolved Apprentice*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Stewart, T. L., Laduke, J. R., Bracht, C., Sweet, B. A. M., & Gamarel, K. E. (2003). "Do the 'Eyes' Have It? A Program Evaluation of Jane Elliott's 'Blue-Eyes/Brown-Eyes' Diversity Training Exercise." *Journal of Applied Social Psychology*, 33(9), 1898–1921.
- Stokes, C., & Regnerus, M. (2009). "When Faith Divides Family: Religious Discord and Adolescent Reports of Parent-Child Relations." *Social Science Research*, 38(1), 155–167.
- Stubbersfield, J., & Tehrani, J. (2013). "Expect the Unexpected? Testing for Minimally Counterintuitive (MCI) Bias in the Transmission of Contemporary Legends: A Computational Phylogenetic Approach." *Social Science Computer Review*, 31(1), 90–102.
- Swann, W. B., Jetten, J., Gómez, Á., Whitehouse, H., & Bastian, B. (2012). "When Group Membership Gets Personal: A Theory of Identity Fusion." *Psychological Review*, 119(3), 441–456.
- Szechtman, H., & Woody, E. (2004). "Obsessive-Compulsive Disorder as a Disturbance of Security Motivation." *Psychological Review*, 111(1), 111–127.
- Taves, A. (2011). *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to*



the Study of Religion and Other Special Things. Princeton, N.J: Princeton University Press.

Tinbergen, N. (1963). "On Aims and Methods of Ethology." *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(4), 410–433.

Todd, M., & Brown, C. (2003). "Characteristics Associated With Superstitious Behavior in Track and Field Athletes: Are There NCAA Divisional Level Differences?" *Journal of Sport Behavior*, 26, 168–187.

Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Trzebiatowska, M., & Bruce, S. (2012). *Why Are Women More Religious Than Men?* Oxford: Oxford University Press.

Turchin, P., Whitehouse, H., Larson, J., *et al.* (2023). "Explaining the Rise of Moralizing Religions: A Test of Competing Hypotheses Using the Seshat Databank." *Religion, Brain & Behavior*, 13(2), 167–194.

Turner, V. (1975). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turpin, H., Andersen, M., & Lanman, J. A. (2019). "CREDS, CRUDs, and Catholic Scandals: Experimentally Examining the Effects of Religious Paragon Behavior on Co-Religionist Belief." *Religion, Brain & Behavior*, 9(2), 143–155.

Van Baaren, R. B., Holland, R. W., Kawakami, K., & van Knippenberg, A. (2004). "Mimicry and Prosocial Behavior." *Psychological Science*, 15(1), 71–74.

Van Baaren, R. B., Holland, R. W., Steenaert, B., & van Knippenberg, A. (2003). "Mimicry for Money: Behavioral Consequences of Imitation." *Journal of Experimental Social Psychology*, 39(4), 393–398.

Van Eck, C. (2010). "Living Statues: Alfred Gell's Art and Agency, Living Presence Response and the Sublime." *Art History*, 33, 642–659.

———. (2012). "Notes from the Field: Anthropomorphism." *Art Bulletin*, 94, 16–18.

Van Elk, M. (2013). "Paranormal Believers Are More Prone to Illusory Agency Detection than Skeptics." *Consciousness and Cognition*, 22(3), 1041–1046.

Van Eyghen, H. (2018). "Religion Explained? The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years, edited by Luther H. Martin and Donald Wiebe. Bloomsbury Academic 2017. 272pp., 6 B&W illustrations. Hb \$114.00. ISBN-13: 9781350032477." *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 4(1), 111–114.

———. (2022). "CSR and Religious Belief: Epistemic Friends or Foes?" In J. L. Barrett (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 371–388). New York, NY: Oxford University Press.



- Van Slyke, J. A. (2017). "Can Sexual Selection Theory Explain the Evolution of Individual and Group-Level Religious Beliefs and Behaviors?" *Religion, Brain, & Behavior*, 7(4), 335–338.
- . (2021). "Intuitive Perceptions of the Relationship Between Mating Strategies and Religiosity: Participant Religiosity Influences Perceptions, But Not Gender." *Evolutionary Psychological Science*, 1–11.
- Van Slyke, J. A., & Szocik, K. (2020). "Sexual Selection and Religion: Can the Evolution of Religion Be Explained in Terms of Mating Strategies?" *Archive for the Psychology of Religion*, 42, 123–41.
- Van Slyke, J. A., & Slone, D. J. (2022). "Key Ingredients for a World Religion: Insights from Cognitive and Evolutionary Science." In J. L. Barrett (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 257–277). New York, NY: Oxford University Press.
- Van Slyke, J. A., & Wasemiller, A. (2017). "Short-Term Mating Strategies Are Negatively Correlated With Religious Commitment: Exploring Evolutionary Variables for Religiosity at a Small Christian Liberal Arts College." *Evolutionary Psychological Science*, 8(170), 253–260.
- Vaughn, L. A., & Weary, G. (2003). "Causal Uncertainty and Correction of Judgments." *Journal of Experimental Social Psychology*, 39, 516–524.
- Visala, A. (2011). *Naturalism, Theism, and the Cognitive Study of Religion: Religion Explained?* Farnham: Ashgate.
- . (2018). "Pro-Science Rhetoric or a Research Program? Naturalism(S) in the Cognitive Evolutionary Study of Religion." In H. Van Eyghen, R. Peels & G. van den Brink (Eds.), *New Developments in the Cognitive Science of Religion* (pp. 51–70). Cham: Springer.
- . (2022). "Philosophical Foundations of Cognitive Science of Religion." In J. L. Barrett (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 27–47). New York: Oxford University Press.
- Watson-Jones, R. E., & Legare, C. H. (2016). "The Social Functions of Group Rituals." *Current Directions in Psychological Science*, 25(1), 42–46.
- Watson-Jones, R. E., & Legare, C. H. (2022). "Explaining and Solving Practical Problems Supernaturally." In Barrett, J. L. (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 133–144). New York: Oxford University Press.
- Watson-Jones, R. E., Legare, C. H., Whitehouse, H., & Clegg, J. M. (2014). "Task-Specific Effects of Ostracism on Imitative Fidelity in Early Childhood." *Evolution and Human Behavior*, 35(3), 204–210.
- Watson-Jones, R. E., Whitehouse, H., & Legare, C. H. (2016). "In-Group Ostracism Increases High Fidel. Imit. in Early Childhood." *Psychological Science*, 27(1), 34–42.



- Watts, F., & Turner, L. (2014). *Evolution, Religion, and Cognitive Science: Critical and Constructive Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Watts, J., Greenhill, S. J., Atkinson, Q. D., Currie, T. E., Bulbulia, J., & Gray, R. D. (2015). "Broad Supernatural Punishment but Not Moralizing High Gods Precede the Evolution of Political Complexity in Austronesia." *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 282(1804), Article 20142556.
- Watts, J., Sheehan, O., Atkinson, Q. D., Bulbulia, J., & Gray, R. D. (2016). "Ritual Human Sacrifice Promoted and Sustained the Evolution of Stratified Societies." *Nature*, 532(7598), 228.
- Weary, G., Jacobson, J. A., Edwards, J. A., & Tobin, S. J. (2001). "Chronic and Temporarily Activated Causal Uncertainty Beliefs and Stereotype Usage." *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 206–219.
- Weber, M. (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Free Press.
- Weeden, J., & Kurzban, R. (2013). "What Predicts Religiosity? A Multinational Analysis of Reproductive and Cooperative Morals." *Evolution and Human Behavior*, 34(6), 440–445.
- Weeden, J., Cohen, A. B., & Kenrick, D. T. (2008). "Religious Attendance as Reproductive Support." *Evolution and Human Behavior*, 29(5), 327–334.
- Wegner, D. (2005). "Who Is the Controller of Controlled Processes?" In R. R. Hassin, J. S. Uleman, & J. A. Bargh (Eds.), *The New Unconscious* (pp. 19–36). NY: Oxford University Press.
- Wellman, H. M., & Gelman, S. A. (1992). "Cognitive Development: Foundational Theories of Core Domains." *Annual Review of Psychology*, 43, 337–375.
- Wellman, H. M., & Johnson, C. N. (2008). "Developing Dualism: From Intuitive Understanding to Transcendental Ideas." In A. Antonietti, A. Corradini, & J. Lowe (Eds.), *Psycho-Physical Dualism Today: An Interdisciplinary Approach* (pp. 3–35). New York, NY: Rowman & Littlefield.
- Wellman, H. M., & Liu, D. (2004). "Scaling of Theory-of-Mind Tasks." *Child Development*, 75, 523–41.
- Wellman, H. M., Cross, D., & Watson, J. (2001). "Meta-Analysis of Theory-of-Mind Development: The Truth About False Beliefs." *Child Development*, 72, 655–684.
- Wen, N. J., Herrmann, P. A., & Legare, C. H. (2016). "Ritual Increases Children's Affiliation with In-Group Members." *Evolution and Human Behavior*, 37(1), 54–60.
- Werbner, R. P., eds. (1977). *Regional Cults*. London: Academic Press.
- Westh, P. (2013). "Anthropomorphism in God Concepts." In A. W. Geertz (Eds.),



Origins of Religion, Cognition and Culture (pp. 396–414). London: Equinox Publishing Ltd.

White, C. (2021). *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. London: Routledge.

———. (2022). “Mortuary Practices.” In J. L. Barrett (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 145–163). New York, NY: Oxford University Press.

White, P. A. (1995). *The Understanding of Causation and the Production of Action*. Hillsdale: Erlb.

White, P. A., & Milne, A. (1999). “Impressions of Enforced Disintegration and Bursting in The Visual Perception of Collision Events.” *Journal of Experimental Psychology: General*, 128, 499–516.

Whitehouse, H. (1992). “Memorable Religions: Transmission, Codification, and Change in Divergent Melanesian Contexts.” *Man*, 27(4): 777–797.

———. (1995). *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press.

———. (2000). *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: University Press.

———. (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

———. (2011). “The Coexistence Problem in Psychology, Anthropology, and Evolutionary Theory.” *Human Development*, 54(3), 191–99.

———. (2012). “Ritual, Cognition, and Evolution.” In R. Sun (Eds.), *Grounding Social Sciences in Cognitive Sciences* (pp. 265–284). Cambridge, MA: MIT Press.

Whitehouse, H., & Lanman, J. A. (2014). “The Ties That Bind Us: Ritual, Fusion, and Identification.” *Current Anthropology*, 55(6), 674–695.

Whitehouse, H., & Jones, D. (2016). “Modes of Religiosity.” In N. K. Clements (Eds.), *Religion: Mental Religion* (pp. 83–99). Farmington Hills, Mich: Macmillan Reference.

Whitehouse, H., & Kavanagh, C. M. (2022). “What Is the Role of Ritual in Binding Communities Together?” In J. L. Barrett (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 278–302). New York, NY: Oxford University Press.

Whitehouse, H., & Mcquinn, B. (2012). “Ritual and Violence: Divergent Modes of Religiosity and Armed Struggle.” In M. Juergensmeyer, M. Kitts, & M. Jerryson (Eds.), *Oxford Handbook of Religion and Violence* (pp. 597–619). Oxford, UK: Oxford University Press.

Whitehouse, H., François, P., Savage, P. E., et al. (2019). “Complex Societies Precede



Moralizing Gods Throughout World History.” *Nature*, 568(7751), 226–229.

Whitehouse, H., François, P., Savage, P. E., *et al.* (2021). “Big Gods Did Not Drive the Rise of Big Societies Throughout World History.” Preprint.

———. (2023). “Testing the Big Gods Hypothesis With Global Historical Data: A Review and ‘Retake’.” *Religion, Brain & Behavior*, 13(2), 124–166.

Whitehouse, H., François, P., & Turchin, P. (2015). “The Role of Ritual in the Evolution of Social Complexity: Five Predictions and a Drum Roll.” *Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution*, 6(2).

Whitehouse, H., Jong, J., Buhrmester, M. D., Gómez, Á., Bastian, B., Kavanagh, C. M., *et al.* (2017). “The Evolution of Extreme Cooperation via Shared Dysphoric Experiences.” *Scientific Reports*, 7, 44292.

Whitehouse, H., Kahn, K., Hochberg, M. E., & Bryson, J. J. (2012). “The Role for Simulations in Theory Construction for the Social Sciences: Case Studies Concerning Divergent Modes of Religiosity.” *Religion, Brain & Behavior*, 2(3), 182–201.

Whitson, J., & Galinsky, A. (2008). “Lacking Control Increases Illusory Pattern Perception.” *Science*, 322, 115– 117.

Wigger, J. B., Paxson, K., & Ryan, L. (2013). “What Do Invisible Friends Know? Imaginary Companions, God, and Theory of Mind.” *International Journal for the Psychology of Religion*, 23, 2–14.

Wildman, W. J. (2018). *In Our Own Image: Anthropomorphism, Apophaticism, and Ultimacy*. Oxford: Oxford University Press.

Willard, A. K., & Norenzayan, A. (2013). “Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Life’s Purpose.” *Cognition*, 129, 379–91.

Willard, A. K., Henrich, J., & Norenzayan, A. (2016). “Memory and Belief in the Transmission of Counterintuitive Content.” *Human Nature*, 27(3), 221–243.

Wilson, D. S. (2002). *Darwin’s Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Wiltermuth, S. S., & Heath, C. (2009). “Synchrony and Cooperation.” *Psychological Science*, 20, 1–5.

Woodward, A. L., & Guajardo, J. J. (2002). “Infants’ Understanding of the Point Gesture as an Object-Directed Action.” *Cognitive Development*, 17, 1061–1084.

Woolever, C., Bruce, D., Wulff, K., & Smith-Williams, I. (2006). “The Gender Ratio in the Pews: Consequences for Congregational Vitality.” *Beliefs and Values*, 27, 25–38.

Xygalatas, D. (2013). “Effects of Religious Setting on Cooperative Behavior: A Case Study From Mauritius.” *Religion Brain and Behavior*, 3(2), 91–102.



———. (2022). “Extreme Rituals.” In J. L. Barrett (Eds.), *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* (pp. 237–253). New York, NY: Oxford University Press.

Xygalatas, D., & Lang, M. (2016). “Prosociality and Religion.” In N. K. Clements (Eds.), *Religion: Mental Religion* (pp. 119–133). Farmington Hills, Mich: Macmillan Reference USA.

Xygalatas, D., Maño, P., Bahna, V., Kundtová Klocová, E., Kundt, R., Lang, M., & Shaver, J. H. (2021). “Social Inequality and Signaling in a Costly Ritual.” *Evolution and Human Behavior*, 42(6), 524–533.

Xygalatas, D., Kotherová, S., Maño, P., Kundt, R., Cigán, J., Klocová, E. K., & Lang, M. (2018). “Big Gods in Small Places: The Random Allocation Game in Mauritius.” *Religion, Brain & Behavior*, 8(2), 243–261.

Yang, F., Wu, Q., & Li, S. (2014). “Learning-Induced Uncertainty Reduction in Perceptual Decisions is Task-Dependent.” *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 1–10.

Ylikoski, P. (2017). “Social Mechanisms.” In S. Glennan & P. Illari (Eds.), *The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy* (pp. 401–412). Abingdon, UK: Routledge.

Zuckerman, P. (2008). *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*. New York University Press.

Apêndice I

A bibliografia acima inclui todas as referências aqui apresentadas.

Explicando a religião?

A CSR se compromete com abordagens explicativas, em vez de interpretativas, para o estudo dos CCCs considerados 'religiosos'. Alguns estudiosos da CSR, como Robert McCauley, Thomas Lawson e Claire White, propõem uma visão complementar de interpretação e explicação que interage de forma frutífera para ampliar o conhecimento, levando ao 'pluralismo explicativo' (Lawson & McCauley, 1990; McCauley, 2017: 20; White, 2021: 13); McCauley também sustenta que as explicações cognitivas são sempre parciais e não fornecem uma 'teoria da religião' abrangente (Lawson e McCauley, 1990: 2; Visala, 2022: 30–1). Dessa perspectiva complementar, os estudiosos utilizam o reducionismo explicativo para descrever e analisar os fenômenos complexos considerados 'religiosos', decompondo-os em níveis mais simples ou fundamentais: cultura > psicologia > biologia > química > física. Essa abordagem



não exclui outros níveis de análise, mas, ao contrário, atribui-lhes um papel complementar (McCauley, 2017: 19; White, 2021: 13; Visala, 2022: 30–4).

Outros estudiosos, como o antropólogo Pascal Boyer, argumentam que a CSR pode e irá explicar muitas características centrais da 'religião'. Fará isso de forma melhor e mais científica, incluindo a explicação de seu surgimento, abrangência, persistência e por que as pessoas a consideram plausível (Boyer, 2001: 48–9) — livrando-se do jugo da singularidade do religioso e substituindo-o pelo tipo de explicações causais que as ciências naturais endossam. Essa postura anti-hermenêutica 'naturaliza' a cultura e a religião ao assumir que os 'significados' são consequência e manifestação de fenômenos físicos (Boyer, 1993: 8; cf. Pyysiäinen, 2004). É importante notar que focar-se exclusivamente nos processos cognitivos é uma limitação. Essa abordagem desconsidera a influência dos contextos socioculturais nesses processos intimamente interligados. Portanto, é necessário estudar os processos cognitivos e os contextos socioculturais em conjunto. Embora Boyer reconheça essa importância, ele se limita ao estudo dos processos cognitivos (Boyer, 2001: 27–8; Geertz, 2008: 361).

A visão complementar de interpretação-explicação parece ser a abordagem mais promissora. No entanto, ambas as abordagens produzem hipóteses testáveis, fortalecendo a CSR ao testar e avaliar teorias e hipóteses com base em evidências empíricas (Pyysiäinen, 2004: 28–38; Boyer, 2001: 118). Alguns estudiosos da CSR utilizam essa possibilidade de testes empíricos em laboratório e na vida real para criticar os métodos interpretativos (Boyer, 1993; Visala, 2022: 37–8). No entanto, explicações causais científicas no estudo da 'religião' são sequer possíveis? Clifford Geertz não argumentou a impossibilidade de explicações semelhantes a leis no estudo da 'cultura' e da 'religião' (1973: 5)?

Mentes e ambientes humanos

Os estudiosos da CSR contestam as abordagens sociológicas padrão e a ideia de que os fenômenos religiosos, culturais e sociais habitam um mundo próprio, como as 'teias de significado' de Geertz, para as quais as intenções e as razões não exibem regularidades semelhantes a leis (Geertz, 1973: 5) ou os 'fatos sociais' de Durkheim, considerados quase tão estáveis quanto os fatos naturais e existentes de forma relativamente independente das mentes individuais (Durkheim, 2014[1895]: 2–20;



Kincaid, 1996. Segundo estudiosos da CSR, eles ignoram a extensão em que as mentes humanas moldam o mundo social — tratando os sistemas sociais, simbólicos e de crenças como totalidades abstratas que transcendem as causas biológicas e psicológicas, existindo, portanto, fora das mentes humanas e dos ambientes situados (Cosmides & Tooby, 1992: 24–30; Carls, 2022: 222–46).

Boyer e Scott Atran argumentam que todos os fatos sociais nada mais são do que um acúmulo de processos cognitivos e que podem ser explicados como tal (Boyer, 1993; Atran, 2002: 10). Por outro lado, McCauley argumenta que padrões em mecanismos cognitivos podem explicar a prevalência de alguns aspectos de práticas e ideias compartilhadas (McCauley, 2011; 2017: 1–24). No entanto, esses autores compartilham a rejeição da ideia de que os "fatos sociais e culturais" estejam dissociados dos processos cognitivos e psicológicos. Essa rejeição significa que cultura e religião não possuem uma realidade independente, mas são uma coleção de ideias, práticas e artefatos compartilhados e amplamente disseminados nas mentes humanas e em seus ambientes específicos (Boyer, 1993: 7). Este ponto de vista teórico significa que as teorias e mecanismos da CSR explicam a natureza e a abrangência dessas coleções invocando causas materiais (cérebros, ambiente e outros; ver Visala, 2022: 33). No entanto, mesmo sem considerar a cultura e a religião como um nível independente da realidade, explicações semelhantes a leis são possíveis?

Modelo de lei de cobertura

Tradicionalmente, os filósofos da ciência propunham que a ciência explicasse seus objetivos invocando leis gerais. Os cientistas explicam eventos distintos subsumindo-os sob uma lei ou padrão geral. Essa abordagem é chamada de "modelo de lei de cobertura" ou "teoria dedutivo-nomológica" e se aplica principalmente à física. No entanto, esse modelo caiu em desuso no final do século XX (Glennan, 2006: 275–87; Fetzer, 2022; Visala, 2022: 38). Essa mudança é crucial para a CSR porque reconhece que os cientistas raramente explicam seus objetos por meio de leis gerais, especialmente nas ciências da vida e do comportamento. Em vez disso, eles invocam mecanismos e estruturas, produzindo assim modelos causais. Por exemplo, a psicologia não visa abranger explicações baseadas em leis (Cummins, 2000: 117–44). Em psicologia, explicações semelhantes a leis são mais o alvo do que o fator explicativo.



Esses alvos são padrões, tendências ou disposições frequentemente rotulados como efeitos. Quando os psicólogos identificam efeitos, eles exploram explicações em atividades estáveis de mecanismos cognitivos e neurais subjacentes. Nesse sentido, para os psicólogos, as leis apenas descrevem o que eles precisam explicar. Nessa linha, CSR tenta explicar tendências e padrões em nível de grupo (ou seja, 'leis') invocando o funcionamento de mecanismos em nível individual e interindividual. O alvo dessas explicações é o conjunto de crenças comuns generalizadas consideradas 'religiosas' em diversas culturas humanas (McCauley, 2000: 61–85; Boyer, 2001; Barret, 2004; White, 2021: 1–102; Visala, 2022: 38). Consequentemente, uma nova abordagem se faz necessária.

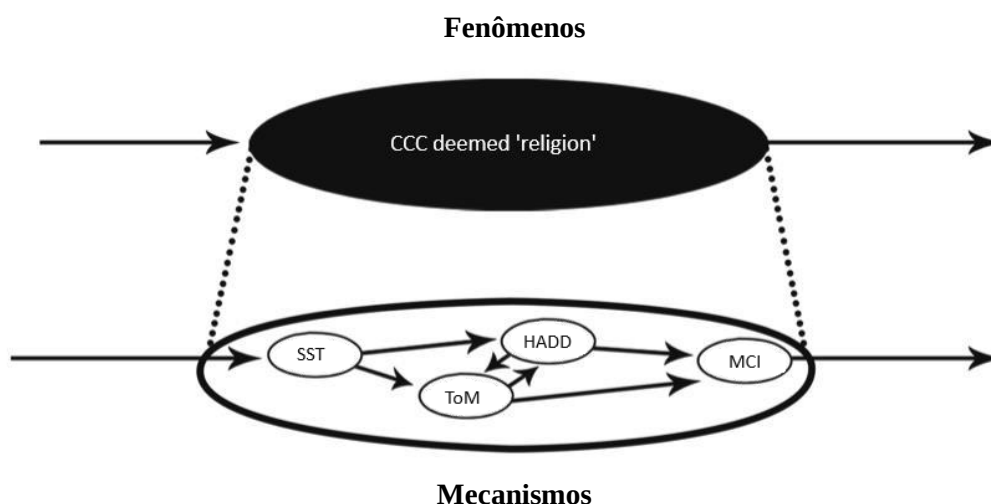
Filosofia mecânica da ciência

O que explica a natureza generalizada desses CCCs considerados 'religiosos' são os mecanismos cognitivos pan-humanos que sustentam toda a transmissão de informações culturais. Devido às suas operações relativamente invariáveis em diferentes culturas, eles direcionam as informações culturais e religiosas para certas formas, o que impulsiona o processo de seleção da 'evolução cultural'. Esses mecanismos cognitivos são identificados em três etapas: [1] descrever os fenômenos que os atores sociais consideram 'religiosos', [2] encontrar as partes do mecanismo e descrever o que essas partes fazem, [3] descobrir e descrever a organização das partes pela qual elas produzem os fenômenos (Illari e Williamson, 2011; Illari & Russo, 2014: 122–4; Aspren & Taves, 2018: 12–7).

A filosofia mecânica da ciência (doravante MPS) promete uma nova abordagem entre o modelo obsoleto da lei de cobertura e o reducionismo do naturalismo rígido (Woodward, 2003; Craver, 2007; Craver e Darden, 2013; Glennan, 2017; Craver & Tabery, 2023). Isso ocorre ao mudar o foco de leis e teorias para modelos e mecanismos, que refletem melhor as práticas cotidianas das ciências naturais e sociais. Vários estudiosos já adotaram e aplicaram o MPS à CSR (Pyysiäinen, 2009a: 15–29; 2009b; Visala, 2011; 2018: 51–70; Aspren & Taves, 2018: 133–57). A ideia por trás do MPS alinha-se com a visão de Cummins sobre a explicação psicológica, mas desta vez, aplica-se a todas as ciências (2000: 117–44). Isso significa que os estudiosos não submetem eventos particulares a uma lei geral, mas explicam as simetrias nas ações de

conjuntos complexos (por exemplo, sistemas cognitivos) usando as operações de mecanismos (Bechtel & Wright, 2007: 31–79).

Figura 3: Representação visual de um mecanismo (cf. Craver & Tabery, 2023), O autor deste artigo modificou a imagem: agora ela mostra vários mecanismos cognitivos (Teoria da Seleção Sexual, Teoria da Mente, Dispositivo Hiperativo de Detecção de Agência e Minimamente Contrainstintivos) que explicam o CCC considerado 'religião'.



Quais são os benefícios de usar a MPS na CSR? Ela permite que a CSR recorra a níveis subjacentes de explicação e mantenha uma metodologia científico-naturalista sem se alinhar ao naturalismo rígido e ao reducionismo. Ou seja, sem depender de pressupostos rigorosos “sobre a fisicalidade dos mecanismos cognitivos ou a vagueza dos fenômenos sociais e culturais” (Visala, 2022: 43). Em certa medida, essa abordagem dilui as reivindicações de uma abordagem genuinamente naturalista-científica oposta às humanidades. A noção de “mecanismo” torna isso possível porque não se trata apenas de micromecanismos cerebrais (por exemplo, detecção de agência), mas sim de um continuum com mecanismos socioculturais (isto é, verticalmente como níveis aninhados de mecanismos e horizontalmente em termos de cadeias causais, por exemplo, entrelaçamento com mecanismos coletivos, Ylikoski, 2017: 401–12). Ao utilizar esse entrelaçamento, a pesquisa interdisciplinar pode identificar vários mecanismos fundamentais.

A MPS também pode superar a dicotomia entre explicação e interpretação, pois defensores e oponentes da pesquisa interpretativa consideram que as explicações causais envolvem leis ou tendências semelhantes a leis. Os estudiosos da CSR, e os estudiosos



da religião em geral, podem frustrar o conflito entre sistemas físicos e sensibilidade ao contexto em relação aos estados mentais, rejeitando essa suposição explicativa subjacente baseada em leis (ou tendências semelhantes a leis) e adotando a MPS (cf. Hedstrom, 2005; Russo, 2009; Hedström e Ylikoski, 2010: 49–67) Por exemplo, Egil Asprem e Ann Taves (2018: 133–57) defendem a incorporação de interpretações em um programa mecanicista. O conteúdo mental de um indivíduo poderia fazer parte do mecanismo que produz ações. Essas ações podem ter explicações mecanicistas sem serem reduzidas a respostas robóticas ou tendências humanas universais. Esse programa tornaria a interpretação um caso específico de explicação mecanicista, como visto na primeira etapa no início desta seção, resolvendo vários desafios no estudo acadêmico da religião (cf. Visala, 2022: 44).

No entanto, essa nova abordagem ainda está em fase inicial de desenvolvimento e requer maior elaboração teórica e prática. As implicações e limitações dessa estrutura ainda não foram totalmente compreendidas, o que implica que avanços futuros podem alterar a forma como os pesquisadores de CSR a utilizam. O estabelecimento filosófico de compromissos fundamentais e o que significa conduzir pesquisa científica fora da estrutura mecânica ainda estão pendentes (cf. Craver & Tabery, 2023).

Abordagem gradual e por blocos de construção

Dada a diversidade de CCCs considerados 'religiosos', conforme demonstrado na introdução, os estudiosos não podem explicá-los usando um único princípio ou 'solução mágica' (Boyer, 2001) Portanto, fica claro que não pode haver uma única teoria da religião, e cada CCC pode ter explicações e mecanismos diferentes (Boyer, 2001: 298) Acadêmicos da CSR endossam amplamente essa 'abordagem gradual' para o estudo da 'religião' (Barrett, 2011: 231; 2017: 282–84; Asprem & Taves, 2018: 133–57). Essa abordagem leva a uma aplicação mais ampla de métodos e teorias e promove a pesquisa interdisciplinar. Firmemente conectada a essa abordagem gradual está a 'abordagem por blocos de construção' (doravante BBA) desenvolvida por Ann Taves (2011:161–65; Asprem & Taves, 2018: 133–57). Essa abordagem se baseia no conceito de "especialidade" e nos processos de singularização, o que oferece um caminho mais promissor para a CSR. Ela identifica um amplo domínio conceitual no qual as CCCs consideradas "especiais" e "religiosas" desempenham um papel necessário, mas não



definitivo (Metcalf, 2023: 189). Taves argumenta que coisas que chamam a atenção das pessoas como especiais estão entre os 'blocos de construção' básicos do que possivelmente pode ser considerado 'religião'. Ela amplia essa ideia argumentando que esses 'blocos de construção' podem ser reunidos de várias maneiras para criar formações socioculturais mais complexas, que algumas pessoas identificam como 'religião', 'espiritualidade' ou 'caminhos' (Taves, 2011: 161–65). Uma maior validação, historicização e refinamento intercultural da BBA podem desenvolvê-la em uma estrutura genérica para pesquisar CCCs consideradas 'especiais'.

A BBA parte do pressuposto de que a inserção dos CCCs nas formações sociais, que determina seus significados, torna impossível explicá-los em termos científicos. O estudo dos significados e usos dos CCCs se concentra em abordagens discursivas e construcionistas. A BBA visa fazer a "engenharia reversa" dos CCCs considerados "especiais", rastreando suas causas cognitivas, psicológicas ou biológicas (ou seja, redução explicativa). Isto é, reescrevê-los em termos comportamentais, singularizá-los em seus componentes básicos e, em seguida, identificar os mecanismos cognitivos, psicológicos ou biológicos que os produzem. Esses são os comportamentos humanos observáveis que produzem e sustentam os CCCs. Os pesquisadores também devem fazer a "engenharia projetiva" desses CCCs e considerar seu impacto, por exemplo, na mídia e na materialidade (ver Aspren & Taves, 2018: 133–57; Larsson *et al.*, 2020).

Estudar os significados e usos dos CCCs através da perspectiva da pesquisa discursiva e os mecanismos subjacentes através da CSR permite a convergência da teoria crítica e da ciência cognitiva. Os CCCs atributivos, juntamente com o mecanismo subjacente, criam o que Taves chama de "atribuições compostas". A pesquisa discursiva de Taves (1999; 2011) mostra que experiências consideradas religiosas podem se transformar em experiências não consideradas religiosas e vice-versa, mas também que a forma básica da experiência pode mudar ao longo do tempo ('mudança discursiva'). Na pesquisa cognitiva, também não existem limites discretos nos estados de espírito, e as representações linguísticas deles “são sempre aproximadas e dependentes do contexto” (Azari, 2004: 47; Malle, 2005: 24–5; Taves, 2011: 164). Mais pesquisas interdisciplinares, combinando abordagens discursivas e cognitivas para os CCCs considerados 'religião', prometem novas vias de pesquisa e a possibilidade de reduzir limitações e vieses na CSR.



Investigação Crítica

Ainda existem desafios de definição no jovem programa de pesquisa em CSR, e vários estudiosos não utilizam a estratégia definicional para os CCCs considerados 'religiosos' (Martin & Wiebe, 2017; Van Eyghen, 2018: 111– 4). Muitos termos tylorianos, como 'sobre-humanos' e 'agentes sobrenaturais', ou termos como 'agentes não humanos', 'agentes culturalmente postulados' ou 'intuitivos e contraintuitivos', ainda são usados. Os estudiosos da CSR tentam encontrar um meio-termo entre o essencialismo ingênuo e o construcionismo social. Eles buscam uma abordagem que sintetize as limitações da arquitetura cognitiva e as profundas variações interculturais. (cf. Franek, 2014: 3–2 — tentando reviver o antigo ideal fenomenológico de uma ciência transcultural e pan-humana das formas e estruturas religiosas (Pyysiäinen, 2004:205). Embora não definam religião de antemão e rejeitem qualquer abordagem *sui generis*, o uso de definições prescritivas ou a redefinição delas, por exemplo, como 'contraintuitivas', ainda as torna vulneráveis a críticas ideológicas (Exemplo: McCutcheon, 1997; 1998; 2021; 2023; Fitzgerald, 2000; 2007; 2017; Metcalf, 2023). Por exemplo, a distinção entre intuitivo e contraintuitivo ainda apresenta muitas limitações, [1] os estudiosos usam os termos de forma diferente, [2] as categorias ontológicas nem sempre são inatamente distintas na mente das pessoas, [3] existe o problema entre o inato e o aprendido, [4] os estudos apresentam resultados diferentes para o que é intuitivo e o que é contraintuitivo, e mais (cf. Guthrie, 2021:48–68). Esses desafios também afetam a natureza pan-humana dos mecanismos cognitivos. Além disso, o uso de CCCs considerados 'religiosos' por atores sociais ou 'agentes culturalmente postulados' também deve ser criticado. Como McCutcheon aponta, “Há um bom motivo para os químicos beberem água, mas estudarem H₂O (2022: 13–4). Ambos têm condições e requisitos muito diferentes, e muitos estudiosos da religião não se veem transitando entre discursos e papéis. Consequentemente, existe o risco de usar definições universalizadas, não historicizadas e tidas como certas, incluindo seu (mau) uso em várias estruturas de poder.

Para dar continuidade à crítica ideológica, segundo Cohen, Lanman, Whitehouse e McCauley (2008: 112–5), a CSR não é apenas mais uma ideologia “culturalmente construída, etnocêntrica, masculina, heterossexual, de classe média, protestante, colonial, insira o que desejar”. Eles começam argumentando que os “relativistas



epistemológicos radicais” induzem à apatia intelectual e, portanto, a construção teórica nunca decolaria, e os “polemistas do poder” fazem afirmações patentemente absurdas como “todas as teorias que postulam dicotomias devem ser descartadas porque as agendas ideológicas de homens brancos ocidentais e as lutas de poder assimétricas as contaminam (Cohen *et al.*, 2008: 112–5). Eles reconhecem que a ciência é afetada pela política e que suas teorias têm origem em um sistema cultural específico (europeu ocidental-protestante-cristão). No entanto, consideram insuficiente apontar uma semelhança entre esses modelos teóricos e os sistemas culturais de seus criadores. Esses argumentos parecem polêmicos e pouco matizados, criando uma espécie de espantinho para as posições críticas. Deveriam levar essas críticas mais a sério, como Asprem e Taves parecem estar fazendo (Asprem & Taves, 2018: 133–57; cf. Saler, 2010: 338). As reações a essas críticas parecem derivar de diferentes posições filosóficas, um choque entre as estruturas naturalistas críticas (realistas) e as construcionistas sociais (relativistas “radicais”), com Asprem e Taves tentando fundamentar ambas em uma estrutura evolucionista (sem excluir o realismo ou exigir o relativismo radical) (Asprem & Taves, 2018: 133–57).