SACRILEGENS

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



Temática livre

v. 23 n. 2 (2026)

ISSN 2237-6151

Sacrilegens

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

Volume 23, n. 2, jul./dez. 2026

PPCIR

Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião -UFJF

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 23	n. 2	p. 1- 313	jul./dez. 2026

SACRILEGENS
Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF
Volume 23, n. 2, jul./dez. 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. 2 (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 Araújo 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 _____ 6

Dossiê: Temática livre

Capítulo I — Ciência da Religião: fundamentos, identidade e desafios metodológicos

Religião em perspectiva: uma abertura compreensiva a partir de Rubem Alves
Edson Fernando de Almeida, Felipe de Souza Silva e Roberta Vaz de Mello _____ 8

Ética e alteridade na Ciência da Religião: procedimentos do sistema CEP/CONEP e os desafios do trabalho de campo
Rodrigo Nogueira Martins _____ 35

Capítulo II — Religião, subjetividade e modos de habitar o mundo

Reflexos do pluralismo religioso na subjetividade contemporânea: contribuições psicanalíticas para a Ciência da Religião
Ernani Francisco dos Santos Neto _____ 61

Ritual e encasamento: o mundo como habitação segundo Mircea Eliade e Byung-Chul Han
Vinicius Santos Santana _____ 81

Deixar ser: o desapego eckhartino como virtude essencial
Adriana Viccini B. Quinet de Andrade e Samuel Moreira Muniz _____101

Capítulo III — Estética, Música e Questões Religiosas

Desrealização e sublimação: Vattimo e Freud entre estética, religião e interpretação
Lucas Pereira da Silva Freitas e Natassia Stephannie Agostini _____ 125

A relação entre a religião e a ópera *La forza del destino*
Luidy Xavier Nogueira _____149

Teologia em versos: a música secular como novo *locus theologicus*
Felipe Mateus Botura _____ 168

Capítulo IV — Tradições de matriz africana: ser e ancestralidade

Um estudo fenomenológico sobre as religiões de matriz africana: aspectos epistemológicos e cosmogônicos
Marco Antonio Barroso Faria 193

Ara-àiyé: a percepção do ser no Candomblé Ketu em diálogo com a Psicologia Complexa de Jung
Wallace Silva de Sá 215

Capítulo V — Corpo, gênero e religião nos espaços sociais

Tatuagem: corpo, sacralidade e identidade na tradição Judaico-Cristã contemporânea
Jean-Luc Fobe 238

Das margens ao centro: Choi Ja-shil, protagonismo feminino e invisibilidade histórica na gênese das igrejas em células
Fabiano Pires Silva 262

Estação Carandiru: um recorte da paisagem religiosa
Orlando Caldeira de Farias Junior 286

Capítulo VI — Resenha

Uma base sólida com silêncios necessários? A identidade da Ciência da Religião, de Frank Usarski
Átila Augusto dos Santos 305

EDITORIAL

Apresentamos a Edição Especial de Temática Livre da revista Sacrilegens, um convite a percorrer diferentes expressões do religioso e suas relações com a experiência humana. Organizada em seis capítulos, a edição reúne reflexões sobre os fundamentos da Ciência da Religião, a subjetividade, a arte, as tradições de matriz africana e as relações entre corpo, gênero e sociedade.

O primeiro capítulo, dedicado aos fundamentos e desafios metodológicos da área, abre esse percurso com "Religião em perspectiva", que encontra em Rubem Alves caminhos para compreender o religioso por meio do corpo, do desejo e da linguagem. Em "Ética e Alteridade na Ciência da Religião", a atenção se volta à pesquisa de campo e aos desafios de articular os procedimentos do Sistema CEP/CONEP ao respeito às comunidades e aos seus saberes.

No segundo capítulo, a religião é interrogada como experiência que participa da constituição dos sujeitos e de seus modos de habitar o mundo. "Reflexos do pluralismo religioso na subjetividade contemporânea" explora, pela psicanálise, as angústias e possibilidades abertas pela diversidade de escolhas religiosas. "Ritual e encasamento" aproxima Mircea Eliade e Byung-Chul Han para pensar como os rituais conferem sentido e continuidade à existência. Já "Deixar Ser" apresenta o desapego em Mestre Eckhart como caminho de libertação interior e transformação da relação com a vida e a morte.

O terceiro capítulo acompanha as relações entre estética, música e religião. "Desrealização e Sublimação" coloca Vattimo e Freud em diálogo para investigar as dimensões simbólicas e interpretativas da experiência religiosa. "A relação entre a religião e a ópera La forza del destino" encontra na obra de Verdi, à luz de Paul Tillich, questões religiosas que ultrapassam os espaços eclesiais. "Teologia em versos", por sua vez, propõe escutar a música secular como lugar de reflexão teológica, atento às buscas, dores e esperanças humanas.

As tradições de matriz africana orientam o quarto capítulo, dedicado ao ser e à ancestralidade. "Um estudo fenomenológico sobre as religiões de matriz africana" examina as possibilidades e os limites da fenomenologia diante das cosmologias africanas, valorizando suas próprias referências de conhecimento. Em "Ara-àiyé", o

diálogo entre o Candomblé Ketu e a Psicologia Complexa de Jung ilumina uma compreensão do ser que integra corpo, espiritualidade, ancestralidade e coletividade.

No quinto capítulo, corpo, gênero e espaços sociais revelam outras formas de presença do religioso. “Tatuagem” investiga as tensões entre marcação corporal, identidade e sacralidade na tradição judaico-cristã. “Das margens ao centro” recupera o protagonismo de Choi Ja-shil na formação das igrejas em células e questiona os mecanismos de invisibilização da liderança feminina. “Estação Carandiru” percorre a narrativa de Drauzio Varella para reconhecer os símbolos, as sonoridades e as paisagens religiosas do cárcere.

Encerra a edição o capítulo de resenhas, com “Uma base sólida com silêncios necessários?”, leitura crítica de A identidade da ciência da religião, de Frank Usarski. Ao reconhecer a contribuição da obra para a autonomia disciplinar, a resenha provoca o debate sobre suas lacunas diante das questões raciais, de gênero e da crítica pós-colonial.

Como editores-chefes, convidamos o leitor a acompanhar esse percurso e a deixar-se interpelar pelas perguntas que o atravessam. Que o encontro com estes textos amplie o diálogo e desperte novas maneiras de investigar e compreender o religioso.

Aproveitem a Leitura

Samuel Muniz
Daniela Sabará

Editores-chefes

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

Religião em perspectiva: uma abertura compreensiva a partir de Rubem Alves

Religion in perspective: a comprehensive openness from Rubem Alves

Edson Fernando de Almeida[1]
Felipe de Souza Silva[2]
Roberta Vaz de Mello[3]

Resumo: Diante da sempre renovada indagação sobre o que seja a religião, este escrito objetiva oferecer uma imagem deste conceito, pensando o religioso como objeto de dignidade própria, realidade da qual não se está alheado. Para tanto, o caleidoscópio discursivo de Rubem Alves é mobilizado, provocando o aparecimento perspectivado do objeto religioso em seu retrato multidimensional, sem o ocultamento de eventuais ambiguidades. Sem pretensão de ser exaustiva, trata-se de uma lida interessada das texturas do referido autor, em que componentes analíticos se articulam com o poético no curso do método antropofágico, dentro de um exercício criativo de produção de ciência, no qual se desenha uma abertura, nem estigmatizada, nem redutora, mas compreensiva da religião. O texto está estruturado em quatro partes, com a apresentação progressiva de algumas possíveis concepções de religião em Rubem Alves. Nesse passo, a religião é primeiramente dimensionada enquanto presença de uma ausência. Em seguida, desdobrada em sua genética como linguagem de caráter expressivo-desiderativo. Compondo uma terceira face, a religião aparece em sua dinâmica experiencial, sob o enfoque das metamorfoses corporais. Por último, solicita-se, pela mística do encanto, acesso a uma espécie de zona de intersecção entre as outras dimensões da religião. Desse modo, espera-se desvelar o sentido de um possível caminho compreensivo da multidimensionalidade do religioso pelo perspectivismo inclusivo de Rubem Alves.
Palavras-chave: Rubem Alves; Religião. Corpo; Linguagem; Ausência.

Abstract: In light of the ever-renewed inquiry into what religion is, this writing aims to offer an image of this concept by understanding of the religious as an object with its own

[1] Possui graduação em Teologia - Seminário Presbiteriano do Sul (1985), graduação em Psicologia - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1993), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1998) e doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2002), pós-doutorado em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora -PPCIR-UFJF (2015). É professor Adjunto do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Preside a Sociedade Internacional Rubem Alves (SIRA). E-mail: edsonfernandodealmeida@ufjf.br.

[2] Possui graduação em Direito – Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2004), graduação em Filosofia – Universidade do Sul de Santa Catarina (2020) e é mestrando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora -PPCIR-UFJF. E-mail: felipesouza.silva@estudante.ufjf,br.

[3] Possui graduação em Direito - Instituto Metodista Bennett (2002), pós-graduação Lato Sensu em Direito Público e Tributário - Universidade Cândido Mendes-UCAM/RJ (2005), em Direito Processual Civil – Universidade Cândido Mendes-UCAM/RJ (2005) e em Sociologia - Universidade Cândido Mendes-UCAM /RJ (2020). É mestranda em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora -PPCIR-UFJF. E-mail: roberta.vaz@estudante.ufjf.br.

dignity, a reality from which one is not alienated. To this end, the discursive kaleidoscope Rubem Alves is mobilized, provoking the perspectival emergence of the religious object in its multidimensional portrait, without concealing possible ambiguities. Without intending to be exhaustive, this is an interested engagement with the textures of the aforementioned author, in which analytical components are articulated with the poetic in the course of the anthropophagic method, within a creative exercise in the production of science, in which an opening to religion is outlined that is neither stigmatized nor reductive, but rather comprehensive. The text is structured in four parts, with the progressive presentation of some possible conceptions of religion in Rubem Alves. In this movement, religion is first understood as the presence of an absence. It is then unfolded in its genesis as a language of an expressive-desiderative character. Composing a third facet, religion appears in its experiential dynamics, through the lens of bodily metamorphoses. Finally, through the mysticism of enchantment, access is sought to a kind of zone of intersection among the other dimensions of religion. In this way, the text seeks to reveal the meaning of a possible path toward understanding the multidimensionality of the religious through the inclusive perspectivism of Rubem Alves.
Keywords: Rubem Alves; Religion; Body; Language; Absence.

Introdução

"O que torna a religião mais enigmática ainda é o fato de que, apesar de não entender as suas origens – ou precisamente pelo fato de não entendê-las – o homem não consegue se desvencilhar de seu fascínio" (Alves, 2021, p. 29).

Nosso percurso girará em torno da questão sobre o que seja religião. Mesmo as pessoas que nunca tenham se perguntado tão diretamente, todos e todas operamos com alguma noção do religioso. Não se trata de um conceito-fantasma inquilino do puro intelecto, mas de uma ideia encarnada e um tanto confusa, muitas vezes contraditória, formada a partir dos fragmentos que se colaram a nós ao longo de nossa biografia em articulação com a história. Dada a condição hermenêutica incontornável que nos constitui, essa noção modula nossas pré-compreensões e atravessa nossas experiências, ainda que de maneira um tanto insuspeita. De tal modo que, assim como todo conhecimento é sempre já uma forma de reconhecimento, não é preciso armar preliminarmente uma arapuca analítica para que se possa testemunhar as imagens que emergem a nós quando interpelados pela religião.

Uma vez que os apelos do religioso ressoam desde dentro da constituição experiencial de sentido do ser no mundo e com o mundo, o voltar-nos sobre a religião implica em perceber-nos afetados pelas ressonâncias e dissonâncias dessa voz. Com efeito, ciência e autoconhecimento, apesar dos riscos envolvidos e que devem ser assumidos em uma leitura existencialmente comprometida, se implicam mutualmente,

uma vez que “a religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que gostaríamos de admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos” (Alves, 2014a, p. 14).

Embora estejamos acostumados a pensar a palavra como reflexo da coisa, a linguagem também nos abre um campo de visão para acessarmos a realidade de um determinado modo (Pieper, 2019, p. 29-30). Nossa opção pelo singular “religião” denota justamente essa direção, pela qual se tenta, em vez de refletir, iluminar, pelo canhão de uma certa perspectiva discursiva, os traços que poderiam ser tomados como distintivos, o que não quer dizer essenciais, daquilo que chamamos de religião. Às sabendas, o estudo das religiões pressupõe uma noção de religião, a qual não poderia, de modo logicamente consequente, derivar das religiões concretas. Afinal, como poderíamos encontrar as tradições religiosas (judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduísmo, budismo, taoísmo, religiões de matriz africana etc.), enquanto “religiosas”, sem trabalhar de antemão com uma noção de religião?

Tudo isso nos conduz à relativização do estatuto de validade gnosiológica de plataformas epistemológicas objetivistas que, em homenagem ao ideal de indiferença do(a) pesquisador(a), propugna pela exterioridade do sujeito cientista em relação ao objeto religião, devendo se manter em posição exógena, traduzida metodologicamente em termos de observação neutra e descrição dos determinantes da vida religiosa. Na contramão da hipertrofia analítica cientificista, o conhecimento que aqui se figura não se perfila com os critérios de ajustamento do pensamento à coisa, cujo paralelo no campo interpretativo é a intencionalidade meramente declaratória do já dito. É em outro registro que o conhecimento aqui desenvolvido se legitima ao crivo da comunidade dos corpos interpretantes. Falaremos sobre essas e outras implicações do método antropofágico mais adiante.

Conquanto nos leve a um breve desvio, importa-nos perguntar se a questão que nos move guarda pertinência ainda hoje ou se estaria deslocada, afinal, tem se tornado lugar comum pessoas dizerem não ter religião, mas talvez espiritualidade ou algo que o valha. Como indicou o último censo (dados parciais de 2022), apesar do quantitativo

expressivo de católicos e evangélicos, cresce no Brasil o número dos sem-religião[4] e na Europa o esvaziamento dos locais institucionais de culto é fato notório, o que tem ensejado novos problemas e hipóteses de pesquisa[5]. Segundo nos parece, o que está em jogo se trata menos de uma simples autorrecusa da categoria religião e adesão a seus regimes institucionais de validação e pertença, que a terceirização ideológica do religioso ("eu não, quem tem religião é o outro"). Seja em uma ou outra hipótese, não podemos olvidar o caminho que tornou culturalmente possível os questionamentos, críticas e objeções ao religioso no Ocidente.

Em sede de questionamento, nossa própria pergunta orientadora, que dispõe a religião em relação ao sujeito de conhecimento, não teria lugar fora do eixo de suas condições históricas de possibilidade. Com efeito, se indagamos sobre a religião, o fazemos desde uma situação em que a religião teria se despregado do fundo blindado e articulador da vida comunitária, para se tornar, no transcurso racionalizador de diferenciação e autonomização das esferas sociais (política, economia, direito, arte, erótica etc.), uma esfera ao lado de outras (que passam a se organizar e legitimar, cada qual, pela lógica interna de princípios próprios). Foi ao longo desse processo modernizador que a religião acabou por se tonar objeto de disciplinas e áreas empenhadas em conhecê-la a partir de sua especificidade (Pieper, 2019, p. 12-15), como é o caso da Ciência da Religião, espaço institucional dentro do qual ora exercemos nossos esforços de pesquisa.

Foi também no bojo da modernidade que a religião se tornou alvo de críticas e objeções. Embora não fosse necessário explicitar, estamos falando das guerras entre católicos e protestantes, do avanço unidimensional da racionalidade científica, da crítica antropológica, filosófica, econômica e psicológica empreendida pelos mestres da suspeita (Feuerbach, Nietzsche, Marx e Freud, respectivamente), da religião entendida como categoria moderna espelhada do cristianismo em um contexto de secularização, da crítica

[4] Conforme informou a Agência IBGE Notícias "O Censo 2022 mostrou que a população que se declara sem religião continua aumentando, passando de 7,9% em 2010, para 9,3% em 2022, chegando a 16,4 milhões neste último Censo" (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 10/06/2026.

[5] Estaria a religião se transformando, assumindo roupagens menos a caráter e mais flutuantes, em cores, cortes, bricolagens e sincretismos diferentes daquilo a que se estava habituado? Em sentido afirmativo -, desafiando, portanto, os termômetros institucionais como os mais adequados medidores da temperatura do fenômeno religioso -, responde, por exemplo, a socióloga da religião Danièle Hervieu-Léger, em O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento.

da colonialidade/decolonialidade, da mercantilização da fé, do conluio mais recente entre o poder político e os fundamentalismos, ensejando a formação de um tipo de nacionalismo religioso contemporâneo etc.

Tendo esse quadro em vista, enganou-se, entretanto, quem por antecipação anunciou algum tipo de arrefecimento do religioso como efeito, ainda que por caminhos sinuosos e ação diferida no tempo, do mundo moderno. Diante das ambiguidades inerentes a um contexto herdeiro das contradições entre promessas e desilusões, parece-nos acertada a sugestão, independentemente da tomada de posição a respeito de um eventual retorno ou explosão do sagrado na pós-modernidade, de que os deuses não morreram, apenas "ganharam novos nomes e novos rótulos, e os seus sacerdotes e profetas novas roupas, novos lugares e novos empregos" (Alves, 2014a, p. 13).

Entendemos, ao encontro da pertinência da questão, que para bem nos compreendermos, assim como as complexidades de nosso tempo, precisamos de uma noção de religião que respeite adequadamente a estatura e o peso desse objeto enigmático. É nesse sentido que uma abertura compreensiva deve constituir uma parte importante desta empreitada, sobretudo se se pensa uma ciência que tenha como um de seus horizontes, no dizer de Rubem Alves e em referência a Brecht "aliviar a miséria da condição humana" (Alves, 2009, p. 97).

Nesse mister, dentre outros referenciais teóricos possíveis para nos aproximarmos da questão, optamos em iluminar o religioso a partir de alguns escritos de Rubem Alves. Falamos em iluminar pois não se trata de destilar reflexamente o conceito correto/verdadeiro do que seria a religião *per se* (paradigma antropológico racionalista, epistemológico objetivista e linguístico correspondentista), mas de projetarmos nosso olhar a partir das lentes multicoloridas de Alves. Em uma leitura não estritamente analítica, de cima para baixo, mas sobremodo fruitiva, que se deixa corporalmente afetar desde dentro (Almeida, Cabral, 2023, p. 5-6), oferecemos nossa interpretação dos escritos não sistemáticos[6] de Rubem Alves como uma elaboração provisória de conhecimento nos estudos de religião. Vejamos agora o que mais está posto e pressuposto no método alvesiano antropofágico.

[6] "Um sistema, seja ele filosófico ou teológico, é geralmente uma totalidade referencial de conceitos, que visa dar conta da racionalidade de uma diversidade de fenômenos particulares, tal como eles são em si mesmos (Almeida; Cabral, 2025, p. 31).

Tudo quanto Rubem Alves escreve nasce de seu próprio corpo-imaginação-desejo-linguagem encarnado na história. Esse é o elemento vital da apropriação criativa com o qual, por exemplo, se apossa de Agostinho, ressignificando o Sumo Bem em que o filósofo de Hipona encontra repouso para o coração inquieto; endossa o paradoxo do finito-infinito humano de Kierkegaard, mas sem levar adiante uma separação irredutível entre os reinos da subjetividade e objetividade; se serve de Feuerbach para estabelecer uma relação de projeção entre o humano e o divino, desbastando, entretanto, os essencialismos dessa construção; encontra em Marx a escuta para ouvir na religião o sussurro dos corpos oprimidos, mas sem reduzi-la à superestrutura gerada nas e pelas relações de opressão; se enriquece com Freud para buscar traumas ocultos, desejos reprimidos, mas critica a noção de neurose, diante da compreensão da intransitividade do desejo que constitui o ser humano, enquanto humano.

Sendo sua escrita uma expressão de si mesmo em relação ao mundo, Rubem Alves pode confessar em uma de suas obras: "Este livro é uma meditação rude sobre o meu próprio corpo: o seu espaço, o seu tempo, seus valores, suas esperanças, suas lutas" (Alves, 2020d, p. 34). Portanto, embora possam ser objeto de ciência, os escritos de Rubem Alves não devem ser lidos com vistas a serem apenas dominados pela cabeça, pois não nasceram como um estrito meio de transmissão de conceitos de intelecto para intelecto. Por estranho que possa parecer aos métodos assépticos da ciência moderna, Alves sempre desejou que sua palavra brotasse de sua carne e possuísse o leitor, fazendo amor com seu corpo, engravidando-o para novas possibilidades de significar, de imaginar, de desejar, de olhar, de sentir, de gozar o mundo, como também protestar contra as máquinas de produção de mundos opressivos, como parece ser um certo viés de conhecimento que Rubem Alves chama de realismo.

Assim, mesmo aqueles livros não-poéticos[7] – e que Alves chama de chatos, dada a forma acadêmica com que foram escritos[8] -, podem ser interpretados, comidos, ingeridos, não a fim de serem simplesmente assimilados pelo leitor, mas para que venham a provocar alterações em sua corporeidade. É preciso, portanto, deixar-se afetar,

[7] Adotando a periodização tripartite de Antônio Vidal Nunes, seria mais adequado dizer escritos da fase teológica e filosófico-poética de Rubem Alves (Nunes, 2008, p. 32-41).

[8] "Peço desculpas por ter escrito um livro assim tão chato. Eu não queria, porque eu não sou assim" (Alves, 2020d, p. 11). A título de contextualização, esses dizeres de Alves aparecem no prefacio tardio do seu livro Por Uma Teologia da Libertação (livro originado de sua tese de doutoramento, de 1964: *Toward a Theology of Liberation*), escrito 20 anos depois, tendo Alves já abandonado por completo um certo tipo de escrita mais jungida aos rigores do cânone acadêmico.

modificar, pela ingestão de sua palavra antropofágica, na consciência de que "há palavras que moram no corpo, e são boas para serem comidas" (Alves, 2020d, p. 13). A propósito, poética em Rubem Alves nada tem a ver com métrica, com a rima de palavras, mas com a capacidade da carne se fazer verbo no(a) escritor(a) e do verbo se fazer carne no(a) leitor(a), de modo que haja comunhão corporal entre ambos.

Animados por essa leitura que favorece a mediação evocativa do "pensamentafetivo" (Nunes, 2007, p. 55) do mineiro de Boa Esperança, aterrissamos, primeiro, no solo de nós mesmos como um passo necessário à compreensão. Porém, não de forma confinada às idiossincrasias da singularidade, o que nos levaria ao subjetivismo solipsista, mas conectados à nervura de uma leitura corporalmente sintônica, ou seja, pela assunção relacional da solidariedade corporal como medida razoafetiva de constituição das significatividades, desde onde se renova a abertura hermenêutica de uma extroversão não alienada do olhar.

Naquilo que ainda pode mais diretamente nos interessar, agora em termos de um reconhecimento panorâmico da produção bibliográfica de Rubem Alves, vale dizer que seu pensamento nasce teológico (sem nunca o deixar totalmente de ser), para então se concentrar progressiva e interdisciplinarmente na temática da religião, primeiro por um eixo predominantemente crítico e depois por um viés mais marcadamente poético. Nesse passo, Rubem Alves, à exceção de alguns textos escassos de corte mais analítico (Cervantes-Ortiz, 2005, p. 44), inaugura sua produção acadêmica por uma espécie de teologia profética, influenciada por seu professor de Seminário e teólogo estadunidense Richard Shaull, que tem nos movimentos populares e na revolução os sinais dos tempos que permitem ver o agir de Deus na história[9]. Ainda teológico, porquanto preocupado em encontrar uma nova linguagem para uma nova eclesiologia, o pensamento de Alves se abre, desde sua base, para uma teologia libertadora em sentido amplo, abraçando um tipo de antropologia filosófica caracterizada por uma corporeidade historicamente qualificada pela liberdade criadora de futuro[10].

Deslocamento seguinte, Alves se aproximará ainda mais da religião enquanto realidade constitutiva do humano, com o que imprime uma imagem antropológica do

[9] Nesse sentido, sua dissertação de mestrado, de 1963 (*A Theological Interpretation of the Meaning of the Brazil*), trinta anos depois traduzida e publicada no Brasil como Teologia da Libertação em suas Origens: Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil – 1963.
[10] Nesse sentido, sua tese de doutorado, antes referida.

religioso com as cores fortes da imaginação, do desejo, do erótico, do lúdico, é dizer, de tudo aquilo que sobra, que escapa, que tem o condão de resistir e transcender às cristalizações do passado e forças de ajustamento do presente[11]. A essa altura, apropriando-se criativamente de uma vasta gama de autores, Rubem Alves se dedicará mais de perto ao tema da religião em exercícios filosófico-poéticos desde dentro de um horizonte crítico-criativo, não apenas como uma constante antropológica universal[12], mas inclusive analisando a particularidade fenomenológica do mundo linguisticamente constituído daquilo que denominou de Protestantismo da Reta Doutrina[13].

Ainda e sempre às voltas com a religião, mas sem jamais perder aquela verve teológica de abrir caminhos nesta vida para a liberdade humana erótico-criadora[14], Rubem Alves metamorfoseará seu método discursivo, agora pelo meio inversivo de exercícios poético-filosóficos desde dentro de um horizonte criativo-crítico. É como se dissesse: de que adianta trabalhar apenas na desconstrução de gaiolas conceituais, se não se desperta poeticamente na corporeidade de quem lê a insubmissão do desejo de voar? Com esse giro de ênfase, Alves dedicará sua palavra a tocar o(a) leitor(a) na lembrança da Palavra esquecida, do Desejo sem nome, da Saudade do que ainda não nasceu, do Sonho de encontrar um paraíso que seu perdeu, é dizer, de tudo isso que em seu pensamento também atende pelo nome de religião[15].

Quanto mais a razão analítica se esforça para capturar as idas, vindas e reviravoltas de toda essa dança discursiva, mais retrai a abertura de sentido e inibe a plurivocidade das noções e imagens com as quais Rubem Alves vai bordando sua obra. Se compreensão não é apenas entendimento, mas comunhão, vibração, requer algo além de equalizações intelectuais objetivamente ajustadas no distanciamento asséptico de um conhecimento *in vitro*, mas ressonâncias intestinas próprias de uma leitura antropofágica, em que a ingestão de palavras do autor encarna a possibilidade de significados, interpretativamente constituídos, possuírem o(a) pesquisador(a), vitalizando sua corporeidade nos humores alvesianos da criatividade, liberdade e insubmissão. Sem a assunção dos riscos e das potencialidades desse ajuste de *stimumg*, os textos de Rubem

[11] Nesse sentido, seu livro A Gestação do Futuro (*Tomorrow's Child*).
[12] Nesse sentido, O Enigma da Religião; O Suspiro dos Oprimidos, O que é Religião?
[13] Nesse sentido, sua tese de livre docência, Protestantismo e Repressão, de 1979 (que fala mais de um exercício de teologia crítica e/ou estudo fenomenológico da religião?). Ainda como exemplo desse mesmo tipo de orientação, Dogmatismo e Tolerância.
[14] Nesse sentido, Variações Sobre a Vida e a Morte – A teologia e a sua fala.
[15] Nesse sentido, Pai Nosso – Meditações; Lições de Feitiçaria; Variações Sobre o Prazer.

Alves podem até se tornar um objeto controlado de análise, ideal para dissecação científica, a depender do paradigma, mas o preço cobrado por essa facilitação da investigação via objetivação metódica é que um corpo morto de palavras não pode passar de uma realidade domesticada em seu poder, produção humana esvaída de espírito.

Por essas notas preambulares, ficam nossos olhos convidados a um encontro com a fenomenalidade prismática da religião, a partir da luminosidade discursiva de Rubem Alves. Surpreender as virtualidades desse religioso plurifacial, sem ocultamento de suas ambiguidades, está no coração daquilo que intencionamos realizar ao longo deste trabalho, tendo por objetivo principal a elaboração de uma imagem nem estigmatizada, nem redutora da religião, apresentando-a em sua dignidade própria e não alienígena, porquanto também nos interessa, constitui e atravessa.

1. Presença de uma ausência

"Não que tenhamos visto a eternidade, e que ela se encontre morando em nós. É a eternidade do desejo, a imensidão da nostalgia, os espaços sem fim. [...] Presença de uma ausência" (Alves, 2020d, p. 44).

Quando perguntado sobre religião, Rubem Alves aparentemente desvia do assunto e dá uma volta, passando a falar sobre o ser humano, dessa criatura que, reverberando Camus "se recusa a ser o que-é" (Alves, 2021, p. 42). Na realidade, isso não é um desvio, porque, segundo nosso entendimento, para Rubem Alves a religião reside na própria estrutura humana. Puxando o fio que nos leva de volta a nós mesmos, Alves (2014a, p. 94) retoma Feuerbach para afirmar que "a religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor".

Assim, para respondermos o que é religião devemos nos aventurar pela filosofia/teologia antropológica de Rubem Alves, ou seja, pelo modo como ele compreende o humano que somos. Segundo nossa interpretação de Alves, o que mais caracteriza o ser humano não é sua consciência lógica e racional, mas o vazio onde voa a imaginação, o desejo-sem-fundo que desborda de toda presença e a linguagem que, antes de corresponder a um mundo, é criadora dos mundos, sendo a morada do humano. No estilo próprio de um autor que jamais deprime sua estética, "religião é imaginação, voo do amor para a terra da fantasia [...] horizonte de uma nostalgia, luz sobre um rosto que caminha, saudade de uma presença que se busca" (Alves, 1982, p. 50).

Poderíamos dizer, em tom mais explicativo e a título esquemático, que nos animais em geral há uma continuidade entre o interior e o exterior; assim, no animal: interior = exterior (Alves, 2021, p. 40). Os animais em geral vivem em uma espécie de paraíso, onde tudo é como deveria ser. Por um lado, o ambiente é sensorialmente organizado de acordo com seu tipo de organismo (o reino das moscas é diferente do das minhocas). Por outro lado, sua consciência é como um espelho desse ambiente. Não instaura nenhuma diferença, não acrescenta nada de novo, apenas reduplica o exterior no interior.

É por isso que quando tudo está parado demais do lado de fora, o animal dorme. Mais do que qualquer ser humano, um gato, um pato, um sapo são extremante realistas. Um cachorro jamais vai olhar para uma árvore e imaginar uma casinha de cachorro, ao invés de perceber aquilo que chamamos de tronco como um bom lugar para satisfazer sua necessidade de urinar. O João de barro também não olha para o barro e imagina um ninho, pois toda a mudança que ele causa no ambiente é resultado da repetição atualizada do passado da espécie, inscrita em seu organismo na forma de instintos que operam *per se*. Ninguém precisa ensinar o peixe como voltar ao alto do rio no período da procriação. Cada peixinho que nasce, já nasce sabendo voltar, uma vez que é programado por um passado biológico do qual não pode escapar. Nesse sentido, embora cada animal seja um sistema aberto em constante troca com o ambiente, a vida animal é um circuito fechado, completo, sem futuro.

Se para os outros animais o organismo é suficiente para registrar o ambiente como um esquema de si mesmo, para os seres humanos, que nascem com o instinto fraco demais para garantir sua sobrevivência e, assim, em total vulnerabilidade e dependência, será a linguagem a ferramenta de organização significativa do mundo, que é a condição de possibilidade para qualquer intervenção material (Alves, 2006, p. 21-22). E em vez de simplesmente se adaptar ao que está posto, dizendo sim aos fatos como são (sejam naturais, sejam culturais), sucumbindo ao realismo do presente, o ser humano é capaz de imaginar, fantasiar, delirar, transcender o fato, ir além do dado, desejar o que não existe.

É assim desde tempos imemoriais, quando perdemos o paraíso, o elo de continuidade entre ser humano e natureza, e nos tornamos filhos e filhas de uma fratura entre o interior e o exterior. É dizer, desde quando nos tornamos humanos. Desde esse

dia, interior e exterior perderam a correspondência simétrica. No ser humano: interior > exterior (Alves, 2021, p. 40-41).

Sendo constituído de finito/necessidade (ambiente, organismo, circunstâncias condicionantes) e infinito/possibilidade (imaginação, desejo, linguagem), nosso corpo abriga uma falta, um vazio, um sem-fundo sempre excedente e intotalizável. Desde então, em vez de simplesmente espelhar o ambiente, a consciência agora condena criticamente o que é (o que se apresenta com ares de definitividade), e professa sua palavra criadora ao que (ainda) não é, mas deveria ser segundo o anseio do coração. Até quando? Até quando resistir o humano sobre a Terra. Ser humano é ter sempre um horizonte além do horizonte.

Essa busca impossível pelo paraíso perdido (tão impossível quanto querer voltar ao útero) não é doença, nem neurose, mas a dinâmica mesma que confere humanidade ao humano (Alves, 2021, p. 42). Incompletude, face da nossa humana condição. Nada há na natureza ou na cultura que possa corresponder a essa fundura. Em Rubem Alves, portanto, será a saudade do que ainda não nasceu o afeto próprio de um modo de vida autêntico. A presença dessa ausência é a religião como estrutura ontológica do humano.

Um ser humano não alienado do objeto último do seu amor, que não experimenta sua condição de exilado, alguém totalmente preenchido pela presença da presença deixou de ser humano, seu interior passou a ser reflexo do exterior. Uma outra forma de expressarmos isso seria dizer que o animal virou gente no dia em que deixou de ser um organismo e passou a ter um corpo, quando deixou de ser uma vida em circuito fechado no tempo e passou a ser uma existência, um ser de passado, presente e futuro, estruturado por uma abertura infinita, um peregrino que só pode viver com um coração incurável, um coração inquieto que busca o encontro, mas que só bate graças ao desencontro com o obscuro objeto de seu desejo. O nascimento do *homo religiosus* coincide, assim, com o próprio aparecimento do ser humano sobre a Terra (Alves, 2021, p. 105). Nesse sentido, todo ser humano é religioso, entendida a religião como a própria condição corporal humana, sendo o corpo algo não estritamente biológico, animal, mas o mistério de um vazio sem fundo possuído de imaginação, animado pelo desejo e habitado de linguagem.

2. Religião como linguagem

"Sabia que a religião é uma linguagem? Um jeito de falar sobre o mundo... Religião é tapeçaria que a esperança constrói com palavras" (Alves, 2006, p. 5).

No tópico anterior vimos que a religião diz com a própria estrutura ontológico-corporal do ser humano, abismada constitutivamente pela presença de uma ausência. Nesse segundo passo, veremos como a religião é composta de uma outra dimensão, desdobrando-se linguisticamente. E para podermos analisar a religião como linguagem, temos que, antes, nos perguntar: o que é linguagem?

Não apenas os seres humanos, mas os animais em geral também têm linguagem. Um cachorro late avisando aos demais que seu dono chegou. Uma abelha consegue informar as outras o caminho para encontrar a flor no jardim. A linguagem meramente animal consegue apontar, segundo seu esquema instintual, quais as zonas geradoras de prazer (alimento, procriação, abrigo) e dor (predadores e tantas outras condições adversas à sobrevivência do organismo) presentes no ambiente, sensorialmente organizado de acordo com seu tipo de organismo. Em suma, a linguagem animal é igual para toda a espécie e limita-se a se referir ao que está aí.

A linguagem humana, por seu turno, não se limita a ser apenas referencial. Em certo sentido ela não se adstringe a comunicar, se compreendermos a comunicação dentro de uma estrutura em que as coisas existem antes e as palavras as etiquetam depois. Bem para além disso, a palavra humana é geradora de mundos (que não é um mero ambiente), ou seja, constitui um universo significativo à luz de seus sentidos e sem o qual o ser humano não poderia organizar ou mesmo compreender sua ação. Em termos amplos, dizemos que a linguagem humana é simbólica, pois institui um sistema de sentido/significação, levando o ser humano a viver em um segundo nível de realidade, para além da materialidade ambiental. É como se o ser humano não andasse sobre o chão, mas caminhasse sobre uma teia de palavras (sobre o “chão”). Com efeito, "a linguagem é a trama onde a vida é tecida, leito de rio, de lago, de ribeirão, de mar, onde a vida se escoa, se represa ou se arrebenta" (Alves, 2004, p. 31). Assim como organismos de espécies diferentes traduzem um mesmo ambiente de modos diferentes, linguagens humanas diferentes dão à luz a mundos diferentes.

A título ilustrativo-analógico, vejamos o desenho (ambiente) abaixo. A depender da linguagem a partir da qual nosso mundo seja formado, veremos a imagem de uma moça ou de uma idosa.

Imagem de mulher

[16]

Neste momento, vale observarmos que para que seja constituído um mundo, um cosmo, uma ordem, é preciso que a linguagem organize o espaço, o tempo, as coisas em geral e tudo o mais a partir de um quadro de sentidos (observe, a propósito, que todo quadro tem um centro, que não é necessariamente seu centro físico, ao qual a totalidade da imagem se reporta e vice-versa). Para tanto, é preciso que a linguagem estabeleça distinções qualitativas na realidade, para que tudo não acabe sendo simplesmente mais do mesmo, o que nos levaria a um estado de desorientação caótica. Como um marinheiro poderia se orientar (sentido de direção) sem algo qualitativamente distinto do azul homogêneo do mar e do céu? Voltando ao quadro acima, o fato/dado material desenho não formará mundo imagético algum enquanto não houver o reconhecimento de uma centralidade em diálogo com o sentido da totalidade da figura. O sentido da realidade, portanto, está sempre em conexão com essa distinção qualitativa. No caso, os traços do lado esquerdo (e mais ou menos no meio do quadro) poderão significar a lateral de um rosto jovial menor ou um nariz proeminente de um rosto idoso maior. Em outros termos, diríamos que esse centro qualitativo da realidade é o sagrado da figura, o ponto referencial a partir do qual tudo encontra seu lugar.

Mas seria o caso de nos perguntarmos: por qual razão os seres humanos, sendo biologicamente "iguais", dão à luz a mundos diferentes? Porque seus corpos são diferentes, apesar de biologicamente semelhantes. Se há mais de uma linguagem humana no ambiente planetário, isso deriva de que cada linguagem (formadora de um mundo) expressa as emoções, os valores, os desejos de diferentes grupos humanos. Nesse sentido, uma linguagem está sempre baseada em determinadas emoções/valores/desejos que lhe dão sustentação, sendo sempre um fenômeno social, grupal, coletivo. As linguagens fundantes, portanto, carregam um modo próprio de sentir e expressar a relação humano-mundo, relação que não é abstrata, conceitual, mas visceral, da qual depende a

[16] Alves, 1996, p. 143.

sobrevivência e expressão corporais. E é por essa razão que diferentes sistemas de sentido não podem ser simplesmente traduzidos de um a outro em termos estritamente lógico-formais.

Talvez nem precisasse dizer, mas é sempre bom lembrarmos que,-dentre tantos mundos possíveis, nós nascemos dentro de um mundo já constituído. A propósito, seria interessante nos perguntarmos que grupos humanos, quais desejos, que sonhos... fundaram no passado os sentidos de mundo dentro do qual nos corporificamos. Pois é dentro dessa linguagem que moramos, é por meio dela que colhemos os sentidos das coisas, sendo nossa percepção, inclusive, linguisticamente modelada. Entretanto, acometidos de uma espécie de esquecimento, não é raro acharmos que o mundo dentro do qual habitamos seja uma espécie de realidade em si, em vez de uma produção humana, portanto, histórica, sempre relativa e contingente. A essa capacidade de a linguagem se travestir de ontologia Rubem Alves costumava chamar, com apoio em Wittgenstein, de efeito enfeitiçante da linguagem.

Se cada linguagem dá à luz um mundo (no princípio era o verbo), então para melhorarmos (mudança quantitativa) o (mesmo) mundo bastaria aprimorarmos a linguagem (variações de um mesmo verbo), mas para mudarmos de (transformar o) mundo (mudança qualitativa) precisamos revolucionar a rede de sentido em que o mundo é tecido por meio de um novo verbo (Silva, Mello, 2023, p. 147-155). Em Rubem Alves, essa revolução linguística como condição de possibilidade para a abertura de um novo mundo e medida catalizadora dos valores, dos desejos, dos anseios formativos de uma comunidade, aparece já em sua tese de doutoramento no sentido de repensar a linguagem teológica, antes de repensar a eclesiologia, que era o objeto inicial da sua tese (Alves, 2020d, p. 40-41). Isso só é possível pois, mesmo após a instituição de uma forma de mundo pela palavra originante, a linguagem humana não se reduz à dimensão referencial (limitando-se a apontar para objetos no presente esquema de sentido do mundo), mas sempre remanesce sua capacidade (re)criadora, distintivamente humana. Colocando em termos de imaginário, diríamos que enquanto a imaginação modular se restringe a conceber outras coisas em um mesmo mundo (perpetuação do passado), a imaginação utópica é capaz de projetar criativamente um outro mundo, sendo nisso agente do futuro (Alves, 2020a, p. 69).

No limite, permanecer humano, um ser de passado, presente e futuro, é resistir às pressões de ajustamento ao quadrado do mundo, é poder continuar chamando o ausente – "dar nome às coisas que estão ausentes é quebrar o feitiço daquelas que estão presentes" (Alves, 2021, p. 41) – desbordar dos limites da ordem instituída, aludir ao que não existe, nomear o que ainda não é, aquilo que falta, ou melhor, a saudade que sobra e transcende, que excede infinitamente e, portanto, não encontra correspondente na interioridade cristalizada do mundo presente.

Assim como nem toda linguagem é humana, nem toda linguagem humana é religiosa. Uma vez esboçado o que é linguagem, e o diferencial simbólico da linguagem humana enquanto instância constituinte de mundos, podemos agora nos perguntar sobre a religião como linguagem. O que caracterizaria a religião em sua dimensão linguística? A religião enquanto linguagem é justamente a dimensão em que o ser humano (ou melhor, os grupos humanos) expressa aquele desejo intransitivo (infinito), oriundo da presença da ausência, que não possui correspondente dentro dos limites do mundo efetivo. A linguagem religiosa, nesse sentido, não é referencial-correspondentista, mas expressivo-desiderativa.

Para aludir ao que transcende o mundo circundante e ressoa na própria estrutura humana abissal, será preciso, no entanto, que a linguagem religiosa se valha do que é presente, articulando-se metaforicamente (não, portanto, em termos diretos, claros e objetivos) para falar sobre o obscuro objeto de um desejo que jamais se completa. Como afirma Alves: "Deus é símbolo que marca uma proibição de falar. Onde ele se diz estabelece-se um grande silêncio. E sobre ele surgem as metáforas, que é um jeito de dizer o que não pode ser dito" (Alves, 2020d, p. 15).

Carregada de imaginário, o distintivo da linguagem religiosa é, pois, ser instância metafórica de projeção desse desejo impossível de reencontrar o paraíso perdido. Inscrito nesse registro, Deus seria a palavra, o símbolo que, ao mesmo tempo em que expressa a excedência do desejo, ressoa a presença da ausência na profundidade humana. E sendo essa linguagem o *locus* de revelação da religião, "enquanto não descobrimos o código que rege o uso dos seus símbolos, o discurso religioso permanece como um enigma ou como um equívoco" (Alves, 2006, p. 38-39).

Apesar de o desejo (intransitivo) ser da ontologia do humano, a saudade do que ainda não nasceu não acontece dentro de um vácuo histórico, sendo experimentada como

um excesso que não cabe na ordem do mundo efetivo. Nesses termos, para um grupo que experimente sua fragilidade pelas dificuldades impostas pela vida no deserto, a linguagem religiosa poderá se desdobrar tendo um deus (símbolo) como fonte de águas (metáfora); já para um grupo que se sente frágil diante das guerras com outros povos, o deus da linguagem religiosa será um deus das batalhas, um poderoso general.

Não obstante estar geneticamente ligada à assimetria da relação humano-mundo (ser humano: interior > exterior; ausência > presença), a linguagem religiosa pode se converter em uma linguagem religioso-ideológica, quando: ao invés de ser recepcionada como expressão desse desejo excessivo-subversivo - e, portanto, interpretada como força simbólica de abertura de mundo (denunciando que aquilo que se apresenta como real não seja a realidade final, por não atender ao anseio do coração) -, passa a ser tomada e é operacionalizada como uma linguagem referencial, de tipo científico ou teológico-metafísico, como portadora de sinais que apontam para objetos correspondentes.

Na obra de Alves (2020e, p. 47), o Protestantismo da Reta Doutrina (PRD) seria um exemplo eloquente disso, pois institui e pretende blindar um universo fechado e bipolar de sentidos (salvação – perdição; corpo – alma; céu – inferno; santidade – percado etc.) pela apropriação de uma linguagem simbólico-religiosa metafórica geneticamente expressivo-desiderativa, convertida em linguagem religioso-ideológica (fechamento de mundo e domesticação dos corpos) pela ortodoxia. Em todo caso, ela "não é uma janela [...] abrindo-se para um lado de lá onde habitam entidades extra-mundanas. A religião é um sonho [...] na terra, no reino da realidade" (Alves, 2014a, p. 95).

3. Religião como metamorfoses corporais

“Nossos corpos são mais leves que os corpos dos animais. É que nossas cascas, diferentes das dos animais, são feitas com palavras, carne e palavras misturadas. Basta que as palavras se alterem para que o corpo se metamorfoseie num outro” (Alves, 2014b, p. 44).

Em uma breve retrospectiva, vimos inicialmente a dimensão da religião enquanto estrutura corporal humana abissal. Avançando, no tópico anterior flagramos nosso objeto como linguagem, o qual, estando inserido no conjunto da linguagem humana, distintivamente simbólica (criadora de mundos), caracteriza-se como instância metafórica de expressão da excedência do desejo infinito frente aos limites do mundo instituído, embora sujeito à recepção em termos referenciais. No presente tópico,

trataremos da dimensão experiencial da religião, sob o enfoque das metamorfoses corporais.

Sabemos que há animais que sofrem ao longo da vida metamorfoses radicais em seus organismos, tornando-se símbolos de grandes transformações, como é o caso da lagarta que vira borboleta (embora seja a mesma, também é outra). Apesar da irrupção de um outro modo de vida, em que fase de seu desenvolvimento, qual o conteúdo dessa metamorfose, tudo já está inscrito desde o passado mais remoto no organismo de cada membro da espécie. Mas há um animal cujo corpo é capaz de transformações ainda mais impressionantes do que a da lagarta, do girino e da cigarra. Embora pertença biologicamente à classe dos vertebrados, seu corpo é altamente flexível, sendo dotado de uma incrível plasticidade. A isso chamamos liberdade. Não apenas aquela liberdade de fazer coisas (liberdade liberal), mas de fazer-se (liberdade existencial), o que implica dizer que antes de ser um substantivo (identidade, essência, fixidez), o corpo humano é um verbo, uma performance, um "sendo" sempre capaz de se tornar um outro de si.

Embora não possamos saber, de antemão, quando e em que outro verbo esse corpo se metamorfoseará, podemos esquematicamente dizer que os corpos se convertem em outros quando saem de um mundo e passam a habitar um outro. É que a linguagem não apenas instaura o espaço de sentido interno a uma forma de mundo, mas também é modeladora da consciência, à qual, portanto, jamais existe à parte, separada, mas sempre em relação ao mundo. Não há consciência sem mundo, nem mundo sem consciência, mas apenas consciência-mundo.

Nessa ordem de ideias, se a linguagem, bem antes de se referir a algo, cria em seu universo simbólico um segundo nível de realidade dentro do qual vivemos, então a queda da linguagem precipita o cosmo no caos (desfazimento de um mundo), levando, concomitantemente - e esse é o ponto que agora queremos enfatizar -, à desestruturação da forma de consciência que lhe era correlata (perda total de referência, anomia, angústia). Após a dissolução de uma consciência-mundo o sujeito, então, imerge no abismo/vazio de si. Entretanto, como permanecer fora da interioridade de um sistema de sentido levaria o ser humano inevitavelmente à loucura, há em seguida a reestruturação da consciência, agora transmutada pelo condão da relação com uma nova linguagem-mundo. É nesse sentido que Alves (2020e, p. 70) pode se referir à conversão como "o processo de reestruturação ou reconstrução de esquemas interpretativos e de valor".

Dessa feita, uma pessoa pode entrar e sair, constituir-se e desconstituir-se, convertendo-se a diferentes tipos de sistemas linguísticos, não necessariamente àqueles pertencentes às tradições religiosas. Assim, uma pessoa poderá entrar no mundo do taoismo, do calvinismo, do candomblé, mas também da psicanálise, do marxismo, do positivismo científico, ou seja, em toda e qualquer linguagem com potencial de oferecer-se como um sistema de sentido dentro do qual se logre viver. Decalcando as palavras de Alves (2004, p. 33), "cada conversão é o abandono de um corpo que morreu e a adoção de um corpo novo. E ele poderá habitar um mundo budista, comunista, protestante, psicanalista, católico. Ou vice-versa".

Tratando-se de metamorfoses corporais, o imperioso é que, após a morte de uma consciência-mundo, os olhos novamente se abram e tudo se faça novo. É dizer, que se ingresse em outro mundo, e não apenas que se mude de posição sobre determinados pontos dentro do mesmo mundo, uma vez que "ser convertido é morrer para nascer de novo. 'Metanoia': experimentar a dissolução das estruturas normativas da razão, para logo em seguida ver surgir uma nova razão" (Alves, 2021, p. 106). E para que tudo se faça novo uma outra moldura de sentido deve passar a fornecer seu horizonte de significação a cada uma das partes de um novo todo. Como deve ter ficado suficientemente sugerido, esse novo nascimento corporal - "corpo sou, inteiramente, nada mais. Alma é apenas um nome para algo que pertence ao corpo", Alves (2009, p. 51) citando Nietzche -, em que somos transportados de um reino a outro, não é o mesmo, portanto, que usarmos ocasional e estrategicamente um sistema de linguagem para determinados fins, suspendendo, precariamente, as paisagens do mundo em que habitamos.

A fim de melhor descortinarmos como essas metamorfoses corporais integram uma parte importante da dimensão experiencial da religião, lembremo-nos de que a modernidade europeia trouxe como uma de suas principais marcas a secularização, com a qual a religião (no caso, o cristianismo institucionalizado) passou a ocupar uma esfera ao lado de outras esferas autônomas da sociedade (política, direito, economia, artes etc.), criando as condições para o fracionamento na experiência de mundo dos sujeitos. Pois bem, metamorfoses corporais expressam a dimensão experiencial da religião justamente na medida em que transtornam a pessoa em sua integralidade (e não apenas em uma ou outra faceta dela), dando, assim, nascimento a um novo eu, a um novo corpo-desejo-imaginação-linguagem, que experimenta nesse processo (designado, pelas diferentes

tradições religiosas, de conversão, de reconversão, de *satori* ou iluminação etc.) uma revolução *in totum*, em termos de reorientação do desejo, deslocamento qualitativo do imaginário e transfiguração de sentido. Ecoando mais uma vez a proposição de Alves, "cada conversão é o abandono de um corpo que morreu e a adoção de um corpo novo" (Alves, 2004, p. 33).

Então surge a questão: como uma linguagem/mundo/sistema de sentido se desfaz? Para que uma totalidade de sentido se desmanche, levando à metamorfose corporal, é preciso que se instale uma crise que não possa ser absorvida por sua rede de significação. Caso seja superficial, o próprio sistema de linguagem dará conta de domesticar/significar o acontecido e que em um primeiro momento parecera estranho.

Essa crise de sentido só é possível porque, embora a linguagem pareça transparente, oferecendo-se a si mesma como um acesso direto à realidade em si (efeito enfeitiçante da linguagem), existe sempre um lado de fora que não se deixa dominar, e que pode irromper em sua total estranheza, ofendendo de modo irrecuperável a capacidade de reorganização da linguagem. Quando isso acontece há uma quebra do sistema, que nos lança por um átimo na estrangeiridade dos mundos, e então olhamos para aquela imagem e não vemos mais a moça jovem, nem a idosa, nem nada que possamos reconhecer.

Além desse tipo de abalo, o mundo da linguagem também pode ser caotizado por outras linguagens, que atuam no sentido da quebra do feitiço. Segundo a nossa interpretação de Rubem Alves, a filosofia seria um tipo de linguagem desenfeitiçante. Alves (1982, p. 77 e 113), reverberando Wittgenstein, nos diz que "a filosofia é uma batalha contra o feitiço que certas formas de expressão exercem sobre nós". Por ser crítico, desconstrutivo, o filosofar consiste em surpreender as condições de possibilidade (dentre elas a linguagem) para que as coisas nos sejam/apareçam do modo como que nos são/parecem ser (além dessa vocação corrosiva, o exercício filosófico da palavra também tem sua face expressiva, criadora, construtiva de mundos) (Alves, 2009, p. 108-109). Outrossim, a poesia também tem a vocação de balançar as estruturas da linguagem instituída, por meio da qual o universo se restringia, na medida em que desinstala o sujeito de suas leituras unidirecionais dentro de uma realidade planificada, bem como de sua experiência ordinária de estar em um mundo familiar, colocando-o novamente em contato com o caos criador.

Dando mais um passo adiante, o que é preciso para que essa força dissolutória (seja ela advinda do "lá fora" e/ou instalada por outras linguagens) de irrompimento da crise seja mais potente que a de contenção e preservação da linguagem-mundo? O elemento selvagem ensejador da crise deve encontrar oportunidade em uma linguagem já desvitalizada em seu nexo corporal de pertinência. Com efeito, como dissemos antes, uma linguagem está sempre relacionada a determinadas emoções/valores/desejos que lhe dão sustentação. Alves relata sua própria experiência de ruptura com a gaiola linguística do protestantismo fundamentalista (Alves, 2021, p. 11). Foi um processo doloroso de desaprendizagem - "quando escrevi os textos que formam este livro [Dogmatismo & Tolerância], eu era um pássaro já fora da gaiola. Mas ainda havia muitos arames embaralhados nas minhas asas" (Alves, 2004, p. 10) - que demandaria a experiência viva de amizades no Seminário Presbiteriano de Campinas, a abertura hermenêutica trazida por Richard Shaull, a desilusão com a religião institucional, ou seja, que uma nova emoção de base deixasse de sintonizar com a linguagem do PRD para que a crise de sentido finalmente prosperasse.

Dentro de uma leitura existencialmente comprometida, é possível avaliarmos se, aquilo que um dia foi uma confortável rede de sentido, pode ter se tornado uma camisa apertada de palavras, cada vez mais justas, limitantes, inibidoras demais para poder acompanhar os movimentos de um corpo em expansão. E quando uma linguagem deixa de ser um horizonte de sentido que convide ao voo para se tonar gaiola, ou estilhaçamos com novas experiências sua cadeia de palavras ou é o nosso corpo que atrofia.

A compreensão da religião enquanto experiência de metamorfose corporal pode também encontrar um outro caminho de acesso por meio da seguinte proposição: mostre-nos seu corpo que diremos qual é o seu deus e vice-versa. Entrando por essa porta de correlação corpo-deus, temos que todo mundo linguisticamente constituído depende de um núcleo semântico, que é o nó de amarração de toda sua teia de sentido. Esse núcleo opera como o deus da linguagem, tenha esse centro nome de deus ou não. Nesse sentido, e em diálogo com o tópico anterior, toda linguagem potencialmente modeladora dos corpos seria religiosa.

À guisa de exemplo, podemos dizer que, enquanto linguagem, o deus do sistema simbólico do capitalismo é o capital. O deus-capital sacraliza o lucro e sacrifica tudo o mais em função de si, organizando o mundo a partir dessa "zona quente". O mundo do

capitalismo foi historicamente criado pelo “haja luz” da palavra fundadora capital, o deus em quem um grupo de pessoas – os chamados burgueses – projetou seu desejo, que não cabia no mundo medieval instituído. O mundo capitalista não é um melhoramento do mundo medieval, mas um outro mundo (transformação) em relação a ele, o que demanda, para além das materialidades, que o significado valorizador do capital se assentasse no trono de um novo reino de importâncias, dando lugar a um segundo nível de realidade subversor do universo simbólico medieval. Esse novo verbo concentra, assim, a expressão do desejo de uma determinada classe social, que passou a organizar a sociedade à luz de uma nova ordem simbólica, dentro da qual as pessoas orientam seu desejo, exercem sua imaginação e dizem o que as coisas são. Mais do que estar circunstanciado pelo ambiente capitalista, viver em seu mundo capitalista implica comungar de seus sentidos, desejar, imaginar e pensar/falar em consonância com seu coração semântico: o deus-capital.

Agora sim, podemos voltar àquela nossa estranha proposição: mostre-nos seu corpo que diremos qual é o seu deus e vice-versa. Porque ao mesmo tempo em que deus tem origem na corporeidade humana, sendo sua criação simbólica (expressão metafórica do desejo, a partir de um certo imaginário e em tensão com um dado contexto histórico), uma vez que um mundo é criado e ganha estabilidade, as pessoas vão sendo corporificadas à imagem e semelhança de seu princípio organizador (deus), ainda que não de maneira absoluta e inescapável, pois, como dissemos antes, nosso corpo abriga uma falta, um vazio, um sem-fundo sempre excedente e intotalizável.

Disso resulta que, para passarmos por mudanças qualitativas (metamorfoses corporais) reveladoras da dimensão experiencial da religião em suas cores mais fortes, precisamos vivenciar a morte e ressurreição dos deuses. Ora, se o todo em que vivemos encontra seu sentido último em função do centro desse mesmo mundo-linguagem, então, apenas apagado o seu sol poderá ser desatado o laço que garantia a integridade da malha linguística que nos vestia. "Por isto de quando em quando morrem os deuses, porque de repente se descobre que nada significam" (Alves, 2021, p. 36). Dito de outro modo, a desestruturação de um corpo-linguagem só acontece com a capitulação de seu deus. Sendo a conversão a passagem de um reino a outro (o que a diferencia da loucura, já que nessa há apenas a perda de mundo, sem o ulterior ingresso em outro espaço simbólico compartilhado), a experiência religiosa metamórfica sempre implica no testemunho da morte de um deus-verbo e no nascimento de um outro, independentemente se essa troca

de divindades, e de seus respectivos sistemas de sentido, diz respeito a linguagens das diferentes tradições religiosas ou não.

4. Religião como mística do encanto

"É preciso que nos tornemos crianças de novo" (Alves, 2020b, p. 35).

Como pudemos entrever ao longo desse escrito, Rubem Alves se move em um horizonte hermenêutico de ocaso dos absolutos. Destarte, sua mística comunga da sensibilidade de uma abertura epocal à qual podemos aludir nos termos da proclamação nietzscheana da morte de Deus, caracterizada pela corrosão do plano ontológico suprassensível de sustentação do mundo empírico e diluição do núcleo axiológico de validação dos modos de existência. Na medida em que se inscreve nas tensões e distensões da relação corpo-mundo, a mística do encanto alvesiana descerra seu contraste com outras figuras, sejam antigas, medievais ou modernas, tributárias de uma arquitetura metafísica dualística da realidade que ainda imprimi sua sombra sobre a Terra, mesmo após o desabamento do Céu.

Em sua histórica polissemia, o significante, mística, tem abraçado em seu campo semântico uma forma de teologia (negativa), uma espécie de método e um certo tipo de experiência (Almeida; Cabral, 2025, p. 92 e 93). Sem descurarmos da abrangência dessa tríplice significação, mas sem nos alinharmos a seus traços definitoriais, neste quarto e último tópico não supomos apenas uma dimensão, como uma inteira e nova face na conjugação de nosso objeto ao falarmos de sua mística. Trata-se, antes, de um modo de enfeixarmos as outras três dimensões anteriormente apresentadas, perfazendo uma espécie de zona de intersecção entre a religião como abertura antropológica pela presença de uma ausência (primeiro tópico), como linguagem metafórico-expressivo-desiderativa (segundo tópico) e como experiência de metamorfose corporal (terceiro tópico).

Começando pelo fim, falamos da dimensão experiencial da religião, aquela que se realiza nas metamorfoses corporais, índice de nossa liberdade existencial. Como vimos, o nascimento de um novo eu acontece por meio de um processo bifásico, no qual, por meio da instalação de uma crise, um universo de sentido se desfaz, levando consigo uma forma de consciência-mundo (primeira fase), para, em seguida, emergir uma nova consciência-mundo (segunda fase). Emergir? Mas de onde? Do vazio, do abismo, do sem-fundo que somos no rasgo de nossa abissalidade? E quem ao certo saberá responder?

Aqui, reafirmamos que o corpo humano é um grande mistério, já que ao mesmo tempo em que não pode ser reduzido à natureza (corpo como organismo biológico), também não é totalizável pela cultura (educação, valores, linguagem, mundo, contexto histórico etc.). Isso não quer dizer, evidentemente, que não haja nada de biológico e de cultural na constituição corporal, mas que o corpo humano, em sendo também um complexo biológico-cultural, excede em sua falta toda a forma de presença, sendo capaz de imaginar além, desejar além e criar mundos com a palavra, transcendendo o que é em busca do que não é, mas deveria ser segundo a ordem do possível. A título de esquema, podemos dizer que, em sua razão profunda, o corpo humano é imaginação utópica, desejo intransitivo e linguagem expressiva (criadora de mundos); enquanto razão de superfície, o corpo humano é imaginação modular, desejo transitivo e linguagem referencial (trabalhando dentro da circularidade do mundo instituído, com o esquecimento de que esse mundo, em que as palavras espelham as coisas, um dia também foi inventado).

Nesse sentir, o corpo humano pode ser, e efetivamente é possuído por instintos, condicionado pelas produções culturais, mas resiste em ser aplainado, determinado, totalmente sequestrado, sendo um mero efeito reflexo de uma realidade necessária. No que toca ao mundo cultural, isso quer dizer que, embora o ser humano seja um animal intramundano, ou seja, um ser que mora nos espaços interiores das esferas de sentido (viver no frio da pura exterioridade seria enlouquecedor), não estamos destinados a ser uma simples cópia do meio, uma sombra mimética do contexto no qual estamos inseridos. É que no (pro)fundo, o corpo humano sempre sobra, escapa, se retrai ao ponto indiscernível de sua indeterminação, remanescendo, assim, um recôndito indomesticável, um coração incurável, como o fundo misterioso de um lago, o escuro indevassável de uma floresta, uma espécie de criança demiúrgica capaz de fazer brotar o outro, ainda que cercada do mesmo.

Para que o poço mágico dê provas de sua irredutibilidade e de ser não-totalizável, entretanto, muitas vezes será preciso primeiro despertar a pessoa do sonambulismo de seu realismo, sendo, para isso, tocada poeticamente em suas estranhas, a fim de que aquele sonho originário com o paraíso perdido, a saudade autêntica daquilo que ainda não nasceu, venha à tona e desminta as configurações de superfície. Quando esse despertar acontece, o adulto até então encastelado, para não dizer sepultado, em sua imaginação, desejo e linguagem domesticados, seguro em um mundo tão sólido quanto incontornável,

renasce pelos olhos entusiasmados de uma sua criança interior que fora encantada pela Beleza.

A teopoética alvesiana é a linguagem erótico-poético-religiosa vocacionada justamente a atravessar o sistema de vigilância da pequena razão, para usar uma expressão que Rubem Alves empresta continuamente de Nietzsche, desmanchando as imagens de superfície no que até então parecia ser a realidade em si refletida no espelho da consciência, para então tocar o fundo obscuro da grande razão, onde moram as criaturas selvagens e "ex-óticas" (Alves, 2020e, p. 43). Quando isso acontece, é como o beijo do príncipe que quebra o mau feitiço, fazendo acordar a princesa que dormia. E então o mundo familiar é suspenso, sendo relativizado pela abertura infinita, que coloca em cena aquela fenda não epidérmica de imaginação-desejo-linguagem por meio da qual outros mundos vêm à luz. Em termos histórico-políticos, isso se traduz na transmundanização operada por corporificações desviantes, sacramentos do amanhã. Essa teopoética, por meio da qual se estabelece uma solidariedade erótica entre corpos que querem romper em si mesmos as cadeias do mundo hegemônico para experimentar o sopro do (im)possível, entretanto, não oferece um outro sistema simbólico de referência para o sujeito encostar.

A mística do encanto é justamente essa dimensão interfacial da religião pela qual ouvimos Alves dizer "beleza e riso são partes do que penso sobre a religião" (Alves, 2021, p. 8) e na qual o sujeito é desinstalado de seu mundo normal, ordinário, pretensamente real, fazendo-o recuperar o bastião de sua liberdade, como um ser em aberto, de passado, presente e futuro, criador de mundos e de si mesmo, um ser de transcendência, capaz do novo, inspirado na lembrança do mistério imemorial que mora no humano.

Considerações finais

Em nosso itinerário discursivo, pelo qual trabalhamos em favor de uma abertura compreensiva da religião em perspectiva alvesiana, oferecemos primeiramente uma noção do religioso como constituinte da própria estrutura ontológica do ser humano. Para ficarmos com uma fórmula bastante reduzida, tomada como dimensão antropológica radicada no próprio modo humano de ser, a religião é onde o corpo humano está.

Em um segundo movimento, em razão de a presença da ausência ser sempre maior que qualquer ausência de presença, o ser humano expressa seu desejo infinito no horizonte da linguagem, organizando seu sentido de mundo a partir dos valores do seu coração. Nesse sentido, a religião transparece como linguagem do desejo excessivo,

instância de simbolização do ausente, articulada a partir de uma dada configuração histórica da relação assimétrica humano-mundo, muito embora possa sofrer mutações, como quando alvo de interpretações objetivistas.

Considerando que o corpo humano é um mistério sem-fundo envolto de imaginação, desejo e linguagem, vimos no terceiro tópico que toda vez que se está diante de uma metamorfose corporal, presencia-se também uma mudança de religião e vice-versa. Aqui talvez tenha se apresentado a dimensão experiencial do religioso em suas cores mais fortes, uma vez que, na medida em que as transformações qualitativas da corporeidade integram a dimensão experiencial da religião, estabelece-se uma relação de interdependência entre corporeidade e divindade.

Sem configurar propriamente uma quarta dimensão do objeto religioso, abordamos, por último, a religião como potência de experiência poética, como uma força criativo-crítica capaz de ressuscitar os olhos da criança que dormitam nas superfícies enrijecidas do adulto, fazendo fulgurar o novo pela quebra do jogo familiar de reflexos que diziam ser este mundo instituído a realidade final. Essa última imagem da religião se apresenta em razão de a antropologia alvesiana ser dotada de profundidade, como um abismo aberto ao infinito, onde encontram morada os sonhos de amor esquecidos, de modo a se poder falar da religião como mística do encanto, uma forma de antídoto ao realismo.

Em colaboração com os esforços teóricos na área da Ciência da Religião, deixamos, assim, sugerido um mapa de significação para a busca corporalmente orientada de compreensão e autocompreensão da religião em sua relação com o ser humano, enquanto humano. Com isso, e sem fecharmos as possibilidades hermenêuticas que encontram ocasião de afluência por todo *corpus* alvesiano, com o qual somos sintonicamente afetados no trato metodológico antropofágico, esperamos ter concorrido para o desvelamento do sentido de um possível caminho compreensivo da multidimensionalidade do religioso, através do perspectivismo inclusivo de Rubem Alves.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Edson Fernando de; CABRAL, Alexandre Marques. *Caminhos para compreender Rubem Alves*. São Paulo: Editora Recriar, 2023.

ALMEIDA, Edson Fernando de; CABRAL, Alexandre Marques. Corpotência: a teologia vitalista de Rubem Alves. Rio de Janeiro: Mauad X, 2025.

ALVES, Rubem, *O que é Religião?* 15ª edição. São Paulo: Editora Loyola, 2014a.

ALVES, Rubem. Teologia da Libertação em suas Origens: Uma interpretação teológica do significado da revolução do Brasil – 1963. Tradução de Antônio Vidal Nunes e Carlos Fellipe Tavares. *Redes: Revista Capixaba de Filosofia e Teologia. Ano I, n. Especial*. Vitória: Editora IFTAV/Unisales, 2004.

ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte: a teologia e a sua fala.* São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência:* introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Ars Poetica Editora, 1996.

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância.* São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos.* 6ª. edição. São Paulo: Editora Paulus, 2006. (Coleção tempo de libertação,7).

ALVES, Rubem. *Conversas com quem gosta de ensinar*. 11ª. edição. Campinas: Papirus Editora, 2009.

ALVES, Rubem. *Variações sobre o prazer.* 2ª. edição. São Paulo: Editora Planeta, 2014b.

ALVES, Rubem. Gestação do Futuro. Tradução de João Francisco Duarte Júnior. Juiz de Fora: Editora Siano, 2020a.

ALVES, Rubem. *Lições de feitiçaria.* Juiz de Fora: Editora Siano, 2020b.

ALVES, Rubem. *Pai Nosso:* meditações. Juiz de Fora: Editora Siano, 2020c.

ALVES, Rubem. *Por uma Teologia da Libertação*. Tradução de João Francisco Duarte Júnior. Juiz de Fora: Editora Siano, 2020d.

ALVES, Rubem. *Religião e repressão.* Juiz de Fora: Editora Siano, 2020e.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião.* Juiz de Fora: Editora Siano, 2021.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

NUNES, Antônio Vidal (org.). *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia.* 2ª. edição. São Paulo: Paulus, 2008.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, SP, v. 33, n. 1, p. 5-35, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/9056/6836>. Acesso em: 26/12/2025.

SILVA, Felipe de Souza; MELLO, Roberta Vaz de. Revolução no coração da linguagem: para uma nova dinâmica do desejo infinito em meio à finitude. In: Congresso Nacional de Ciência da Religião, 7, 2023, Juiz de Fora, MG. Anais [do] VII CONACIR: religião e direito a esperança no antropoceno. Juiz de Fora, MG: PPCIR/UFJF, 2024. v. 1, p. 147-155.

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

Ética e alteridade na Ciência da Religião: procedimentos do sistema CEP/CONEP e os desafios do trabalho de campo

Ethics and alterity in Religious Studies: CEP/CONEP system procedures and the challenges of fieldwork

Rodrigo Nogueira Martins[1]

Resumo: Este artigo discute as diretrizes éticas que regem a pesquisa científica no Brasil, com o objetivo de compreender os desafios e as especificidades da aplicação do Sistema CEP/CONEP às pesquisas de campo em Ciência da Religião, tomando como referência a transição epistemológica consolidada pela Resolução CNS nº 510/2016, que reconheceu as particularidades das Ciências Humanas e Sociais frente ao modelo biomédico, a partir de pesquisa bibliográfica, análise documental e exame da experiência de campo. A fundamentação teórica ancora-se em autores como Silas Guerriero (2003), Frank Usarski (2006), Corina Bomtempo Duca Freitas e William Saad Hossne (2002), discutindo as especificidades metodológicas do estudo das religiões, os fundamentos epistemológicos da Ciência da Religião e os princípios éticos que orientam as pesquisas envolvendo seres humanos. Por meio de um estudo de caso qualitativo fundamentado em pesquisa de mestrado em Ciência da Religião, descrevem-se os percalços práticos do campo, a aplicação do método Snowball e a importância da rastreabilidade via número CAAE. Conclui-se que a articulação entre as exigências éticas do Sistema CEP/CONEP e as especificidades metodológicas da Ciência da Religião revela-se condição fundamental para a legitimidade ética e acadêmica das pesquisas de campo.
Palavras-chave: Ciência da Religião; Ética em Pesquisa; Sistema CEP/CONEP; Resolução CNS nº 510/2016; Trabalho de Campo.

Abstract: This article discusses the ethical guidelines governing scientific research in Brazil, with the aim of understanding the challenges and specificities involved in applying the CEP/CONEP system to field research in Religious Studies. It takes as reference the epistemological transition consolidated by CNS Resolution nº 510/2016, which recognized the particularities of the Humanities and Social Sciences in relation to the biomedical model. The study is based on bibliographic research, documentary analysis, and the examination of field experience. Its theoretical framework is grounded in authors such as Silas Guerriero (2003), Frank Usarski (2006), Corina Bomtempo Duca Freitas and William Saad Hossne (2002), addressing the methodological specificities of the study of religions, the epistemological foundations of Religious Studies, and the ethical principles that guide research involving human beings. Through a qualitative case study based on a master's thesis research in Religious Studies, the article describes the practical challenges of fieldwork, the application of the Snowball method, and the importance of traceability through the CAAE number. It concludes that the articulation between the ethical requirements of the CEP/CONEP system and the methodological specificities of

[1]Doutorando em Ciência da Religião - PPCIR-UFJF, Mestre em Arqueologia – Museu Nacional- UFRJ, Mestre em Ciência da Religião – PUC-Minas, MBA em Museologia, Curadoria e Gestão de Exposições – UNESA, Especialista em Ciência da Religião ISEED-FAVED e em Ciências Humanas e Sociais – UFPI, graduado em Pedagogia e Antropologia.

Religious Studies is a fundamental condition for the ethical and academic legitimacy of field research.
Keywords: Religious Studies; Research Ethics; CEP/CONEP System; Resolution CNS nº 510/2016; Fieldwork.

Introdução

No âmbito da pesquisa de mestrado em Ciência da Religião que fundamenta este artigo, identificou-se o desafio de conciliar a produção de conhecimento com o rigor normativo estabelecido pelo Conselho Nacional de Saúde (CNS). Este artigo visa apresentar aos pesquisadores da Ciência da Religião as diretrizes que regem a ética científica no país, compreendendo o Sistema CEP/CONEP não como uma barreira burocrática, mas como uma instância garantidora de direitos, na medida em que estabelece mecanismos de proteção aos participantes da pesquisa, assegura a observância de princípios éticos e confere legitimidade institucional à produção científica. Esta discussão assume relevância central, especialmente para a Ciência da Religião, campo que exige o reconhecimento da autonomia das Ciências Humanas e Sociais, conforme defendido por Guerriero e Bosi (2016), bem como uma sólida fundamentação metodológica para lidar com o sagrado, como aponta Usarski (2006).

O artigo é estruturado a partir das transformações introduzidas pela Resolução CNS nº 510/2016, a qual se consolidou como um marco normativo que reconheceu as especificidades metodológicas das Ciências Humanas e Sociais e estabeleceu diretrizes éticas mais adequadas às abordagens qualitativas. Para compreender a atuação dos comitês, o texto apoia-se na análise desenvolvida por Corina Bomtempo Duca Freitas e William Saad Hossne, no artigo intitulado *O papel dos Comitês de Ética em Pesquisa na proteção do ser humano* (2002), articulando essas normas à necessidade de assegurar a legitimidade ética e institucional das pesquisas desenvolvidas no campo da Ciência da Religião, conforme discutido por Carranza (2011).

Ao longo deste texto, apresentam-se orientações sobre o momento de acionar o sistema ético e estratégias de inserção em campo, como o método Bola de Neve, sistematizado por Howard Saul Becker (1993). Por meio do compartilhamento da experiência prática de campo, sistematizada na dissertação de mestrado em Ciência da Religião intitulada Islã e Candomblé: a Religião Material como Legado Malê no Terreiro do Bogum, Salvador, Bahia, de Rodrigo Nogueira Martins (2023, p. 18-21, 67, 74-75), busca-se contribuir para a reflexão metodológica de pesquisadores da área, especialmente

no que se refere à articulação entre as exigências do Sistema CEP/CONEP, os procedimentos vinculados à Plataforma Brasil e as especificidades das pesquisas de campo em Ciência da Religião.

1. O sistema Cep/Conep: gênese histórica, transição epistemológica e função social

A regulação da ética em pesquisa no Brasil não deve ser interpretada meramente como um conjunto de protocolos administrativos ou um entrave à liberdade acadêmica. Deve ser interpretada, fundamentalmente, como um mecanismo de controle social, entendido aqui, em diálogo com Freitas e Hossne (2002), como o conjunto de instrumentos institucionais destinados a assegurar que a produção científica observe princípios éticos e respeite os direitos fundamentais dos participantes da pesquisa.

O Sistema CEP/CONEP consiste no conjunto nacional de instâncias responsáveis pela avaliação, acompanhamento e controle ético das pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil. A arquitetura do Sistema CEP/CONEP, composta por instâncias regionais (Comitês de Ética em Pesquisa) e uma Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), vinculada ao Conselho Nacional de Saúde (CNS), reflete o compromisso do Estado em assegurar que o avanço do conhecimento não ocorra à revelia dos direitos fundamentais dos cidadãos.

Neste contexto, a Ciência da Religião encontra no Sistema CEP/CONEP um aliado para a validação ética das suas investigações, especialmente naquelas que lidam com a intimidade e a sensibilidade de comunidades vulnerabilizadas, cujas práticas, crenças, memórias e formas de organização social frequentemente envolvem conhecimentos tradicionais, elementos identitários e experiências religiosas que demandam especial cuidado quanto à preservação da dignidade, da autonomia e do consentimento dos participantes. A submissão à Plataforma Brasil deixa de representar apenas uma exigência administrativa e passa a constituir um instrumento de proteção dos participantes da pesquisa e de legitimação ética dos procedimentos investigativos, conferindo maior respaldo institucional aos achados de campo.

1.1 Percurso histórico e o reconhecimento das ciências humanas

A trajetória da normatização ética no país emergiu como resposta a abusos históricos e à necessidade de diretrizes nacionais claras, tendo como marcos as Resoluções CNS nº 01/1988 e nº 196/1996, a de 1988, que estabeleceu as primeiras

normas nacionais para a pesquisa em saúde envolvendo seres humanos, e a de 1996, que aprovou diretrizes e normas regulamentadoras para pesquisas envolvendo seres humanos e consolidou a organização do Sistema CEP/CONEP. Por décadas, contudo, a avaliação ética das pesquisas envolvendo seres humanos foi marcada pela predominância de referenciais oriundos do campo biomédico, sobretudo em razão da centralidade atribuída aos riscos físicos, aos procedimentos clínicos e aos modelos de consentimento formalizados para pesquisas em saúde. Segundo a crítica formulada por Iara Coelho Zito Guerriero e Maria Lúcia Magalhães Bosi (2016), no artigo intitulado *Resolução CNS nº 510/2016: A Persistência do olhar biomédico na ética em pesquisas nas Ciências Humanas e Sociais* (2016), essa matriz biomédica nem sempre se mostrava adequada às pesquisas qualitativas das ciências humanas e sociais, nas quais os riscos costumam envolver dimensões morais, simbólicas, culturais e sociais, e não apenas danos físicos ou clínicos.

A transição para um paradigma que respeitasse as particularidades das Ciências Humanas e Sociais (CHS) consolidou-se com a Resolução CNS nº 510/2016. Esta legislação foi determinante para o campo da Ciência da Religião ao reconhecer que métodos como a etnografia e a observação participante exigem cuidados éticos distintos dos ensaios clínicos. Sobre este avanço epistemológico, Iara Coelho Zito Guerriero e Maria Lúcia Magalhães Bosi destacam de forma contundente em seu artigo *Resolução CNS nº 510/2016: a persistência do olhar biomédico na ética em pesquisas nas Ciências Humanas e Sociais*:

> A palavra 'registro' foi escolhida durante o processo de elaboração da Resolução nº 510/2016 exatamente para explicitar que há diferenças e especificidades nas pesquisas em CHS. Não cabe, portanto, a referência a Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ou a Termo de Assentimento Livre e Esclarecido nos projetos CHS. [...] A resolução CNS no. 510/2016 constitui um grande avanço para a sociedade brasileira, na medida em que retira amarras de um tipo de ciência que trata das questões humanas e sociais. (Guerriero; Bosi, 2016, p. 2619-2621).

Esta distinção terminológica assegura que o fenômeno religioso seja analisado a partir da sua própria realidade material e simbólica, de modo que o risco é frequentemente moral ou social, e não biológico. Ao libertar a Ciência da Religião das 'amarras' de um modelo clínico, a norma permite que o investigador se debruce sobre as subjetividades dos participantes e a salvaguarda de saberes ancestrais, como o legado malê, percebido,

registrado e analisado a partir do trabalho de campo realizado no Terreiro do Bogum durante a pesquisa de mestrado em Ciência da Religião (Martins, 2023, p. 67, 74-75, 101), o que garante maior segurança jurídica e ética à produção do conhecimento científico.

Esta reorientação epistemológica, contudo, não se encerra na mera adequação metodológica; ela exige uma compreensão sobre o papel das instituições responsáveis por esses processos. A transição da técnica para a ética prática nos conduz ao entendimento de como a estrutura normativa se converte em proteção real para os sujeitos no contexto da investigação. É este compromisso com a dignidade que define a missão institucional do sistema regulatório, como será explorado no tópico seguinte.

1.2 Objetivo institucional e proteção da alteridade

O objetivo institucional do Sistema CEP/CONEP transcende a mera avaliação da viabilidade técnica ou metodológica dos projetos submetidos; trata-se de um compromisso institucional com a salvaguarda da dignidade humana. Na Ciência da Religião, área de conhecimento a partir da qual o investigador frequentemente adentra espaços de profunda intimidade e lida com dinâmicas de vulnerabilidade inerentes à manifestação da fé, o comitê deixa de ser visualizado como uma barreira administrativa para consolidar-se como um suporte garantidor de legitimidade ética. Ao exigir que o acadêmico demonstre respeito à autonomia dos sujeitos, o sistema atua como um mediador indispensável entre a investigação científica e o direito inalienável à alteridade.

Para compreender a envergadura desta missão, torna-se necessário conceituar a função dos comitês a partir da sua responsabilidade coletiva perante a comunidade. Longe de serem instâncias de fiscalização punitiva, operam como instâncias de proteção ética. Conforme elucidam Freitas e Hossne (2002):

> Os CEP *(sic)* caracterizam-se como sendo um mecanismo de controle social da pesquisa envolvendo seres humanos, no país. Eles se constituem, nas instituições de pesquisa, em uma terceira parte entre pesquisadores e sujeitos da pesquisa. [...] atuam como forma organizada de controle social sobre as práticas da ciência, para proteção dos sujeitos de pesquisa em nome da sociedade. (Freitas; Hossne, 2002, p. 134).

Nesta perspectiva de controle social, a ética em investigação revela-se não como uma censura prévia, mas como um compromisso institucional de proteção dos sujeitos. No estudo de coletividades que historicamente enfrentam processos de estigmatização e

intolerância, a exemplo das religiões de matriz africana, cujas práticas rituais, memórias, hierarquias, territórios e saberes tradicionais podem ser indevidamente expostos, apropriados ou descontextualizados pela pesquisa acadêmica, o colegiado atua como uma terceira parte que contribui para reduzir a assimetria de poder entre o investigador e o participante ao exigir procedimentos de consentimento, sigilo, anonimização, avaliação de riscos e responsabilidade na devolução social dos resultados, evitando que a produção científica resulte em novas formas de subalternidade.

É neste exato ponto de tensão que uma abordagem fundada em perspectivas éticas encontra a realidade material do campo. Em diálogo com a experiência metodológica analisada por Martins (2023, p. 67, 74-75, 99), observa-se que o respeito à vulnerabilidade dos interlocutores exige mais do que a aprovação burocrática; exige negociação contínua com o sagrado, com os detentores de saberes ancestrais e com as formas próprias de transmissão das comunidades religiosas. Em contextos marcados pela oralidade e por desconfianças históricas diante de documentos formais, o consentimento precisa ser apresentado como instrumento de proteção dos participantes, e não como mecanismo de vigilância ou exposição.

O compromisso institucional do sistema garante, portanto, que o conhecimento produzido traga contribuições à sociedade e, sobretudo, evite danos morais, psíquicos e simbólicos aos grupos estudados. Assim, a submissão formal de um projeto à Plataforma Brasil converte-se em procedimento inicial de formalização do compromisso ético do investigador para com a comunidade que lhe abrirá as portas do sagrado.

2. A perspectiva ética e o papel do colegiado: entre o rigor e a sensibilidade

A atuação dos Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) deve ser compreendida como um exercício de interpretação interdisciplinar que visa, fundamentalmente, à salvaguarda da dignidade humana. Com a submissão de um projeto de investigação na Ciência da Religião, estabelece-se um pacto formal com a comunidade científica para garantir que a busca pelo conhecimento não resulte em novas formas de vulnerabilização ou em uma expropriação simbólica dos saberes tradicionais. O papel do colegiado, portanto, distancia-se de uma fiscalização meramente punitiva para consolidar-se como um suporte ético que valide a integridade da ação em campo e a responsabilidade social do pesquisador.

O desafio central nesta trajetória reside na necessária transição da mentalidade estritamente biomédica, focada no risco físico e em parâmetros laboratoriais, para uma compreensão profunda das especificidades das Ciências Humanas e Sociais. Na Ciência da Religião, os danos potenciais aos participantes da pesquisa são, frequentemente, de ordem moral, psíquica ou social, conforme a definição de risco estabelecida pela Resolução CNS nº 510/2016, que compreende a possibilidade de danos às dimensões física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do participante da pesquisa (Brasil, 2016, Art. 2º, XXV). Por essa razão, a proteção da identidade e o cuidado com o sigilo são pilares fundamentais, uma vez que a revelação indevida de práticas ou pertencimentos religiosos pode acarretar prejuízos reais à vida social e à segurança dos sujeitos.

Nesse sentido, o Sistema CEP/CONEP tem a responsabilidade de interpretar metodologias qualitativas, como a etnografia e a observação participante, sob o prisma do pluralismo e do respeito à diversidade. A conformidade ética nesta área não é um fim em si mesma, mas a materialização do respeito à autonomia e aos valores dos participantes da pesquisa, conforme estabelece o marco normativo:

> São princípios éticos das pesquisas em Ciências Humanas e Sociais: I - reconhecimento da liberdade e autonomia de todos os envolvidos no processo de pesquisa, inclusive da liberdade científica e acadêmica; II - defesa dos direitos humanos e recusa do arbítrio e do autoritarismo nas relações que envolvem os processos de pesquisa; III - respeito aos valores culturais, sociais, morais e religiosos, bem como aos hábitos e costumes, dos participantes das pesquisas (Brasil, 2016, Art. 3º).

É por meio desse diálogo entre o pesquisador e o comitê que se garante a integridade do processo científico. Essa mediação permite que a investigação ‘saia dos livros’ e se desenvolva de forma segura, assegurando que o encontro com o sagrado e com o ‘outro’ não cause às comunidades religiosas qualquer forma de exposição desnecessária ou ferimento às suas hierarquias e tradições ancestrais.

2.1 A gradação de riscos nas ciências humanas e sociais: da proteção cotidiana à salvaguarda do sagrado

A avaliação ética no Sistema CEP/CONEP não se pauta por uma lógica binária, mas organiza-se através de uma rigorosa escala de proporcionalidade entre riscos e benefícios. Neste artigo esclarece-se que as gradações de risco não constituem

formulações teóricas arbitrárias, mas categorias normativas instituídas pelo Conselho Nacional de Saúde. O imperativo de classificar o potencial de dano é imposto pela própria legislação vigente:

> Art. 21. O risco previsto no protocolo será graduado nos níveis mínimo, baixo, moderado ou elevado, considerando sua magnitude em função de características e circunstâncias do projeto, conforme definição de Resolução específica sobre tipificação e gradação de risco e sobre tramitação dos protocolos (Brasil, 2016, Art. 21).

Em obediência a esta determinação estrutural, os graus de potencial de dano aos participantes podem ser organizados da seguinte maneira:

- **Risco Mínimo:** Atribui-se este grau quando aos procedimentos de pesquisa associam-se riscos comparáveis aos encontrados na vida cotidiana (tais como o desconforto pontual em entrevistas sobre trajetórias de vida ou na observação de rituais).
- **Risco Baixo:** Aplica-se às investigações nas quais há a possibilidade de desconfortos leves ou danos que se mostrem plenamente reversíveis ao sujeito.
- **Risco Moderado:** Esse enquadramento é exigido quando os procedimentos podem resultar em danos significativos à integridade moral ou social, ainda que passíveis de mitigação.
- **Risco Elevado (Alto):** Associa-se à probabilidade de danos graves ou permanentes, cenário a que raramente se aplica às metodologias qualitativas deste campo.

Cumpre ressaltar que à vasta maioria das investigações em Ciência da Religião atribui-se a categoria de ‘Risco Mínimo’. Tal enquadramento decorre do fato de que essas pesquisas, em geral, dedicam-se à compreensão de crenças e materialidades que não pressupõem intervenções físicas. Contudo, essa classificação não deve servir como justificativa para o relaxamento metodológico; ao contrário, exige-se aqui que os instrumentos de anonimização sejam desenhados com rigor para garantir a proteção da vida social dos interlocutores.

Ao apresentar ao colegiado o reconhecimento das vulnerabilidades locais, torna-se necessário explicitar que a observação participante enriquece a ciência, mas não autoriza a espoliação da paz das comunidades. A experiência no Terreiro do Bogum evidencia que a salvaguarda do outro demanda vigilância contínua para minimizar qualquer risco derivado da interação com o sagrado:

> O pesquisador deve estar sempre atento aos riscos que a pesquisa possa acarretar aos participantes em decorrência dos seus procedimentos, devendo para tanto serem adotadas medidas de precaução e proteção, a fim de evitar dano ou atenuar seus efeitos. [...] § 1º Quando o pesquisador perceber qualquer possibilidade de dano ao participante decorrente da pesquisa, deve buscar meios de minimizá-lo (Brasil, 2016, Art. 5º).

Uma vez compreendida a exigência legal que fundamenta a avaliação de riscos, impõe-se o desafio prático de identificar as fronteiras da obrigatoriedade institucional. A transição da análise teórica para a práxis exige discernimento sobre o momento exato em que a investigação deixa os arquivos e passa a demandar do sistema as garantias éticas formais. É esta demarcação de limites metodológicos que será explorada a seguir.

3. Quando se deve buscar o sistema cep/conep na ciência da religião?

Parte-se da compreensão de que os critérios que obrigam à submissão de propostas de pesquisa ao colegiado constituem o ponto de partida para uma prática científica íntegra. Torna-se indispensável definir o momento exato em que a atuação do pesquisador deixa de ser meramente bibliográfica e passa a exigir garantias éticas formais aos sujeitos envolvidos. Cabe destacar que nem toda atividade acadêmica demanda a aprovação do CEP, mas a demarcação dessas fronteiras é o que confere autoridade ao investigador perante a alteridade.

3.1 A abrangência da ética na ciência da religião: do método à responsabilidade social

A necessidade de acionar o Sistema CEP/CONEP decorre, primordialmente, da natureza do método empregado e não apenas da delimitação disciplinar da investigação. Embora se observe que a Antropologia da Religião é o campo que exige com maior frequência este diálogo institucional, em virtude do uso da etnografia e do contato prolongado com o interlocutor, tal obrigação estende-se a todas as subáreas que interagem com seres humanos. Torna-se obrigatório o compromisso ético de submeter o projeto ao colegiado sempre que a pesquisa envolver entrevistas com sujeitos vivos ou acesso a arquivos privados não publicados que permitam a identificação de pessoas, uma vez que a Resolução CNS nº 510/2016 estabelece que as pesquisas em Ciências Humanas e Sociais devem observar as normas éticas quando seus procedimentos metodológicos envolvem dados diretamente obtidos com participantes, informações identificáveis ou

situações que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana (Brasil, 2016, Art. 1º).

Nesse sentido, a obrigatoriedade ética não decorre da subárea em si, mas dos procedimentos metodológicos adotados e do tipo de dado produzido ou acessado. Assim, pesquisas em Ciência da Religião que envolvam observação participante, entrevistas, história oral, questionários, estudos de caso, mapeamento de espaços sagrados ou acesso a arquivos privados identificáveis devem ser avaliadas a partir do potencial de exposição dos sujeitos, de suas práticas religiosas, de suas memórias, de seus territórios e de seus pertencimentos institucionais. Tal cuidado se justifica porque, nos termos da Resolução CNS nº 510/2016, as pesquisas em Ciências Humanas e Sociais devem respeitar a dignidade, a autonomia, os valores culturais, sociais, morais e religiosos dos participantes, bem como prevenir danos de ordem física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual (Brasil, 2016, Art. 2º, XXV; Art. 3º).

3.2 Critérios de obrigatoriedade

O sistema deve ser acionado sempre que a pesquisa envolver seres humanos de forma direta ou indireta. Na Ciência da Religião, a submissão ao comitê torna-se necessária quando os procedimentos metodológicos incluem:

- **Entrevistas e Depoimentos:** quando a pesquisa envolve a coleta de informações, histórias de vida, relatos orais ou percepções sobre vivências religiosas dos participantes.
- **Observação Participante:** quando a investigação pressupõe a inserção do pesquisador em comunidades, terreiros, templos ou outros espaços religiosos para acompanhar rituais, práticas cotidianas ou dinâmicas internas que possam identificar ou afetar a privacidade dos membros.
- **Questionários e Levantamentos:** quando são aplicados formulários ou instrumentos de coleta destinados a mapear crenças, comportamentos, perfis socioeconômicos, pertencimentos religiosos ou outros dados sensíveis que possam gerar riscos de estigmatização às coletividades pesquisadas.
- **Uso de Dados Identificáveis:** quando a pesquisa utiliza informações que não estão em domínio público e que permitem a identificação de pessoas, grupos, lideranças, comunidades ou instituições religiosas, exigindo sigilo, autorização prévia e procedimentos de proteção dos dados.

3.3 Exceções à submissão: o espaço da teoria e do domínio público

A abrangência do Sistema CEP/CONEP, embora vasta, encontra limites claros quando a investigação se debruça sobre fontes que não pressupõem a figura do participante de pesquisa vulnerável. Torna-se fundamental distinguir a interação humana da análise de dados que já integram o domínio público. Em conformidade com o marco regulatório das Ciências Humanas e Sociais, a norma prevê isenções específicas, conforme se depreende da letra da lei:

> Art. 1º [...] Parágrafo único. Não serão registradas nem avaliadas pelo sistema CEP/CONEP: I – pesquisa de opinião pública com participantes não identificados; II – pesquisa que utilize informações de acesso público, nos termos da Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011; III – pesquisa que utilize informações de domínio público; [...] V – pesquisa em bancos de dados, cujas informações sejam agregadas, sem possibilidade de identificação individual (Brasil, 2016, Art. 1º).

Essa determinação legal estabelece a salvaguarda necessária para que a pesquisa teórica e documental não sofra entraves burocráticos desnecessários. Ao definirem-se os dados de acesso público como isentos, a norma permite que o cientista da religião exerça a crítica documental com autonomia, desde que preservado o anonimato original.

Nesta perspectiva, a isenção de registro não exime o pesquisador da responsabilidade ética, mas redireciona o compromisso metodológico para o rigor no trato com as fontes históricas, bibliográficas e documentais. Na análise de fenômenos religiosos passados, o uso de bibliografia consolidada e de fontes já publicizadas permite a construção inicial do problema de pesquisa sem intervenção direta junto a participantes humanos, desde que preservados a fidedignidade interpretativa, o respeito à memória coletiva e a honestidade intelectual na utilização das fontes. No caso da investigação sobre o legado malê no Terreiro do Bogum, a dissertação mobiliza autores e registros históricos para formular o problema da permanência de materialidades islâmicas no Candomblé Jeje, articulando o percurso da Revolta dos Malês ao tempo presente (Martins, 2023, p. 15, 33-43).

3.4 Estratégias para dispensa de registro no sistema Cep/Conep: o planejamento das fontes

No planejamento da pesquisa, pode-se optar por métodos que, por se fundamentarem em fontes públicas ou dados de domínio público, prescindem da

submissão ao colegiado. Cada caso deve ser analisado conforme as normativas vigentes, priorizando caminhos que operem com dados já disponibilizados publicamente:

- **Observação Participante vs. Observação Direta:** quando se busca a dispensa de registro, a observação direta de eventos públicos, como festas, procissões ou celebrações abertas, pode ser realizada desde que não haja identificação individual dos presentes nem coleta de dados sensíveis.
- **Fontes Secundárias e Biografias:** podem ser utilizados relatos presentes em biografias, entrevistas publicadas, documentos editados ou outras fontes já disponibilizadas publicamente, operando-se no campo do domínio público.
- **Dados Agregados e Estatísticos:** pode-se recorrer a bases anonimizadas, como IBGE/PNAD, para análises macrossociais, desde que não haja possibilidade de identificação individual dos sujeitos.
- **Arquivos Digitais Abertos:** podem ser analisados acervos de bibliotecas, arquivos nacionais, repositórios digitais e bases documentais de acesso público, quando o acesso for livre à coletividade e não envolver dados privados identificáveis.

Torna-se necessário reconhecer que o cumprimento destes marcos legais confere ao pesquisador a segurança jurídica necessária para as etapas subsequentes do trabalho científico. A partir dessa reflexão, observa-se que, embora o sistema formal forneça o respaldo legal, a prática etnográfica exige uma sensibilidade que transcende a burocracia. Conforme a experiência metodológica analisada em Martins (2023, p. 21, 67, 168), a inserção em campo, especialmente em comunidades religiosas marcadas pela oralidade, pela escassez de fontes documentais e por redes internas de confiança, exige transparência, aproximação gradual e adequação dos procedimentos de coleta à proteção dos interlocutores.

Uma vez identificados os critérios de obrigatoriedade e as hipóteses de dispensa determinadas pelas resoluções vigentes, coloca-se o desafio de compreender os cenários de elevada complexidade ética. A transição da teoria geral para a prática etnográfica exige um olhar atento às comunidades que, por força das normativas da CONEP, demandam tramitação diferenciada devido à sua trajetória histórica de resistência e vulnerabilidade. É essa especificidade regulatória que será explorada no tratamento das pesquisas com populações que exigem o escrutínio da instância nacional.

4. Pesquisas em áreas especiais (povos originários e comunidades quilombolas)

Deve-se reconhecer que, nas pesquisas envolvendo comunidades indígenas ou quilombolas, o rigor ético e burocrático assume complexidade mais elevada. Nestes casos, deve-se compreender que não se aplicam apenas os procedimentos padrão do Sistema CEP/CONEP; acrescentam-se camadas de proteção e instâncias de análise específicas, dada a vulnerabilidade histórica e a proteção legal diferenciada que o Estado brasileiro confere a esses povos.

4.1 A tramitação especial e a instância nacional

Diferentemente de outras investigações no campo da Ciência da Religião, quando a investigação envolve povos indígenas, o projeto não tem sua tramitação encerrada no colegiado local. Deve-se seguir o rito processual que exige o envio do protocolo à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), em Brasília. Nesses casos, compreende-se que, para os povos originários, a instância nacional deve, por força de lei, validar o protocolo. Esta obrigatoriedade encontra-se expressa na Resolução CNS nº 304/2000, que estabelece as normas para pesquisas em áreas temáticas especiais:

> As pesquisas envolvendo seres humanos em áreas temáticas especiais devem, após a análise do CEP da instituição, ser enviadas à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP/MS, que apreciará e emitirá parecer técnico. [...] São áreas temáticas especiais: 1. Populações indígenas (Brasil, 2000, item VII).

Essa determinação legal estabelecida pelo Conselho Nacional de Saúde visa assegurar que a proteção aos conhecimentos tradicionais seja respeitada. A exigência de dupla aprovação atua como um mecanismo de controle social, evitando que a assimetria de poder entre o investigador e a comunidade resulte em expropriação de saberes.

Nesta perspectiva, a ética em áreas especiais exige do pesquisador uma postura que transcende a mera formalidade técnica, demandando o reconhecimento da soberania política e territorial desses grupos. Ainda que a Resolução CNS nº 304/2000 se refira especificamente às populações indígenas, o debate sobre comunidades tradicionais e quilombolas também contribui para compreender a importância do reconhecimento político, territorial e normativo das coletividades pesquisadas. Sobre o desafio de compreender o quilombo como categoria atravessada por disputas analíticas, políticas e normativas, José Maurício Paiva Andion Arruti, no capítulo intitulado *Quilombos*,

publicado na obra *Raça: perspectivas antropológicas*, organizada por Osmundo Pinho (2008), afirma:

> O que está em disputa, portanto, não é a existência destas formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente. Está em jogo o quanto de realidade social o conceito será capaz de fazer reconhecer. Qual parcela da realidade ganhará, por meio deste reconhecimento, uma nova realidade, jurídica, política, administrativa e mesmo social. Enfim, qual o modelo normativo que derivará do reconhecimento desta grande variedade de situações empíricas ou que será imposto a elas (Arruti, 2008, p. 2).

A partir da formulação do autor, compreende-se que a tramitação especial na CONEP, no caso das pesquisas envolvendo povos indígenas, e os procedimentos específicos de anuência, reconhecimento e proteção, no caso das demais comunidades tradicionais, atuam como mecanismos institucionais para que a ciência produzida não ignore a autonomia dessas coletividades. Com a submissão dos projetos a esse escrutínio, reforça-se a rastreabilidade ética da presença do pesquisador em seus territórios, bem como o compromisso com a dignidade, a autonomia e a devolução social do conhecimento produzido.

4.2 A anuência prévia da comunidade e o consentimento coletivo

Um procedimento fundamental em áreas especiais é a obtenção da Anuência Prévia. Antes mesmo da submissão na Plataforma Brasil, torna-se necessário apresentar o projeto às lideranças indígenas ou quilombolas e obter um documento de anuência ou autorização coletiva que formalize a entrada do pesquisador no território. Esta exigência não é meramente burocrática, mas fundamenta-se na Convenção nº 169 da OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais[2], que estabelece:

> Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma (OIT, 1989, Art. 7º).

[2]A OIT é a Organização Internacional do Trabalho, uma agência especializada das Nações Unidas (ONU). É a única organização internacional com estrutura tripartite, o que significa que as suas decisões são tomadas em conjunto por representantes de governos, empregadores e trabalhadores. A reunião que deu origem à Convenção 169 (o marco legal para povos tradicionais) ocorreu em Genebra, na Suíça, durante a 76ª Conferência Internacional do Trabalho. A Convenção foi adotada em junho de 1989. No Brasil, o compromisso com estas normas foi ratificado e tornou-se lei vigente em 2004, através do Decreto nº 5.051.

Essa diretriz internacional estabelece a necessidade de assegurar ao grupo o direito de compreender os objetivos, os possíveis benefícios, os riscos e as formas de partilha dos resultados da investigação. Sem esse documento de autorização coletiva, a tramitação ética pode ser comprometida, pois o consentimento individual, por meio do TCLE, não substitui a anuência da coletividade em contextos marcados por organizações comunitárias, territoriais e tradicionais.

Nesta perspectiva, o respeito aos saberes tradicionais exige do pesquisador cautela para que a produção científica não se torne uma forma de expropriação. Sobre a necessidade de proteger o patrimônio intelectual desses povos, Manuela Carneiro da Cunha, em sua obra *Cultura com Aspas: e outros ensaios* (2009), afirma:

> Tomemos a questão da representação, por exemplo. O acesso ao conhecimento tradicional depende crucialmente da chamada "anuência prévia informada": para que se realize qualquer pesquisa acerca de conhecimentos tradicionais, seus detentores devem ser adequadamente informados sobre o que se trata e dar seu consentimento ao modo como esses conhecimentos serão utilizados, e no caso de bioprospecção (pesquisa para fins comerciais) também à forma como lhes caberá receber parte dos eventuais lucros e benefícios (Cunha, 2009, p. 335).

Essa constatação permite compreender que a anuência prévia funciona como um instrumento de soberania. Ao buscar a autorização formal das lideranças, reconhece-se que o conhecimento confiado ao pesquisador não é um dado disponível ao mercado acadêmico, mas um patrimônio vivo que exige compromisso ético com a sua preservação e com o retorno social direto à comunidade pesquisada.

4.3 A intermediação de órgãos oficiais e a proteção do patrimônio

Nas pesquisas de campo com populações tradicionais, a inserção do pesquisador pode exigir autorizações institucionais e anuências comunitárias específicas, conforme a natureza do grupo estudado, do território acessado e dos dados produzidos. Esse cuidado decorre do fato de que a investigação não envolve apenas participantes individuais, mas coletividades, memórias, pertencimentos étnicos, territórios, saberes tradicionais e patrimônios culturais protegidos por normas próprias. Assim, em pesquisas com povos indígenas, comunidades quilombolas ou outros grupos tradicionais, devem ser observadas, quando cabíveis, as exigências do Sistema CEP/CONEP, da Resolução CNS nº 304/2000, da Convenção nº 169 da OIT e das instituições responsáveis pela proteção territorial, cultural e patrimonial dessas coletividades.

Quando o interesse da pesquisa recair sobre elementos da biodiversidade, usos rituais de plantas, receitas tradicionais, ervas medicinais ou outros conhecimentos tradicionais associados, também deve ser verificada a necessidade de cadastro no SisGen, nos termos da Lei nº 13.123/2015a. Nesses casos, a autorização institucional e a anuência comunitária não devem ser compreendidas como etapas meramente burocráticas, mas como mecanismos de proteção contra a apropriação indevida de saberes, a exposição de patrimônios sensíveis e a imposição externa de categorias acadêmicas sobre povos e comunidades historicamente vulnerabilizados.

4.4 Riscos e benefícios específicos: a salvaguarda do patrimônio imaterial

Na elaboração de projetos em áreas especiais, torna-se obrigatória a inclusão de uma análise de riscos que contemple a proteção contra a biopirataria e a apropriação indevida de saberes ancestrais. Cabe ao pesquisador descrever os procedimentos destinados a evitar que a investigação traga prejuízos à imagem da comunidade ou ao seu equilíbrio social. O compromisso ético exige que seja apresentada uma contrapartida clara, assegurando que o conhecimento produzido retorne de forma útil aos participantes. A definição de risco neste campo deve seguir o que prescreve a Resolução CNS nº 510/2016, em seu Art. 2º, Inciso XXV "Risco de pesquisa em Ciências Humanas e Sociais: possibilidade de danos às dimensões física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do participante, em qualquer fase da pesquisa e dela decorrente".

Essa definição legal estabelece que o dano cultural ou espiritual pode ser tão severo quanto o dano físico. Assim, a análise de riscos deve prever mecanismos que impeçam a banalização de rituais sagrados que sustentam a hierarquia e o equilíbrio do grupo estudado.

Nesta perspectiva, a presença do pesquisador nunca é neutra, e os benefícios devem ser pactuados para que a ciência não se converta em uma ferramenta de espoliação. Sobre a responsabilidade do observador perante a sobrevivência cultural desses povos, Darcy Ribeiro, em sua obra clássica *Os Índios e a Civilização*, assevera:

> Em sua atuação de base, nos postos, depois de experimentar desastrosamente, aqui e ali, a imposição daquela ideologia, o SPI teve de acomodar-se a resistência dos índios, compreendendo que o seu papel consistia em assegurar-lhes o direito de viver segundo seus costumes tradicionais, protegê-los contra as violências dos invasores civilizados e conduzir o processo de sua integração progressiva na vida

> regional de modo a garantir-lhes a sobrevivência (Ribeiro, 1970, p. 174).

Frente a essa exigência, o benefício da pesquisa reside na capacidade de fortalecer a autonomia do grupo. Ao assegurar que o conhecimento retorne à comunidade, seja através da organização de acervos ou da valorização da memória local, cumpre-se a ética da reciprocidade. Cabe assegurar que a trajetória acadêmica do pesquisador não produza desestruturação social, mas contribua para o reconhecimento das trajetórias de resistência dos grupos estudados.

5. O momento da busca: a práxis ética no campo

A transição para a coleta de dados constitui o estágio em que as perspectivas éticas encontram a realidade vivida pelos interlocutores. Após o cumprimento das etapas normativas e burocráticas, inicia-se o que este artigo denomina ‘o momento da busca’.

Essa formulação demonstra que a presença do pesquisador no campo da Ciência da Religião não é neutra. Ao conferir visibilidade analítica às práticas e crenças dos participantes, o pesquisador assume a responsabilidade interpretativa sobre o sagrado alheio. Portanto, ‘o momento da busca’ deve ser pautado pela reciprocidade, garantindo que o olhar do pesquisador não se converta em uma lente de vigilância, mas em um instrumento de compreensão mútua.

5.1 A antecedência do registro e a transparência metodológica

Torna-se necessário buscar o sistema ético ainda na fase de planejamento, antes do início de qualquer coleta de dados em campo. O projeto deve ser submetido por meio da Plataforma Brasil de modo a assegurar transparência à comunidade acadêmica e à sociedade sobre os procedimentos de proteção dos participantes.

Iniciar o campo sem o parecer de aprovação configura infração ética e pode comprometer a publicação dos resultados, além de gerar vulnerabilidade jurídica ao pesquisador. Esta obrigatoriedade cronológica está consubstanciada na Norma Operacional nº 001/2013 do Conselho Nacional de Saúde:

> Protocolo de pesquisa: é o conjunto de documentos, que pode ser variável a depender do tema, incluindo o projeto, e que apresenta a proposta de uma pesquisa a ser analisada pelo Sistema CEP-CONEP. [...] O protocolo, para ser submetido à revisão ética, deverá ter seu pesquisador responsável cadastrado na Plataforma Brasil [...] Somente serão apreciados protocolos de pesquisa lançados na Plataforma e que

> apresentarem toda a documentação solicitada [...]. [...] Cronograma que descreva a duração total e as diferentes etapas da pesquisa, com compromisso explícito do pesquisador de que a pesquisa somente será iniciada a partir da aprovação pelo Sistema CEP-CONEP (Brasil, 2013, p. 8-9).

Este rito de passagem documental legítima a inserção científica em campo. Sem a validação do colegiado, o conhecimento produzido carece de base ética formal, tornando-se juridicamente frágil e metodologicamente vulnerável, especialmente quando envolve interlocutores, memórias, práticas religiosas e dados sensíveis.

5.2 Regras, formulários e procedimentos operacionais

As submissões devem ser realizadas obrigatoriamente por meio da Plataforma Brasil. Devem receber atenção especial os seguintes documentos e etapas processuais que estruturam a viabilidade ética da investigação:

- **Folha de Rosto:** Deve conter as assinaturas do pesquisador e do responsável pela instituição proponente, formalizando o vínculo institucional da pesquisa e a responsabilidade da instituição proponente pelo protocolo submetido.
- **Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE):** Este documento serve para explicar aos participantes da pesquisa os objetivos, procedimentos, riscos, benefícios e direitos, incluindo a garantia de anonimato e a liberdade de retirada. Quando a pesquisa envolver crianças em contextos religiosos (ex: catequese, iniciação infantil), torna-se necessária a obtenção do consentimento dos responsáveis legais (TCLE) e da concordância da criança por meio do TALE (Termo de Assentimento Livre e Esclarecido) em linguagem lúdica.
- **Cronograma e Orçamento:** Deve ser declarado que a responsabilidade financeira cabe ao pesquisador, assegurando que nenhum custo seja repassado aos participantes.
- **Tramitação:** Após o envio do protocolo, aguarda-se o parecer do relator. Caso sejam identificadas pendências, elas devem ser atendidas no prazo máximo de 30 dias para nova análise e consequente liberação do número CAAE (Certificado de Apresentação para Apreciação Ética).

Sobre a flexibilidade documental em contextos de sensibilidade cultural, a Resolução CNS nº 510/2016 (Art. 15) oferece uma alternativa fundamental ao permitir

que o consentimento seja registrado de forma escrita, sonora, imagética ou outras formas, dispensando a assinatura em papel quando esta ferir as tradições orais do grupo.

Essa previsão legal é relevante para o pesquisador da Ciência da Religião. Em comunidades de tradição oral ou onde a assinatura gera desconfiança histórica, a substituição do papel pelo registro audiovisual garante que a formalidade não se torne uma barreira entre o pesquisador e o participante da pesquisa.

5.3 O método bola de neve (snowball) e as redes de confiança

Na Ciência da Religião, o acesso ao sagrado alheio demanda uma 'chave de entrada' que preserve a integridade do grupo estudado. Sobre os desafios do trabalho de campo no estudo das religiões, Silas Guerriero afirma: "O trabalho de campo nos estudos de religião [...] se reveste no ardiloso jogo das intersubjetividades [...] a presença do pesquisador, por si só, já modifica o ambiente" (Guerriero, 2010, p. 55, 57).

A amostragem por indicação é, antes de tudo, um reconhecimento da hierarquia e do tempo do outro. Com a utilização das indicações de uma "semente" inicial, respeita-se a necessidade de uma aproximação metodológica sensível ao objeto religioso. Essa postura dialoga com Frank Usarski, que, na obra *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*, descreve a necessidade de uma atitude não apologética, não missionária e não etnocêntrica diante dos fenômenos religiosos:

> Diferentemente da Teologia, cujos representantes são geralmente comprometidos com o Cristianismo tanto como referência religiosa particular quanto como privilegiada matéria de análise, a Ciência da Religião é virtualmente irrestrita quanto aos fenômenos considerados por ela dignos de investigação. Aproxima-se de seus objetos por um interesse primário isento de motivos apologéticos ou missionários. A consciência da "relatividade" e a postura de um "não-etnocentrismo" diante das expressões múltiplas no mundo religioso, "a capacidade potencial de abstração religiosa de si mesmo" e "indiferença" a respeito das contraditórias pretensões da verdade com as quais o pesquisador é confrontado na realização de seus projetos, são competências-chave que caracterizam a Ciência da Religião (Usarski, 2006, p. 17).

Tal rede de contatos é fundamental para acessar narrativas que, de outra forma, permaneceriam protegidas pelo silêncio ritual. Reforçando a necessidade desta técnica para populações de difícil alcance, Howard S. Becker pontua: "pelo menos se conhece alguém que pode ser observado ou entrevistado, e pode-se tentar fazer com que este indivíduo o apresente a outros" (Becker, 1993, p. 155).

Como demonstrado pelo autor, a implicação prática dessa premissa é que a Bola de Neve funciona como uma rede metodológica de confiança: cada nova indicação acrescenta uma camada de profundidade à análise, permitindo mapear não apenas indivíduos, mas as conexões que sustentam a memória ancestral. Cabe, contudo, o rigor de cruzar diferentes cadeias de indicação para assegurar que a pluralidade de vozes do Terreiro seja ouvida, evitando que a pesquisa se restrinja a uma única linhagem de pensamento.

Portanto, esse método pode ser compreendido como a tradução técnica dessa aproximação empática, garantindo que o conhecimento coletado esteja fundamentado na confiança e na reciprocidade.

O momento da busca evidencia que a responsabilidade interpretativa sobre o sagrado alheio requer lastro institucional permanente. A transição da coleta para a análise só atinge plenitude científica quando o percurso ético se torna rastreável. Nesse sentido, o encerramento das etapas de campo nos conduz à importância do registro definitivo que valida a inserção acadêmica do pesquisador.

6. O número CAAE: identidade e rastreabilidade da pesquisa

Com a submissão do projeto à Plataforma Brasil, o sistema passa a identificar o protocolo no fluxo de tramitação ética. O número CAAE (Certificado de Apresentação para Apreciação Ética) é gerado automaticamente quando o projeto é aceito pelo CEP, conforme orienta o *Manual do Pesquisador da Plataforma Brasil*: “O número do CAAE é gerado automaticamente quando o projeto é aceito pelo CEP” (Brasil, 2015b, p. 38).

Dessa orientação, depreende-se que o CAAE não é um mero detalhe burocrático, mas um identificador institucional da pesquisa. Atribui-se a este número a função de garantir a transparência, permitindo que qualquer participante ou instituição verifique a situação ética do estudo.

6.1 A estrutura e a importância do número

A composição do CAAE deve ser compreendida como um identificador técnico gerado pela Plataforma Brasil, e não como um código a ser interpretado livremente pelo pesquisador. Uma vez gerado, o número passa a funcionar como referência institucional do protocolo nos documentos relacionados à pesquisa. Ressalta-se, contudo, que a

simples existência do CAAE não significa aprovação ética; ela indica que o projeto foi inserido no fluxo de tramitação e está vinculado ao sistema de apreciação ética.

Dessa perspectiva, o CAAE não deve ser interpretado como fundamento epistemológico da disciplina, mas como dispositivo administrativo de rastreabilidade ética do protocolo de pesquisa. Na Ciência da Religião, esse número vincula formalmente o projeto à Plataforma Brasil, ao Comitê de Ética responsável e à instituição proponente, funcionando como referência institucional da submissão ética, e não como garantia automática de aprovação ou de qualidade científica.

6.2 Uso do CAAE nos documentos de consentimento

Um dos procedimentos relevantes na formalização ética da pesquisa é a inserção do número CAAE nos documentos de consentimento, quando disponível na versão final do protocolo aprovado. Ao disponibilizar o número de registro, os dados do protocolo e as formas de contato com o Comitê de Ética, reconhece-se o direito do participante de acompanhar, questionar ou comunicar eventuais violações. Sobre o compromisso ético de transparência, a Resolução CNS nº 510/2016 estabelece:

> O Registro de Consentimento Livre e Esclarecido, em seus diferentes formatos, deverá conter esclarecimentos suficientes sobre a pesquisa, incluindo a justificativa, os objetivos e os procedimentos que serão utilizados, a explicitação dos possíveis danos decorrentes da participação, a garantia de plena liberdade para decidir sobre a participação, podendo retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, e a garantia de manutenção do sigilo e da privacidade dos participantes durante todas as fases da pesquisa (Brasil, 2016, Art. 17).

Dessa norma, depreende-se que a visibilidade das informações institucionais no TCLE ou RCLE funciona como garantia de que a presença do pesquisador no campo, como no Terreiro do Bogum, não é soberana, mas ética e institucionalmente rastreável. Ao disponibilizar o número de registro, os dados do protocolo e as formas de contato com o Comitê de Ética, reconhece-se o direito do participante de acompanhar, questionar ou comunicar eventuais violações.

Portanto, essa prática não é meramente burocrática, mas uma ferramenta de proteção do participante da pesquisa, assegurando que o compromisso teórico com a ética também se traduza na práxis documental.

7. O trabalho de campo no mestrado em ciência da religião

A experiência de campo permite destacar a aplicação das normas éticas em contextos de alta sensibilidade. Somente após a aprovação pelo Comitê de Ética e a obtenção do número CAAE, iniciou-se a etapa de coleta de dados. Sobre a necessidade de evitar generalizações externas e compreender os fenômenos religiosos a partir de suas próprias lógicas internas, Frank Usarski, na obra Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma (2006), afirma:

> Em vez de "homogeneizar" seus objetos por meio de um conceito supostamente unificador, esse "contraparadigma" leva em conta o caráter fragmentado do mundo religioso e trata as subentidades do seu campo de pesquisa como sistemas próprios cuja análise exige a reconstrução da sua lógica interna impermutável (Usarski, 2006, p. 47).

O trabalho de campo foi desenvolvido ao longo de sete meses de residência na comunidade, com a adoção da observação participante e de entrevistas orientadas pela técnica Bola de Neve (Snowball). Essa imersão permitiu compreender sentidos, memórias e dinâmicas rituais produzidos no campo, sem reduzir as experiências religiosas à ideia de "verdade" ou "essência" dos dados.

7.1 Desafios e percalços éticos no campo

A experiência de campo evidenciou desafios significativos no manejo da imagem e do sagrado. Embora houvesse a autorização da sacerdotisa principal, foram identificadas situações de desconfiança entre interlocutores sexagenários, para os quais o papel assinado podia gerar receio. Sobre a necessidade de flexibilizar as formas de registro do consentimento sem perder a segurança ética, a Resolução CNS nº 510/2016 estabelece de forma literal:

> O Registro do Consentimento e do Assentimento é o meio pelo qual é explicitado o consentimento livre e esclarecido do participante ou de seu responsável legal, sob a forma escrita, sonora, imagética, ou em outras formas que atendam às características da pesquisa e dos participantes, devendo conter informações em linguagem clara e de fácil entendimento para o suficiente esclarecimento sobre a pesquisa (Brasil, 2016, Art. 15).

Este relato demonstra que o campo raramente ocorre conforme o planejado. Atribui-se ao pesquisador a necessidade de flexibilidade metodológica e capacidade de negociação em campo, sem prejuízo da segurança ética dos participantes. Conforme

detalhado em Martins (2023, p. 67, 74-75, 99, 170), esse processo de negociação evidencia a importância do aprofundamento metodológico em pesquisas que envolvem oralidade, segredo ritual, hierarquia religiosa e desconfiança histórica diante de documentos formais.

Considerações finais

Ao final da análise, verifica-se que a ética em pesquisa não deve ser compreendida como entrave burocrático, mas como fundamento da legitimidade científica, institucional e social das investigações que envolvem seres humanos. O artigo teve como objetivo discutir os desafios e as especificidades da aplicação do Sistema CEP/CONEP às pesquisas de campo em Ciência da Religião, especialmente em contextos marcados por comunidades religiosas, saberes ancestrais, materialidades sagradas, memórias coletivas e experiências de vulnerabilidade social, cultural, moral ou espiritual.

A partir da análise das normas éticas vigentes, em especial da Resolução CNS nº 510/2016, bem como da experiência de campo mobilizada como estudo de caso, demonstrou-se que a submissão ao Sistema CEP/CONEP, a rastreabilidade por meio do número CAAE e a adequação dos procedimentos metodológicos às especificidades das Ciências Humanas e Sociais constituem elementos fundamentais para a proteção dos participantes e para a validação institucional da pesquisa. No campo da Ciência da Religião, essa exigência assume relevância particular, pois o trabalho de campo frequentemente envolve práticas, narrativas, objetos, espaços e pertencimentos que não podem ser tratados apenas como dados disponíveis à apropriação acadêmica.

Nesse sentido, a indicação do CAAE não deve ser compreendida apenas como exigência documental ou requisito eventual de periódicos científicos, mas como expressão da rastreabilidade ética da pesquisa. Ao vincular o trabalho de campo ao Sistema CEP/CONEP, esse registro evidencia que a produção de dados envolvendo seres humanos foi submetida a uma instância institucional de avaliação, reforçando a transparência metodológica, a proteção dos participantes e a responsabilidade acadêmica diante da alteridade religiosa.

A síntese do percurso desenvolvido indica que a atuação do pesquisador em campo exige mais do que o cumprimento formal de regras. Consentimento, sigilo, anonimização, devolução social dos resultados e respeito à autonomia dos interlocutores constituem dimensões indissociáveis da produção do conhecimento. Desse modo, o rigor

normativo não se opõe à sensibilidade ética; ao contrário, oferece condições institucionais para que a escuta, a negociação e a interpretação do sagrado alheio ocorram de modo responsável, sem reduzir comunidades, memórias e saberes tradicionais a objetos de extração acadêmica.

Conclui-se, portanto, que a articulação entre rigor normativo e sensibilidade ética constitui contribuição central para a Ciência da Religião, na medida em que desloca a ética do plano meramente procedimental para o interior da própria prática metodológica. Em pesquisas com religiões de matriz africana, povos indígenas, comunidades quilombolas, saberes ancestrais ou outros grupos historicamente vulnerabilizados, a aprovação ética não encerra a responsabilidade do pesquisador; antes, inaugura um compromisso contínuo que acompanha todas as etapas da investigação, desde a formulação do problema até a circulação pública dos resultados.

Como expectativa para futuras pesquisas, indica-se a necessidade de ampliar os estudos sobre a aplicação do Sistema CEP/CONEP nas diferentes frentes da Ciência da Religião, bem como de investigar experiências concretas de pesquisadores que atuam em campos religiosos sensíveis. Também se mostra relevante aprofundar a reflexão sobre a relação entre Plataforma Brasil, autorizações institucionais, anuências comunitárias e proteção de saberes tradicionais. Desse modo, o artigo contribui para a formação metodológica e ética de pesquisadores, reafirmando que a produção científica socialmente comprometida depende da proteção efetiva dos sujeitos, das comunidades e dos patrimônios materiais e imateriais que tornam possível a pesquisa.

Referências bibliográficas

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *Quilombos.* In: PINHO, Osmundo (org.). Raça: perspectivas antropológicas. Salvador: EDUFBA; Campinas: Editora da Unicamp; Brasília, DF: ABA, 2008.

BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 001, de 1988: aprova as normas de pesquisa em saúde. Brasília, DF: *Ministério da Saúde*, 1988.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996: aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Brasília, DF: *Ministério da Saúde*, 1996.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. *Resolução nº 304*, de 09 de agosto de 2000: normas complementares para a área temática especial "populações indígenas". Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2000.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. *Norma Operacional nº 001/2013:* dispõe sobre a organização e o funcionamento do Sistema CEP/CONEP. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2013.

BRASIL. Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015. Dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, p. 1, 21 de maio, 2015a.

BRASIL. Ministério da Saúde. Plataforma Brasil. Manual do Pesquisador: Plataforma Brasil, versão 3.2. Brasília, DF: *Ministério da Saúde*, 2015b.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. *Resolução nº 510*, de 07 de abril de 2016: dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2016.

CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*: do texto ao espetáculo. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FREITAS, Corina Bomtempo Duca; HOSSNE, William Saad. O papel dos Comitês de Ética em Pesquisa na proteção do ser humano. *Bioética*, Brasília, v. 10, n. 2, p. 129-146, 2002.

GUERRIERO, Iara Coelho Zito; BOSI, Maria Lúcia Magalhães. Resolução CNS nº 510/2016: a persistência do olhar biomédico na ética em pesquisas nas Ciências Humanas e Sociais. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 8, p. 2619-2621, ago. 2016.

GUERRIERO, Silas (Org.). *O estudo das religiões*: desafios contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2003.

GUERRIERO, Silas. Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de campo. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 1, n. 1, p. 54-65, 2010.

MARTINS, Rodrigo Nogueira. *Islã e Candomblé***:** a Religião Material como legado malê no Terreiro do Bogum, Salvador, Bahia. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais.* Genebra: OIT, 1989.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião***:** cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

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

Reflexos do pluralismo religioso na subjetividade contemporânea: contribuições psicanalíticas para a Ciência da Religião

Reflections of religious pluralism on contemporary subjectivity: psychoanalytic contributions to the Study of Religion

Ernani Francisco dos Santos Neto[1]

Resumo: Neste tempo marcado pela fragmentação das certezas, pelo colapso das narrativas unificadoras e pelo excesso de opções simbólicas e existenciais, este artigo analisa os efeitos do pluralismo religioso na constituição subjetiva do sujeito contemporâneo. O estudo adota uma metodologia teórico-analítica, com base especialmente nos aportes de Freud e Lacan, articulando revisão crítica da literatura e interpretação hermenêutica. A análise, desenvolvida em três etapas, busca compreender como a pluralidade religiosa contemporânea impacta a vida psíquica e as formas de subjetivação. O estudo conclui que o pluralismo religioso contemporâneo exerce efeitos ambíguos sobre a subjetividade: ao mesmo tempo em que fragiliza antigas referências simbólicas e intensifica a angústia diante do excesso de escolhas, também favorece trajetórias espirituais mais autônomas e criativas.
Palavras-chave: Pluralismo Religioso; Subjetividade; Psicanálise; Identidade; Ciência da Religião.

Abstract: In this era marked by the fragmentation of certainties, the collapse of unifying narratives, and the excess of symbolic and existential options, this article analyzes the effects of religious pluralism on the subjective constitution of the contemporary individual. The study adopts a theoretical-analytical methodology, grounded mainly in the contributions of Freud and Lacan, combining a critical review of the literature with a hermeneutic interpretation. The analysis, developed in three stages, seeks to understand how contemporary religious plurality affects psychic life and the processes of subjectivation. The study concludes that contemporary religious pluralism has ambiguous effects on subjectivity: while it weakens traditional symbolic references and intensifies anxiety in the face of excessive choices, it also promotes more autonomous and creative spiritual trajectories.
Keywords: Religious Pluralism; Subjectivity; Psychoanalysis; Identity; Religious Studies.

Introdução

A motivação deste artigo veio da tese de doutorado intitulada *A presença religiosa nas instituições asilares de Juiz de Fora–MG: pluralismo religioso e mercantilização da velhice*. Desde as primeiras análises, a necessidade de retomar os fundamentos da sociologia da religião para compreender as relações entre religião, capitalismo e sociedade se destacou. Contudo, no decorrer da pesquisa, outras

[1] Doutor, Mestre, Especialista e Licenciado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: ernanineto.psi@gmail.com.

inquietações teóricas emergiram, apontando para uma dimensão pouco explorada: os efeitos subjetivos do pluralismo religioso nos indivíduos.

Ao observar a realidade das instituições asilares, constatamos que, nesse contexto, a religião é frequentemente ofertada como um serviço, inserida em um mercado simbólico voltado à terceira idade. Tal constatação levou à ampliação do escopo analítico da pesquisa, deslocando o olhar para os impactos psíquicos da convivência entre múltiplas crenças religiosas nos sujeitos institucionalizados. O pluralismo religioso, ao instaurar uma diversidade de visões de mundo, desestabiliza certezas, exige reposicionamentos internos e convoca o sujeito à constante negociação de sentido.

O estudo é de caráter teórico-analítico, combinando uma revisão crítica da literatura nas áreas da sociologia da religião, estudos contemporâneos e da psicanálise, com uma leitura interpretativa das observações empíricas coletadas na tese sobre instituições asilares. A abordagem é hermenêutica e articula referências clássicas de autores como Freud, Lacan e contemporâneas como Berger, Birman, Schwartz, com o objetivo de compreender como a pluralidade religiosa impacta a vida psíquica. O artigo estrutura-se em três etapas: inicialmente, discute o sujeito na contemporaneidade; em seguida, analisa o fenômeno do pluralismo religioso; e, por fim, problematiza a questão à luz da teoria psicanalítica, evidenciando suas contribuições para a compreensão dos deslocamentos internos e dos impasses subjetivos gerados pela diversidade religiosa no contexto social.

1. Subjetividades contemporâneas: o sujeito em discussão

Para adentrarmos na discussão sobre o pluralismo religioso, é necessário, antes, refletir sobre o tempo presente, isto é, localizar o sujeito na contemporaneidade. Nesse sentido, são valiosas as contribuições de Birman (2012) que, em *O sujeito na contemporaneidade* (2012), nos convida a pensar a subjetividade atual. O autor descreve esse sujeito como exposto à desregulação, à vertigem e ao desamparo, inserido em um tempo imprevisível e desordenado que desafia sua capacidade de orientação e estabilidade psíquica. Sob essa perspectiva, o sujeito contemporâneo apresenta-se como vulnerável, ansioso e em crise. A sobrecarga de estímulos, a instabilidade das relações sociais e o excesso de possibilidades de escolha configuram um cenário marcado por angústia, solidão e um profundo mal-estar subjetivo.

Ao abordar a cultura em que vivemos, Mendonça (2013) afirma que refletir sobre a cultura contemporânea não é tarefa simples. Diferentemente de épocas anteriores, nas quais a cultura se organizava em torno de um centro de referência relativamente estável, vivemos em uma realidade marcada pela multiplicidade de sentidos e pela ausência de um eixo central. Segundo a autora, essa configuração torna a cultura atual um campo denso e complexo, passível de análise sob diferentes perspectivas e abordagens.

Para compreender o tempo presente, Mendonça (2013) indica a necessidade de explorar algumas temáticas particularmente significativas para os objetivos deste artigo. Um exemplo é o modo de produção que caracteriza o mundo contemporâneo, uma economia globalizada e de viés neoliberal que considera os impactos desse modelo nas formas de subjetivação e no funcionamento psíquico dos sujeitos. Parafraseando Birman (2012), é nesse cenário que se configuram novas formas de sofrimento e produção de identidade.

Segundo Mendonça (2013), a dificuldade em abordar a cultura contemporânea decorre justamente da ausência de uma referência unificadora. Essa falta de centro torna as manifestações culturais atuais fragmentadas, móveis e plurais, exigindo do pesquisador uma escuta atenta às múltiplas expressões que emergem nesse contexto. O desafio, portanto, consiste em encontrar caminhos de análise que respeitem essa complexidade sem perder de vista os processos históricos e subjetivos que a constituem.

O tempo atual é caracterizado por uma constante imprevisibilidade, expondo o sujeito a um fluxo incessante de acontecimentos inesperados que escapam a qualquer tentativa de controle. Esses eventos irrompem de forma abrupta e fragmentada, tornando o mundo instável e surpreendente. Como afirma Birman (2012, p. 7): “O efeito mais evidente disso, no sujeito, é a vertigem e a ameaça do abismo. Como o improvável acaba quase sempre por acontecer, subvertendo-nos, isso nos faz vacilar em nossas certezas”.

Birman (2012) destaca com precisão um dos traços mais marcantes da experiência subjetiva na atualidade: a instabilidade radical. A contemporaneidade é descrita como um “tempo fora do eixo”, na qual a previsibilidade, que antes oferecia ao sujeito certa segurança simbólica, dá lugar ao inusitado, à ruptura e ao descontrole. Os acontecimentos emergem de forma caótica, descentrada, rompendo com a linearidade histórica e os referenciais estáveis da modernidade. Nesse contexto, o sujeito moderno, que outrora confiava na razão, no progresso e nas instituições, encontra-se exposto ao

colapso das certezas e à erosão de suas referências simbólicas. O resultado é uma vertigem existencial: a sensação de estar à beira de um abismo diante da fragmentação da identidade e do esvaziamento de sentido.

Esse cenário desencadeia um estado de profunda vulnerabilidade subjetiva. O sujeito contemporâneo não somente vacila em suas certezas, como também é constantemente convocado a se reinventar, operando em um regime de permanente adaptação. O improvável deixou de ser exceção para se tornar a regra, uma regra que subverte expectativas e desestabiliza as estruturas sociais, culturais e psíquicas.

Silva e Dionísio (2020) sintetizam essa condição contemporânea ao afirmarem que:

> Alienado de seu desejo e de suas práticas cotidianas (trabalho, lazer, relações sociais etc.), o sujeito é tomado pelos problemas psíquicos que recebem os nomes da moda, de acordo com o saber produzido pela ciência, com seus especialistas e pelo mercado consumidor (Silva; Dionísio, 2020, p. 169).

Segundo os autores, o corpo, concebido desde os estudos sobre a histeria como ponto central de inscrição dos sintomas e expressão visível do mal-estar, torna-se, na atualidade, um palco performático no qual o sujeito raramente se faz presente integralmente.

Como efeito, vivemos em um estado contínuo de estresse, considerado um dos principais desconfortos da contemporaneidade, manifestado em uma série de sintomas. Segundo Silva e Dionísio (2020, p. 169), essas expressões do mal-estar compõem o quadro das chamadas doenças contemporâneas: “depressões ‘incuráveis e sem causa’, ansiedade elevada, transtornos de humor ‘sem tratamento’, síndromes do pânico que persistem, toxicomanias, transtornos alimentares ‘descabidos’ e outros”.

2. O pluralismo religioso

A contemporaneidade é marcada pela pluralidade, e isso é um fato. No tocante à religião, temos o pluralismo religioso. Conceito-chave para a análise das dinâmicas atuais no campo religioso, especialmente no contexto da modernidade tardia[2], refere-se a

[2] A modernidade tardia**,** conceito de Anthony Giddens**,** marca a fase atual da modernidade desde o final do século XX. É caracterizada pela globalização, individualização, crises constantes e pluralidade de identidades. Zygmunt Baumann a descreve como “modernidade líquida”, enquanto Ulrich Beck aborda os riscos e incertezas dessa época.

presença e a interação de múltiplas tradições religiosas em um mesmo espaço sociocultural sem reivindicarem, exclusivamente, a posse da verdade ou a autoridade absoluta sobre o sagrado. Mais do que a simples constatação da diversidade religiosa, o pluralismo pressupõe a aceitação da alteridade, o reconhecimento recíproco entre os credos e, em algumas circunstâncias, a promoção do diálogo inter-religioso.

A origem etimológica do conceito de pluralismo é descrita por Ferreira (1986) como:

> [do plural + -ismo] *s.m.* 1. Doutrina que atribui aos fenômenos cosmológicos e aos históricos uma pluralidade de causas. 2. *Polít.* Voto de qualidade. 3. *Polít.* Doutrina que admite a coexistência de uma pluralidade de partidos políticos, com iguais direitos ao exercício do poder público, segundo procedimentos de eleição juridicamente estabelecidos (Ferreira, 1986, p. 1348).

Embora a compreensão etimológica do termo pluralismo esteja próxima da ideia central da expressão pluralismo religioso, não se trata exatamente da mesma questão. Lidamos com um fenômeno que, na atualidade, desponta como uma das temáticas mais abordadas quando se problematizam questões relacionadas à religião, sendo também reconhecido como um dos grandes desafios do tempo presente. Ao longo do tempo, tal expressão adquiriu diferentes compreensões, ora sendo vista como um paradigma, ora como uma condição da modernidade.

Berger (2017, p. 20) define o pluralismo como "uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente". Trata-se, portanto, da coexistência de distintas cosmovisões e sistemas de valores em uma mesma sociedade cuja característica central é a chamada contaminação cognitiva, isto é, um processo de conversação constante. Conforme o autor, para o pluralismo desencadear sua plena dinâmica, é necessário haver diálogo contínuo, não necessariamente entre iguais, sustentado ao longo do tempo, e que aborde uma ampla variedade de temas. Essa contaminação cognitiva acontece, pois, à medida que as pessoas mantêm contato e conversam, acabam se influenciando mutuamente.

Imersos em uma situação pluralista, estamos suscetíveis a conviver com o outro, atravessados pela comunicação e permeados por diversos tipos de interações e comportamentos. À medida que se desenvolve a pluralidade, convivemos com o diferente, com transformações, mudanças e rupturas, o que gera insegurança entre os

indivíduos. Como conviver em um tempo e espaço onde a certeza se torna escassa e a relatividade necessária? Como compreender que o seu Deus é somente mais um entre tantos deuses? Talvez, por isso, o fenômeno pluralista gere tanta preocupação entre os estudiosos da religião. Aqui percebemos que as discussões sobre seus efeitos são frequentemente abordadas sob uma perspectiva sociológica.

Segundo Berger (2017), essa situação tem efeitos no cenário social. Como consequência, o pluralismo religioso provoca a relativização da compreensão de que a realidade pode ser percebida e vivida de maneira diferente daquilo que se pensava ser a única possível. Essa relativização ocorre quando alguém se comporta visivelmente de modo distinto do que era aceito por outro e considera isso um comportamento normal. Outra consequência do fenômeno pluralista é o fundamentalismo e seu esforço para restaurar a certeza ameaçada. Termo geralmente aplicado a movimentos religiosos, existem muitas formas de fundamentalismos seculares, entre os quais estão os políticos, os filosóficos, os estéticos e até mesmo os culinários (Berger, 2017).

Para compreender melhor os efeitos do pluralismo sobre a religião, Berger (2017) aconselha-nos a diferenciar o pluralismo individual do pluralismo coletivo. Embora o pluralismo seja tratado como um fenômeno social, ele também se manifesta na mente dos indivíduos. Para o autor, esse fenômeno é duplo e age em dois níveis distintos: o primeiro, de natureza individual, em que cada um de nós se vê na necessidade de operar uma negociação permanente entre crenças e informações, mesmo quando conflitantes; e o segundo, de natureza institucional.

Berger (2017, p. 42) sustenta que “A situação pluralista é também individualizante. O indivíduo é devolvido a si mesmo para escolher, decidir e se manter no curso escolhido. Esta é uma tarefa e tanto”. Observa ainda que as fontes tradicionais de apoio social, como a família ampliada, os vínculos de parentesco, as comunidades locais, clãs, tribos ou instituições religiosas, como igrejas e mesquitas, encontram-se profundamente fragilizadas ou mesmo ausentes na contemporaneidade. Diante do esvaziamento dos laços coletivos que antes ofereciam sustentação emocional, identitária e prática, os indivíduos são agora compelidos a elaborar, por conta própria, seus próprios “programas de vida”, assumindo sozinhos a responsabilidade de dar sentido e direção à existência, ou seja, de escolher.

A(s) escolha(s) são percebidas como característica fundamental da contemporaneidade e isso constitui um verdadeiro desafio. A dificuldade de realizar escolhas em contextos marcados por ampla diversidade de opções está vinculada à sensação de sobrecarga psíquica e à indecisão que emergem quando o sujeito se vê diante de múltiplas possibilidades simultâneas.

Embora a pluralidade seja frequentemente associada à ampliação da liberdade individual, ela também pode desencadear efeitos contrários, como ansiedade, temor de equívoco, arrependimento e paralisia decisória. Isso porque o aumento das alternativas eleva a percepção de responsabilidade pela escolha e intensifica a tendência à comparação incessante entre as opções, comprometendo a satisfação com a decisão final. No âmbito do pluralismo religioso, por exemplo, essa multiplicidade pode gerar instabilidade subjetiva e insegurança quanto à definição de pertencimento e identidade religiosa.

Nessa linha de pensamento, as contribuições de Schwartz (2004), que problematiza o chamado paradoxo da escolha, são importantes. Esse termo aborda a noção de que uma grande variedade de opções, em vez de facilitar, pode tornar o ato de escolher mais difícil e menos satisfatório. O excesso de alternativas, no lugar de ampliar a sensação de liberdade e promover o bem-estar, pode gerar efeitos contrários, como ansiedade, estresse e bloqueio diante da decisão.

Um exemplo pode ser visto na internet por meio dos mecanismos de busca. Ao buscar um produto para comprar, vários sites disponibilizam esse mesmo item. Eles funcionam como mecanismos de busca que vasculham a internet e organizam informações sobre preços e estabelecimentos que o comercializam. Ao procurar um produto específico, o buscador apresenta resultados de diversas lojas virtuais que oferecem o mesmo artigo, facilitando comparar valores e escolher a oferta mais vantajosa. Consequentemente, uma tempestade indutora de compras se processa: todo site que você abrir estará repleto de propagandas do produto que você pesquisou.

O paradoxo da escolha parte da oposição entre uma expectativa comum — a de que mais escolhas resultam em decisões melhores — e a realidade, que mostra como a abundância pode complicar e retardar a escolha. Isso ocorre por diversos fatores que afetam diretamente o processo decisório. O primeiro deles é o bloqueio decisório: diante de muitas possibilidades, a pessoa tende a se sentir sobrecarregada, o que dificulta ou até impede a tomada de decisão. Essa sobrecarga cognitiva prejudica a clareza mental e

paralisa a ação. Outro efeito recorrente é o sentimento de arrependimento. Ao escolher uma entre inúmeras alternativas, é comum surgir a dúvida sobre se outra opção não teria sido melhor. Essa comparação constante pode gerar frustração e pesar pela decisão tomada (Schwartz, 2004).

Ao realizar uma escolha, essa pode não conduzir à plena satisfação subjetiva. Muitas vezes, persiste uma insatisfação latente, alimentada pela sensação de que alternativas supostamente superiores foram abandonadas. O indivíduo permanece inquieto, como se nenhuma decisão fosse suficientemente boa ou definitiva. Soma-se a isso o desgaste emocional e o custo psíquico implicados em processos decisórios prolongados, marcados pela comparação incessante entre múltiplas opções.

A busca por uma escolha ideal, sobretudo em domínios existenciais como o religioso, pode, assim, transformar-se em um fardo. Essa dinâmica ajuda a compreender, em parte, alguns comportamentos e posições, como o aumento expressivo do número de pessoas que se identificam como "sem religião[3]", não necessariamente por ausência de crença, mas como reflexo de um cenário marcado pela sobrecarga de possibilidades, incertezas e descontinuidade das tradições. Consideramos aqui também outros termos, como a dupla pertença religiosa e o trânsito religioso[4].

Para minimizar os efeitos do pluralismo religioso, estudiosos sugerem algumas iniciativas, entre elas o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Segundo Teixeira (2010, p. 158), o diálogo inter-religioso consiste no "conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento". Instaura comunicação e relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes, envolvendo partilha de vida, experiência e conhecimento.

[3] No Brasil, o termo "sem-religião" surgiu inicialmente como uma categoria utilizada nos censos demográficos para designar indivíduos que não se identificavam com nenhuma tradição religiosa específica. Com o tempo, essa expressão passou a abranger uma diversidade de pessoas, como ateus, agnósticos, desigrejados e aqueles que optam por formas de espiritualidade desvinculadas de instituições religiosas. Trata-se de uma classificação ampla, que não necessariamente denota ausência de crença, mas sim a não filiação a estruturas religiosas organizadas.

[4] Os termos "dupla pertença religiosa" e "trânsito religioso" surgiram em estudos sociológicos e antropológicos sobre práticas religiosas. Eles não têm um único criador, mas foram consolidados por diversos pesquisadores como Paul Freston, Regina Novaes e Reginaldo Prandi para descrever a convivência de múltiplas religiões ou a mobilidade entre elas. A dupla pertença religiosa é quando alguém participa ativamente de mais de uma religião simultaneamente. Já o trânsito religioso é a mudança ou circulação entre religiões ao longo da vida. Ambos refletem a pluralidade e as buscas espirituais da atualidade.

Já o encontro e o diálogo entre fiéis de diferentes confissões cristãs são definidos por Berkenbrock (2007) como ecumenismo. Trata-se de uma prática que visa promover a unidade entre os cristãos, superando divisões históricas e doutrinárias por meio do reconhecimento mútuo, da escuta respeitosa e da valorização do que há de comum entre as diversas tradições. Nesse sentido, o ecumenismo se reveste de um discurso essencialmente cristão, uma vez que nasce do próprio imperativo evangélico de unidade - "Para que eles sejam todos um, como tu, Pai, o és em mim, e eu em ti, para que também eles sejam um em nós, e creia o mundo que tu me enviaste" (João 17,21) - e se expressa na busca por comunhão, cooperação e testemunho conjunto da fé cristã no mundo contemporâneo.

Berger (2017, p. 69) expõe que, "como consequência do pluralismo, a religião tende a subir na consciência dos indivíduos, passando do nível da certeza para o da opinião". O segundo nível diz respeito à dimensão pública e institucional, envolvendo as relações entre o Estado e as diferentes confissões religiosas, cada vez mais complexas e, ao mesmo tempo, irrenunciáveis. Mas, em que se traduz essa opinião? Quais são os reflexos psicológicos dessa pluralidade de cosmopercepções de mundo?

Em nosso entendimento, Sigmund Freud foi pioneiro ao considerar a religião como um dispositivo psíquico elaborado para lidar com o desamparo humano; uma construção simbólica que visa proteger o sujeito da angústia provocada pela finitude e pelo desconhecido. Para ele, as crenças religiosas derivam de desejos infantis inconscientes e funcionam como uma forma de neurose coletiva. Embora parta dos fundamentos freudianos, Jacques Lacan reformula essa abordagem ao sugerir que a religião, longe de se enfraquecer, se fortalece na contemporaneidade justamente por sua eficácia em dar forma simbólica à falta estruturante. Enquanto Freud a compreendia como uma ilusão necessária, Lacan reconhecia na religião um operador simbólico capaz de sustentar o sujeito em tempos marcados pela fragilização da função paterna e dispersão das referências simbólicas.

Tendo isso em vista, passamos agora a considerar os efeitos subjetivos do pluralismo religioso sob o prisma da psicanálise, buscando compreender como a multiplicidade de crenças incide sobre a constituição do sujeito, sua relação com o desejo, com o Outro e com a experiência fundamental da falta. A partir desse referencial, é possível investigar de que modo o enfraquecimento de autoridades simbólicas únicas e a

exposição a diversas cosmovisões impactam os processos de constituição psíquica, de formação da identidade e de elaboração do desejo.

3. Efeitos da pluralidade religiosa para o indivíduo: uma leitura psicanalítica

A experiência religiosa, em sua multiplicidade de formas e expressões, constitui um dos campos mais complexos da subjetividade humana. Na contemporaneidade, marcada pela globalização, pela circulação instantânea de informações e pelo enfraquecimento das antigas referências simbólicas, o indivíduo se vê diante de uma pluralidade religiosa sem precedentes. As crenças, antes ancoradas em tradições estáveis e instituições hegemônicas, hoje coexistem, dialogam e, por vezes, entram em conflito no espaço público e na interioridade dos sujeitos. Essa diversidade, ao mesmo tempo em que amplia horizontes de sentido, também provoca tensões psíquicas, sentimentos de fragmentação e desafios identitários.

Sob uma perspectiva psicanalítica, a pluralidade religiosa pode ser compreendida como um campo de projeção e deslocamento do desejo, no qual o sujeito busca, através da fé, dar forma simbólica ao que escapa à razão — o mistério, a falta, a angústia. Nesse cenário plural, o indivíduo é convocado a elaborar continuamente suas crenças, revisitar seus vínculos com o sagrado e com o Outro, e reconstruir narrativas que sustentem o sentimento de pertencimento e de coerência interna. A multiplicidade de possibilidades espirituais, contudo, também pode gerar um excesso de escolha e, consequentemente, uma crise do sentido: quando tudo é possível crer, o que ainda mantém o sujeito em laço com o simbólico? Assim, investigar os efeitos da pluralidade religiosa sob o olhar da psicanálise significa examinar as formas como o sujeito contemporâneo lida com a diferença, com o desejo de transcendência e com a necessidade de sustentação simbólica diante do desamparo.

A psicanálise, ao reconhecer a dimensão inconsciente da experiência religiosa, permite compreender como os múltiplos discursos de fé operam como formações de compromisso entre o desejo e a lei, entre o gozo e a interdição, revelando tanto os potenciais criativos quanto os conflitos psíquicos que emergem dessa convivência plural. Trata-se, portanto, de pensar a religião não apenas como sistema de crenças, mas como espaço de elaboração do inconsciente e de produção de subjetividade na modernidade.

Durante séculos, a religião ocupou um lugar de poder diante da humanidade. Com o passar do tempo, mediado pelo avanço tecnológico, esse lugar foi sendo

gradualmente sustentado pelo saber científico. Na atualidade, a religião ainda mantém certo destaque, o que decorre de diversos fatores, como o crescente aumento de seus adeptos e o pluralismo religioso, como apontou Berger (2017).

A psicanálise também conquistou seu espaço como um saber. Aparentemente contrária ao pensamento religioso, ela também evoluiu. Considerada a terceira ferida narcísica da humanidade, foi postulada a teoria do inconsciente humano (Santos Neto, 2020). A teoria psicanalítica foi forjada na Europa por Sigmund Freud (1856-1939), médico e neurologista austríaco que revolucionou de maneira categórica o estudo dos fenômenos mentais. Ele buscou, de forma sistemática, explicações puramente naturais e científicas para esses fenômenos, retirando-lhes o caráter sobrenatural.

Especificamente, podemos conceber a psicanálise como um campo clínico e de investigação teórica da psique humana, independente da psicologia, com origem na Medicina. Freud propôs esse método para a compreensão e análise do homem enquanto sujeito do inconsciente, abrangendo três áreas: 1) método de investigação do psiquismo e seu funcionamento; 2) sistema teórico sobre a vivência e o comportamento humano; e 3) método de tratamento caracterizado pela aplicação da técnica da associação livre.

A psicanálise pode ser concebida como uma "terapia da alma", um método terapêutico empregado no tratamento de casos de neurose e psicose[5]. Ela consiste fundamentalmente na interpretação dos conteúdos inconscientes, seja de palavras, ações ou produções imaginárias de um indivíduo, com base na associação livre e na transferência, conceitos fundamentais para a teoria.

Quanto à sua relação com a esfera religiosa, historicamente a psicanálise apresenta uma postura complexa, ora se aproximando, ora se distanciando dela. Em seu curso geral, a teoria psicanalítica passa por dois momentos em relação à religião. Inicialmente, com Freud, seu fundador, a concepção sobre a religião era fundamentada em uma ideologia cientificista. Para ele, o desenvolvimento da ciência levaria inevitavelmente ao declínio da religião. Posteriormente, com Lacan, leitor de Freud, que postula o triunfo da religião.

[5] Para Freud, neurose e psicose são respostas do psiquismo a conflitos internos: na neurose, o conflito é entre o eu e o isso, com preservação da realidade; na psicose, o conflito é entre o eu e o mundo externo, levando à ruptura com a realidade. As neuroses se dividem em neurose de angústia (ansiedade e sintomas físicos), neurose histérica (conversão de conflitos em sintomas corporais ou dissociações) e neurose obsessiva (pensamentos intrusivos e compulsões), podendo ser atuais ou de transferência, conforme a origem do conflito. Na psicose, o eu rejeito e reconstruo a realidade, resultando em delírios e alucinações.

A teoria psicanalítica freudiana é atravessada por uma análise crítica da religião, compreendida como uma forma de neurose coletiva e uma ilusão. Ao longo de sua obra, Freud interpreta os fenômenos religiosos como expressões do inconsciente, abordando desde os rituais obsessivos (1907), que ele associava aos sintomas neuróticos, até a origem da religião em *Totem e Tabu* (1913), no qual propõe um "mito científico" para explicar o totemismo e a moral (Santos Neto, 2022a). Mas suas reflexões não param por aí.

Em *O futuro de uma ilusão*, vista como a culminância de suas reflexões sobre a religião, Freud (1927 [1996d]) argumenta que as ideias religiosas surgem da necessidade que origina todas as outras realizações da civilização: a necessidade de defesa contra a força esmagadora da natureza. O anseio pelo pai e pelos deuses, ou seja, pelas religiões, é descrito como uma tríplice missão: "[...] exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs" (Freud, 1927 [1996d], p. 27-28).

Freud (1927 [1996d]) argumenta que a religião nasce da necessidade humana de proteção frente ao desamparo, funcionando como defesa psíquica. Ele descreve as religiões como ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e permanentes desejos da humanidade. A religião é vista como uma defesa contra o desamparo infantil, que empresta suas feições características à reação do adulto frente ao desamparo que ele tem de reconhecer, sendo essa reação exatamente a formação da religião (Santos Neto, 2022b).

Em *O mal-estar na civilização,* Freud (1930 [1996e]) reforça a ideia da religião como resposta à tensão entre pulsão e repressão social. Apresenta a tese de que a cultura gera um mal-estar no ser humano devido ao antagonismo irremediável entre as exigências das pulsões e as restrições da civilização, destacando a função da religião como conservadora da sociedade humana. Na concepção freudiana, a religião responderia ao anseio por um pai poderoso que oferece segurança e proteção. Finalmente, em *Moisés e o monoteísmo* (1939 [1996a]), Freud investiga o monoteísmo judaico-cristão, retomando sua articulação entre neurose individual e cultura, reafirmando a função psíquica da religião como resposta simbólica ao desamparo humano (Santos Neto, 2022b).

Diante desse cenário, torna-se pertinente problematizar a seguinte questão: se, na perspectiva freudiana, a religião opera como uma resposta do pai ao anseio de proteção e orientação do filho, como repensar essa figura paterna simbólica no contexto do pluralismo religioso? Quais são os efeitos subjetivos da pluralidade de crenças sobre o indivíduo contemporâneo?

Marca incontornável da modernidade tardia, a pluralidade religiosa impacta profundamente a constituição subjetiva dos indivíduos. Do ponto de vista psicanalítico, especialmente a partir das formulações de Freud, a religião pode ser compreendida como uma das modalidades possíveis de inscrição simbólica da Lei e da alteridade. Ela organiza o desejo, estrutura o inconsciente e oferece uma narrativa para lidar com a castração, a perda e o desamparo originário[6].

Na tradição freudiana, a religião é concebida como resposta neurótica coletiva ao mal-estar da civilização. Deus aparece como substituto do pai, figura fundadora do interdito e do sentido. Nesse registro, a religião cumpre uma função de amparo psíquico, auxiliando o sujeito a suportar a falta, a morte e a contingência. Contudo, na experiência contemporânea, marcada pelo pluralismo religioso, essa função simbólica sofre um importante deslocamento.

O pluralismo abala a solidez do Pai simbólico. Se outrora havia uma autoridade transcendente única e estruturante, hoje o sujeito se vê diante de múltiplas versões possíveis do Sagrado, nenhuma delas sustentada por um registro absoluto de verdade. Essa multiplicidade produz efeitos ambíguos na economia psíquica.

De um lado, pode emergir a angústia, uma vez que o lugar do Outro que garantia a crença se fragiliza. A proliferação de deuses, crenças e rituais pode ser vivida como excesso, um ruído simbólico que dificulta a inscrição estável do sujeito. Por outro lado, essa mesma pluralidade pode favorecer um processo de subjetivação mais autêntico ao convocar o sujeito a se implicar na construção de sua crença. Ele já não herda passivamente uma tradição: precisa escolher, experimentar, compor. A pluralidade pode,

[6] Na perspectiva freudiana, o desamparo inicial, a experiência da perda e a noção de castração constituem vivências centrais na formação do sujeito. Desde o nascimento, o bebê enfrenta a condição de total dependência de um outro, geralmente a mãe ou cuidador, o que o confronta com a falta primordial. Com o tempo, essa falta se intensifica por meio de perdas simbólicas, como a interrupção da amamentação ou da presença contínua do cuidador, exigindo do sujeito um trabalho psíquico de simbolização da ausência. A castração, por sua vez, marca o reconhecimento dos limites e da impossibilidade de ser completo, introduzindo o sujeito na dinâmica do desejo e na relação com o desejo do outro. Esses elementos, articulados, constituem a base da vida psíquica e da inserção do indivíduo na cultura.

assim, ser o cenário de uma nova *travessia do fantasma*[7] religioso, na qual o sujeito reconfigura sua relação com a Lei, com o desejo e com o Outro. A fé deixa de ser mera obediência a um Ideal e pode se tornar elaboração criativa da falta.

Na década de 1970, Lacan propõe uma releitura da obra freudiana, promovendo uma significativa transformação metodológica e epistemológica na psicanálise. No que se refere à temática religiosa, Julien (2010) observa que Lacan se debruça sobre a relação entre psicanálise e religião a partir de duas obras fundamentais de Freud sobre a origem da religiosidade: *Totem e Tabu* (1913 [1996f]) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1996a]).

Inicialmente, Lacan compartilha das concepções freudianas, mas estabelece uma distinção entre psicanálise e religião. Enquanto a primeira é compreendida como um campo atravessado pelo mal-estar, a segunda é concebida como uma tentativa de cura para o sofrimento humano, oferecendo sentido à existência (Cunha, 2012). Entretanto, em *O Triunfo da Religião*, adota uma postura distinta, sugerindo que, ao contrário da crítica freudiana, a religião demonstra sua força simbólica e seu triunfo na cultura contemporânea.

Lacan nos auxilia a pensar essa travessia ao distinguir o registro do Outro com "A" maiúsculo[8] — lugar do significante, da Lei, do desejo, da linguagem — do outro minúsculo, com quem o sujeito se relaciona no plano imaginário. Em um contexto marcado pelo pluralismo religioso, o Outro religioso perde sua univocidade. Isso pode gerar falhas na inscrição do Nome-do-Pai[9], o significante mestre que estrutura o inconsciente. Sem um Pai único e claro, o sujeito pode vivenciar desordens no campo simbólico, com efeitos clínicos indo da insegurança existencial à angústia paralisante e à desorganização psíquica.

[7] Para Jacques Lacan, a travessia do fantasma é um ponto decisivo da análise em que o sujeito confronta a cena inconsciente que organiza seu desejo e, ao reconhecer esse enredo como construção simbólica, deixa de se identificar automaticamente com ele. Essa travessia não elimina o fantasma, mas permite que o sujeito abandone a posição fixa de objeto do desejo do Outro e assuma uma relação mais livre, ética e responsável com seu próprio desejo, rompendo com a repetição neurótica e se abrindo ao real.

[8] Na teoria psicanalítica de Jacques Lacan, o "Outro" com A maiúsculo (o *grande Outro*) é um conceito central que se refere a uma instância simbólica que estrutura a subjetividade do sujeito. Ele não é uma pessoa, mas um lugar simbólico – o da linguagem, da cultura, da Lei, das normas sociais e do desejo.

[9] Para Lacan, a inscrição do Nome-do-Pai é fundamental na constituição psíquica do sujeito, pois introduz a criança na ordem simbólica — linguagem, lei e cultura — por meio da função paterna, que rompe a fusão imaginária com a mãe e instaura a diferença, a falta e a lei do desejo. Essa função não depende do pai biológico, mas de uma instância simbólica que organiza o desejo e viabiliza a castração simbólica, condição essencial para a estruturação neurótica. Quando essa inscrição falha, ocorre a foraclusão do Nome-do-Pai, elemento central na estrutura psicótica, marcando a impossibilidade de o sujeito se inserir de forma estável no campo simbólico.

Por outro lado, em uma perspectiva pós-freudiana, o pluralismo pode também ser visto como possibilidade de trânsito criativo entre diferentes significantes de sentido, abrindo espaço para uma religiosidade mais fluida, menos dogmática e mais sintonizada com a singularidade do desejo. Muitas vezes, observa-se a formação de campos religiosos personalizados, no qual elementos simbólicos de distintas tradições são apropriados e ressignificados conforme a trajetória individual. Essa bricolagem simbólica não deve ser imediatamente lida como sinal de fragilidade psíquica; ao contrário, pode expressar uma subjetividade em movimento, que se recusa a se fixar em uma única metáfora paterna e prefere transitar entre diferentes figuras de alteridade e transcendência.

Na psicanálise, especialmente na abordagem lacaniana, de forma paralela, pode-se pensar o pluralismo religioso como algo que intensifica a experiência da falta, pois, ao se deparar com diferentes visões de mundo, o sujeito percebe a impossibilidade de encontrar uma verdade absoluta ou satisfatória. Esse processo pode fortalecer o desejo por respostas definitivas, como aumentar a angústia ao lidar com a imprecisão e a multiplicidade de respostas.

Portanto, o pluralismo religioso não é somente uma fonte de desconforto. É, também, uma oportunidade para o sujeito redefinir sua identidade e sua relação com o mundo, em uma busca contínua por significado e pela reconciliação com a falta. Sob a ótica lacaniana, o pluralismo religioso afeta o indivíduo, especialmente na constituição de sua subjetividade, no relacionamento com o desejo e na experiência da falta.

A religião, enquanto sistema simbólico, influencia profundamente a psique do sujeito, principalmente ao colocá-lo frente a uma diversidade de crenças e significados. Esse confronto pode desencadear uma crise de identidade, pois o sujeito se depara com a impossibilidade de alcançar uma verdade absoluta. Além disso, o pluralismo religioso pode amplificar o desejo que, segundo Lacan, é estruturado pela falta, motivando o sujeito a procurar um sentido ou verdade, o que pode gerar angústia.

A pluralidade religiosa também impõe uma constante redefinição da identidade, considerando que o sujeito precisa se ajustar a novos valores e significados, o que pode resultar em uma crise identitária ou até mesmo em uma reinvenção de si. Em outras palavras, o pluralismo religioso pode intensificar a angústia, devido à diversidade de verdades, como representar uma chance de reconstruir a identidade e o sentido da vida.

Como se observa, os efeitos da pluralidade religiosa não podem ser apreendidos de maneira unívoca. Ela pode ser vivida como ameaça à estabilidade simbólica ou como oportunidade de reinvenção subjetiva. Dependerá da posição do sujeito frente à falta, à diferença e à escolha e de sua capacidade de construir um laço com o Outro que sustente sua travessia subjetiva.

Considerações finais

Analisando o fenômeno pluralista a partir do saber psicanalítico, consideramos que, embora amplie horizontes e fomente o reconhecimento da diversidade de crenças, o pluralismo religioso também impõe ao indivíduo desafios subjetivos relevantes. Longe de ser somente um dado sociológico ou teológico, essa multiplicidade de crenças, sob uma perspectiva psicológica, pode afetar a constituição da identidade, a experiência de sentido e os modos de se relacionar com o transcendente.

O sujeito contemporâneo, exposto a diversas possibilidades de crença e descrença, vivencia um deslocamento da autoridade simbólica e, frequentemente, uma crise diante da multiplicidade de caminhos espirituais possíveis. Se, de um lado, essa diversidade pode desestabilizar certezas herdadas, provocar angústias e gerar um sentimento de desorientação, por outro, ela abre espaço para escolhas mais conscientes, itinerários espirituais autênticos e vínculos menos dogmáticos e mais vividos.

Diante disso, a psicanálise oferece uma chave valiosa na compreensão de que os efeitos do pluralismo religioso não se limitam à esfera racional ou intelectual; eles penetram profundamente nas dimensões inconscientes e afetivas da vida psíquica. Ao lidar com uma multiplicidade de crenças e narrativas sagradas, o indivíduo não somente escolhe ou recusa de maneira consciente, como também enfrenta forças internas que mobilizam fantasias, ansiedades e processos de identificação.

Essa pluralidade religiosa repercute nas formas como o desejo se organiza, nos modos de relação com o Outro e nas dinâmicas de pertencimento ou exclusão que estruturam a subjetividade. Logo, ao mesmo tempo em que o pluralismo religioso é um fenômeno social ou cultural externo, ele convoca movimentos internos de reelaboração simbólica que podem alimentar conflitos inconscientes e abrir novas possibilidades de criação de sentido e de reconciliação consigo mesmo e com o mundo.

Ao diluir a força de referenciais simbólicos unívocos, a pluralidade de crenças pode provocar uma reconfiguração das instâncias psíquicas, suscitando possibilidades

criativas de reelaboração subjetiva, bem como angústias ligadas à falta de um ponto fixo de referência. A fragilização de um Nome-do-Pai estável que, em termos lacanianos, representa a inscrição simbólica fundadora do sujeito, pode gerar uma condição de desamparo ou de "não-todo" simbólico ao mesmo tempo, em que abre margens para novas construções de sentido e de desejo. Nesse sentido, a psicanálise permite compreender como a fluidez e a diversidade religiosa própria da modernidade tardia, muitas vezes tematizadas sociologicamente em termos de pluralismo, têm repercussões profundas na subjetividade, desafiando as formas tradicionais de constituição do sujeito e da experiência religiosa.

Portanto, podemos afirmar que, em um contexto de múltiplas vozes e narrativas religiosas, o pluralismo deve ser entendido como uma tolerância passiva, mas, igualmente, como um convite à escuta, à elaboração subjetiva e à criação de novos sentidos para o sagrado. Neste artigo, demos o passo inicial, já que reconhecer os reflexos do pluralismo religioso no indivíduo é essencial para compreendermos os modos de crer, de não crer e de buscar sentido no mundo contemporâneo.

Referências bibliográficas

A BÍBLIA. S. João**:** *O santo evangelho de Jesus Cristo segundo S. João.* Tradução em português da vulgata Latina por Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. São Paulo: DDI, 2010. 892 p. Velho Testamento e Novo Testamento, 2010.

ANGERAMI, Valdemar. Religiosidade e psicologia: a contemporaneidade da fé religiosa nas lides acadêmicas. *In*: ANGERAMI, Valdemar Augusto (Org.). *Psicologia e religião*. São Paulo: Cengage Learning, 2008, p. 1–43.

ÁVILA, Antônio. *Para conhecer a Psicologia da Religião*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco:* rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2010.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado:* elementos para uma teoria sociológica da religião. Peter L. Berger. Organização de Luiz Roberto Benedetti. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BERGER, Peter. *O futuro da religião*. São Paulo: Editora Vozes, 2017.

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

BERKENBROCK, Wilson. *O ecumenismo e a união cristã:* teoria e prática no diálogo inter-religioso. São Paulo: Editora Paulinas, 2007.

BIRMAN, Joel. *O sujeito na contemporaneidade:* espaço, dor e desalento. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CUNHA, Gladson. Qual é o futuro da ilusão? A religião no pensamento lacaniano e sua contribuição para a psicanálise com base na leitura de O Triunfo da Religião. *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade*, p. 138-162. Vol.10. n.1, 2012.

FERREIRA, Aurélio B.H. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2.ed. revista e aumentada. 33ª Impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FREUD, Sigmund, 1856 – 1939. *Moisés e o Monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937 – 1939).* Obras completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII, edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund, 1856 – 1939. Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909). *In*: FREUD Sigmund. *Duas histórias clínicas "Pequeno Hans" e o "Homem dos Ratos" (1909).* Obras completas de Sigmund Freud. Vol. X, edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996b, p. 135-215.

FREUD, Sigmund, 1856 – 1939. *O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos (1911-1913).* Obras completas de Sigmund Freud. Vol. XII, edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

FREUD, Sigmund, 1856 – 1939. O futuro de uma ilusão. *In*: FREUD Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o Mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927- 1931).* Obras completas de Sigmund Freud. Vol. XXI, edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996d.

FREUD, Sigmund, 1856 – 1939. O mal-estar na civilização. *In*: FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o Mal-Estar na civilização e outros trabalhos (1927- 1931).* Obras completas de Sigmund Freud. Vol. XXI, edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996e, p. 65-153.

FREUD, Sigmund, 1856 – 1939. *Totem e Tabu e outros trabalhos (1913- 1914)* Obras completas de Sigmund Freud, Vol. XIII, edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996f.

FREUD, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas (1907). *In*: FREUD, Sigmund. *"Gradiva" de Jensen e outros trabalhos (1906–1908).* Obras completas de Sigmund Freud, Vol. IX, edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996g, p. 105-117.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade.* São Paulo: Editora Unesp, 1991.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido:* a religião em movimento.

HICK, John. *An interpretation of religion:* human responses to the transcendent. New Haven: Yale University Press, 1989.

JULIEN, Philippe. *A Psicanálise e o Religioso:* Freud, Jung, Lacan. Tradução de Claudia Berdinner. Revisão técnica por Marco Antônio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KNITTER, Paul F. *Introducing theologies of religions*. New York: Orbis Books, 2005.

LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

MENDONÇA, Leila G. *De que sofrem as crianças hoje?* Curitiba: Editora CRV, 2013.

PAIVA, Geraldo J. Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, Vol. 21, n. 2, p. 9-31, jul./dez, 2018.

PANIKKAR, Raimon. *O diálogo intrarreligioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

REALE Giovanni. *O saber dos antigos:* terapia para os tempos atuais. Tradução Silvana Cambuci. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1997.

SANTOS NETO, Ernani F. dos. Religião e psicanálise nos dias atuais: aproximações ou distanciamentos? *Anais do CONACIR: IV Congresso Nacional de Ciência da Religião: Religião e democracia: os desafios no espaço público.* Vol. II, p. 62–72, 2020.

SANTOS NETO, Ernani F. dos. Do Pluralismo Religioso ao Princípio Pluralista. *Sacrilegens, [S. l.]*, Vol. 19, n. 1, p. 191-213, 2022a.

SANTOS NETO, Ernani F. dos. Escritos de um cartel: a psicanálise e a religião em uma perspectiva histórica. *Stylete Lacaniano*, Rio de Janeiro, Ano 6, n. 21, p. 9-11, 2022b. Disponível em: https://www.stylete.com.br/_files/ugd/d3c58b_22ea7fdd339b47cf864e628ce6e49c2a.pf

SANTOS NETO, Ernani F. dos. *A presença religiosa nas instituições asilares de Juiz de Fora - MG*: pluralismo religioso e mercantilização da velhice. 2024. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2024. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/16992. Acesso em: 6 maio 2025.

SCHWARTZ, Barry. *O paradoxo da escolha: porque mais é menos*. Tradução de Afonso Celso da Cunha Serra. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

SILVA, Juliana M.; DIONISIO, Gustavo H. O sujeito contemporâneo e as manifestações psíquicas. *Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Hospitalar*, Belo Horizonte, Vol. 23, n. 1, p. 158–171, 2020. DOI: 10.57167/Rev-SBPH.23.107. Disponível em: https://revistasbph.emnuvens.com.br/revista/article/view/107. Acesso em: 24 maio. 2025.

TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso*: entre a exclusão e a inclusão. São Paulo: Editora Loyola, 2005.

TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo inter-religioso:* o desafio da acolhida da diferença. Perspectiva Teológica, v. 34, n. 93, p. 155-177, jun. 2010.

VILAÇA, Aparecida. *A religião na sociologia:* uma análise das perspectivas do pluralismo religioso. São Paulo: Editora Paulus, 2003.

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

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

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

Vinicius Santos Santana[1]

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

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

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

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

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. O homem se localiza no mundo quando o consagra

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

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

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

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

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

Em *Imagens e Símbolos*, escreveu Eliade:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Considerações finais

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

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Deixar ser: o desapego eckhartino como virtude essencial

Letting be: eckhartian detachment as an essential virtue

Adriana Viccini Brega Quinet de Andrade[1]
Samuel Moreira Muniz[2]

Resumo: Este artigo, investiga a mística de Mestre Eckhart focando no conceito de *Gelassenheit* (Deixar Ser) como virtude essencial para a libertação interior. A pesquisa explora a interdependência entre *Gelassenheit* e *Abgeschiedenheit* (desprendimento), que é apresentada como primazia das virtudes e condição para uma existência plena e desapegada. Distingue-se entre Deus (*Gott*), o aspecto manifestado do divino, e Deidade (*Gottheit*), a essência inefável, para a qual o desprendimento absoluto serve de ponte. O estudo analisa as quatro etapas do itinerário de libertação eckhartiano — Deixar Ser, viver sem Porquê, realizar o Vazio e Ser Filho — interpretadas como um caminho para o nascimento do divino na alma. Conecta a mística renana a outras tradições espirituais e filosóficas e conclui que o desapego eckhartino oferece uma perspectiva transformadora sobre a vida e a morte, permitindo uma entrega serena e a união íntima com o Ser.
Palavras-chave: Mestre Eckhart; Deixar-ser; Desprendimento; Libertação Interior.

Abstract: This article investigates Meister Eckhart's mysticism, focusing on the concept of *Gelassenheit* (Letting Be) as an essential virtue for inner liberation. The research explores the interdependence between *Gelassenheit* and *Abgeschiedenheit* (detachment), presented as the primacy of virtues and a condition for a full and detached existence. It distinguishes between God (*Gott*), the manifested aspect of the divine, and Deity (*Gottheit*), the ineffable essence, for which absolute detachment serves as a bridge. The study analyzes the four stages of Eckhartian liberation — Letting Be, living without Why, Realizing the Void, and Being Son — interpreted as a path to the birth of the divine in the soul. It connects Rhenish mysticism to other spiritual and philosophical traditions, concluding that Eckhartian detachment offers a transformative perspective on life and death, enabling serene surrender and intimate union with Being.
Keywords: Meister Eckhart; Detachment; Mysticism; Inner Liberation.

Introdução

Este artigo emerge de uma investigação sobre as raízes da libertação interior no pensamento do Mestre Eckhart, uma das figuras mais enigmáticas e influentes do misticismo renano. Propõe-se um mergulho na intrincada teia de conceitos que delineiam o caminho para uma existência plena, desprendida e intrinsecamente conectada ao divino.

[1] Graduada em Teologia pelo CES JF/PUC Minas e mestra em Ciência da Religião pela UFJF.
[2] Licenciatura e Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, foi pesquisador do NUR - Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental (UNIFESP)**.** Mestrado e doutorando no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisador do Пророк – Núcleo de Ética e Literatura Russa e Judaica. Professor e Coordenador do "Círculo de Leitura", vinculado ao respectivo núcleo de pesquisa.

A partir de uma leitura da obra eckhartiana interpretada à luz das contribuições de Jean-Yves Leloup, o presente estudo desvenda a *Gelassenheit* — traduzida como "Deixar Ser" ou "serenidade" — não apenas como um estado de espírito, mas como virtude primordial, pedra angular de um itinerário iniciático rumo à liberdade original do ser humano.

O ponto de partida reside na compreensão da *Gelassenheit* e da *Abgeschiedenheit* (desprendimento), dois pilares conceituais que, embora distintos, se revelam interdependentes. Enquanto *Gelassenheit* se manifesta como uma disposição serena de "deixar rolar e largar-se" em total confiança, *Abgeschiedenheit* aponta para um estado ontológico de despojamento, uma "plena soltura do ser" que transcende qualquer noção de privação ou ascetismo. Esta última, considerada por Eckhart como a primazia entre todas as virtudes, seria o alicerce que permite ao indivíduo uma entrega radical, uma "inocência original" que o reconecta à Fonte do Ser, liberando-o dos apegos e condicionamentos da existência. A análise dessas noções não se restringe a uma mera exegese terminológica, mas busca revelar como elas pavimentam o caminho para a experiência da "bem-aventurança dos pobres em espírito" como um estado de não-querer, não-saber e não-ter, que, paradoxalmente, seria a plenitude do ser.

Investigando a teologia negativa de Eckhart, o artigo apresenta a crucial distinção entre Deus (*Gott*) e a Deidade (*Gottheit*). Enquanto *Gott* se refere ao Deus trinitário, ao aspecto imanente e representável do divino, *Gottheit* diz respeito a própria essência de Deus, o "fundo indistinto sem distinção em total unidade", inacessível à razão e a qualquer forma de representação. Este "Deus-desprendido", o "Não Manifestado" ou "Grande Silêncio", é o destino final de um "salto" existencial que só poderia ser transposto através do desprendimento absoluto. Essa diferença teológica, paralela à distinção ontológica heideggeriana entre ente e Ser e a soteriológica zen-budista, culmina na busca pelo "acesso secreto" ou o "burgosinho" na alma — um lugar/não lugar interior onde a racionalidade se dissolve e o ser humano se torna Um com a Deidade.

O percurso de libertação interior, conforme interpretado por Leloup, estrutura-se em quatro etapas fundamentais: "Deixar Ser", "Viver sem Porquê", "Realizar o Vazio" e "Ser Filho". Cada uma dessas etapas é examinada em profundidade, revelando como a "pobreza do querer", a "pobreza do saber" e a "pobreza do ter" seriam condições essenciais para a gestação do divino na alma. O conceito de "vazio" é ressignificado, não como carência, mas como um espaço fecundo de pura disponibilidade, uma metáfora para

a receptividade necessária ao nascimento da "Criança Divina". Paralelamente, a noção de "instante" ganha destaque, configurando-se como o momento decisório, a "plenitude dos tempos" que permite ao indivíduo transcender o tempo cronológico e atualizar a eternidade em si mesmo, estabelecendo uma nova relação com a Deidade.

Ademais, o artigo traça pontes entre a mística eckhartiana e outras tradições e pensadores. As ressonâncias com o "nada absoluto" da mística zen-budista, através da perspectiva de Shizuteru Ueda são exploradas para ilustrar a universalidade da atitude existencial que marca o "despertar para o morrer ou para a vida". A influência da via apofática de Dionísio Areopagita, a presença de Agostinho e Gregório de Nissa, e os diálogos com a filosofia de Kierkegaard e a poesia de Rilke são abordados com o devido zelo, evidenciando como a "transmutação do finito em infinito" e a aceitação plena do "aqui e agora" são temas recorrentes em diferentes contextos culturais e temporais.

Finalmente, o presente artigo culmina na compreensão da morte como um "lugar iniciático de transformação", desmistificando-a. Ao explorar o simbolismo do "Dragão" como a psique e o mental que obstrui o "nascimento da Criança Divina", o artigo conclama o leitor a um movimento de "irromper" em direção à origem, a reencontrar a inocência original e a "seguir sua bem-aventurança" — uma jornada que transforma o sofrimento e a dor em um campo fértil para a abertura à transcendência.

Em suma, este artigo não se atém ao estudo da mística de Mestre Eckhart. Trata-se de um convite à reflexão sobre a essência da liberdade humana e sua relação intrínseca com o divino, oferecendo perspectivas enriquecedoras para a compreensão da vida, da morte e da espiritualidade em seu sentido mais profundo e libertador.

1. Deixar Ser: o desapego eckhartino como virtude essencial

Perde-se a vida quando flutuamos ao sabor da bondade de Deus. Você sabe flutuar na água? É necessário abandonar o corpo. Amolecer tudo. Crer que a água será amiga. E deixamos ir... E a água nos toma e nos embala, como crianças [...] (Alves,1984, p. 61).

As palavras acima constituem uma tentativa de ilustrar o termo - em alemão, *Gelassenheit* (Leloup, 2001, p. 86) - usado por Mestre Eckhart e que segundo Leloup seria o primeiro passo de um “itinerário de libertação interior’ (Leloup, 2003b, p.

76)[3],condição para viver de forma plena a passagem. A intenção é, ao aprofundar a mística da essência'[4], entender em que sentido *Gelassenheit* contribuiria para viver a morte na dimensão espiritual.

Inicialmente, esse tópico aborda as noções de *Gelassenheit* e *Aebgneschiedenheit*, bem como os conceitos de Deus e Deidade, fundamentais para que, em seguida, seja percorrido o que Leloup entendeu como itinerário de libertação interior eckhartiano. Composto por quatro etapas — Deixar Ser; Viver sem Porquê; Realizar o Vazio e Ser Filho — esse caminho iniciático conduziria o ser humano a uma liberdade original na qual ele estaria livre de todos os apegos. Livre, desapegado, solto, à vontade, desprendido para viver, também desprendido para morrer.

Na interpretação leloupiana, desapegado ou desprendido seria o estado propício para o nascimento de Deus na alma, consequência dos três primeiros passos ou etapas do 'caminho de libertação interior' (Leloup, 2003b, p. 81). Em outras palavras, 'deixar ser', 'viver sem porquê' e 'realizar o vazio' é o que permitiria ao homem penetrar na esfera divina, ou seja, torar-se filho de Deus — *tekna theou* (Leloup, 2000a, p. 184). 'Ser Filho' ou deixar Deus nascer na alma corresponde ao que o prólogo do evangelho que Joao indica — "Mas a todos que o receberam, deu o poder de se tornarem filhos de Deus"[5] (1 Jo 1, 12) — e que Leloup (2000a, p. 184) interpreta como entrada em uma nova dimensão, a dimensão de eternidade: "o homem não nasceu somente para morrer, mas para viver a vida eterna; isso supõe um ato de liberdade e de abertura ao que o transcende".

Seduzido pela via apofática presente na obra de Mestre Eckhart, justamente por estar em consonância com a forma de falar sobre a Realidade Última adotada pelas grandes tradições da humanidade, Leloup (2002c, p. 15) encontrou na obra do místico renano a ponte que ligaria o pensamento ortodoxo e a tradição grega, os quais tinha predileção, à sua tradição de origem, o cristianismo ocidental. O denominador comum entre a tradição grega, representada por Dionisio, e a tradição ocidental, representada por

[3] Conferência proferida por Leloup no Centro Internacional de Sainte-Baume entre 1982-1989.
[4] Termo atribuído por Leloup (2013b, p. 117) à mística eckhartiana.
[5] A Teologia mística de Dionisio postula que "Deus nem é, nem não é", estando além de toda afirmação e de toda negação: sobre Deus nada se poderia afirmar, nem negar. Segundo Leloup (2014b), Dionisio é portador de "uma lógica abrasiva', que ultrapassa os limites da teologia catafática — Deus é; da teologia apofática — Deus não é; da teologia Dos nomes divinos, ou Teologia simbólica — Deus é e Deus não é; para, enfim, penetrar nos meandros de um "obscuro e luminoso silêncio", que caracteriza a Teologia mística, por ele desenvolvida.

Eckhart, seria justamente a *Gelassenheit* — Deixar Ser — herança do verbo *apoleito*, encontrado na Teologia mística[6] de Dionisio.

Deixa de lado os sentidos e as operações da razão — tudo que é material e intelectual, todas as coisas que são e aquelas que não são — e, saindo sobre naturalmente de ti, vai unir-te, o mais intimamente possível, aquele que está acima de toda essência e de todo conhecimento; pois é pelo sincero, espontâneo e total abandono de ti mesmo e de todas as coisas que, livre e desprendido de entraves, tu te precipitaras no esplendor maravilhoso da Treva divina (Pseudodionisio,2015, p. 21).

Fundamentando-se em duas atitudes — a negação do ato de possuir, o desapego, e a confiança própria do ato de permitir, a entrega (Michelazzo, 2014) — *Gelassenheit*, também traduzido por "deixar rolar e largar-se" (Merton, 2001, p. 347) é a disposição serena que tem no desprendimento a condição de possibilidade: é preciso estar desprendido para 'deixar ser'. Portanto, haveria uma interdependência entre 'desprendimento ou desligamento' e 'abandono ou descuido', respectivas traduções para *Abgeschiedenheit* e *Gelassenheit*. Este seria a autêntica e imaculada forma de desprendimento, que se expressa de modo perfeito na bem-aventurança dos pobres em espírito tematizada no Sermão 52 de Mestre Eckhart (2009, p. 287). Também traduzido por serenidade, paz interior e entrega, *Gelassenheit* é a postura de quem 'deixa ser' — *sein lassen* (Leao, 2008, p. 12) — em total desprendimento do intelecto, do coração e dos sentidos, acolhendo a transformação ontológica que o impele a caminhar no sentido de ser si mesmo.

Por sua vez, desprendimento — em alemão, *Abgeschiedenheit*[7], traduzido por repousar-se em si mesmo — é outro termo de difícil tradução e tema de um breve, mas arrojado tratado no qual Mestre Eckhart dedicou-se a apresentar e explicar aquela que teria a primazia entre todas as virtudes. Resumida no aforismo "a graça é esquecer-se" (Bernanos apud Leloup, 2003b, p. 77)[8], o desprendimento não significaria abnegação no

[6] Palavra de estrutura negativa formada pelo prefixo *ab* que significa distanciamento; pelo radical *scheiden* relativo a um verbo que exprime a ideia de separação, no sentido de deixar ir; e pelo sufixo *heit* usado na formação dos substantivos (Jarczyk; Labarriere, 2004, p. XIII).
[7] Georges Bernanos (1888-1948).
[8] Segundo Jarczyk e Labarriére (2004, p. XIV), a aura de "ascetismo dolorista" do século XIX teria sido responsável por deturpar o verdadeiro significado do termo.

sentido de privação, falta, carência, nem tampouco trata-se ascetismo[9]. Desprendimento, na concepção eckhartiana, aponta para um estado de ser, livre de quaisquer condicionamentos. Seu sentido é ontológico e remete a plenitude do ser, ao despojamento que permite a "plena soltura do ser" (Mestre Eckart, 2009, p. 338 — glossário). Segundo Leloup (2013a, p. 162), o desprendimento seria o estado, por excelência, de uma 'liberdade essencial', condição fundamental para captar a não causalidade do universo, da vida e da morte.

A originalidade do termo desprendimento está em referir-se ao estado primordial no qual o ser humano foi criado, estado em que não havia apego nem sequer desapego, mas uma "inocência original" (Leloup, 2000b, p. 163) — expressão de Jiddu Krishnamurti (1895-1986) para falar de uma atitude de confiança ilimitada na qual a relação de intimidade com a Fonte do Ser não havia sido quebrada. Desprendimento refere-se a uma atitude afirmativa à vida independente das circunstâncias. Sem carência, sem condicionamentos, condicionais ou condicionantes, o desprendimento caracteriza-se por ser um "estado último/de origem" (Jarczyk; Labarriere, 2004, p. XIV), e nesse sentido, escatológico[10], no qual o homem alcançou o acabamento do ser, sendo uma só forma com a deidade: Deus entrega-se a si mesmo ao espirito desprendido e "o ser humano que se encontra em total desprendimento é transportado para a eternidade", afirmava o Mestre Eckhart (2004, p. 10).

Outros dois conceitos são fundamentais para entender a teologia negativa do místico renano que apresenta, a partir de uma diferença teológica[11], duas formas de se falar da transcendência: Deidade e Deus.

[9] A esse respeito, conferir artigo sobre a mística de Mestre Eckhart, no qual o filósofo L. F. Pondé afirma que "há no ser humano algo que não é diferente de Deus" — o desprendimento — sendo que o ápice do desprendimento seria a perda da autoidentidade, do nome próprio (Ponde, 2004a, p. 163).

[10] Escatológico no sentido de que "o fim é sempre o primeiro na intenção e o último na obra. Assim, em todas as suas obras, Deus tem em mente um fim venturoso, isto €, a si mesmo; busca levar a alma com todas as suas forças a um fim, que é: para dentro dele mesmo" (Mestre Eckhart, 2008, p. 202 — Sermão 102). A teologia contemporânea postula que "na obra criadora de Deus, não se separa a criação inicial da criação última, escatológica, plena" (Susin, 2003, p. 75).

[11] Expressão "diferença teológica" é usada por Michelazzo para qualificar em tangível e intangível, as duas dimensões do divino — Deus e Deidade — presentes na mística de Eckhart. Em Heidegger, a diferença entre o ente (que é o aspecto tangível) e o Ser (não tangível), é denominada "diferença ontológica". No zen-budismo fala-se em "diferença soteriológica" para distinguir a dualidade ilusória (tangível) e a não dualidade própria daqueles que se apresentam despertos (aspecto não tangível). Nas três perspectivas — teológica, ontológica e soteriológica — há um movimento próprio de ultrapassagem do estado "tangível" para o "não tangível', referenciado por três palavras que, em última instancia, possuem o mesmo sentido: na mística eckhartiana fala-se em desprendimento, na filosofia heideggeriana, em superação, e no zen budismo fala-se em desapego (Michelazzo, 2015).

A primeira - em alemão *Gottheit* — não se baseia em imagens e representações: Deidade é o próprio ser de Deus, sua "quinta essência" (Mestre Eckhart, 2009, p. 334 — glossário), o fundo indistinto sem distinção em total unidade, o "Deus-desprendido' e inacessível ao ser humano que Dele só pode conhecer aquilo que Ele não é. Seu sentido está na expressão que Moisés ouviu de Deus no episódio conhecido como 'A sarça ardente' (Ex 3, 1-15): "Disse Deus a Moisés: eu sou aquele que é" (Ex 3, 14) — expressão da total plenitude do ser, que em sua dinâmica interna revela-se também como mistério trinitário. Entre a Deidade — *Gottheit* — e a alma haveria uma relação de horizontalidade, "expressão da reciproca pertença entre homem e Deus" (Michelazzo, 2012, p. 273).

A segunda forma — em alemão *Gott* — seria a "qualidade de ser Deus" (Mestre Eckhart, 2008, p. 249 — glossário) e refere-se a palavra que expressa o Deus trinitário do processo criacional, o Deus do conhecimento objetivo ensinado pelas religiões, a 'representação imanente do Deus transcendente" (Castillo, 2015). Entre Deus — *Gott* — e o homem, se estabeleceria uma relação de verticalidade, "própria do dualismo metafisico, pois fala da relação entre a criatura sensível e o Criador suprassensível" (Michelazzo, 2012, p. 273).

Portanto, entre Deus e Deidade haveria um abismo que só poderia ser transposto a partir de um movimento existencial, um salto. A Deidade seria o Não Manifestado, o Grande Silêncio, o Sem Nome que está por trás de todos os nomes: "abstraiam, portanto, da figura visível para que possam unir-se com o sem forma", aconselhava Mestre Eckhart (2004, p. 25; p. 22), que não negava a realidade trinitária[12], mas testemunhava[13] a existência de um "acesso secreto" na alma. Haveria um lugar no coração humano que existiria antes e além de todo e qualquer pensamento sobre Deus (Leloup, 2014b, p. 99), um lugar/não lugar, no qual a racionalidade e a acumulação de saberes não seriam suficientes para alcançá-lo[14]. Gregorio de Nissa, Dionisio, Santo Agostinho e Mestre

[12] Segundo Reali e Antisseri (1990, p. 645), "Eckhart encontra no dogma da Trindade, o Uno e a vida: a Unidade divina vive no ritmo eterno da geração e do amor, sem sair de si mesma, em um círculo perfeito. A Unidade se articula na relação e na alteridade para ser mais intima de si mesma".

[13] Recorda-se aqui a força e a profundidade da palavra testemunho, que do grego *martus*, deu origem a palavra mártir, tradução dos termos hebraicos *he-id*, que significa "certificar a verdade" (Leloup, 2000a, p. 175).

[14] Segundo Reale e Antisseri (1990, p. 644) a obra de Mestre Eckhart procura justificar a f& que ficou sem o suporte da razão: a missão dos homens da fé, naquele contexto, era restabelecer o contato entre o homem e Deus. Nisso se constitui a corrente denominada misticismo especulativo alemão:
"Misticismo porque insiste no fato de que Deus está para além de toda a nossa possibilidade conceitual e porque sustenta que o homem afastado de Deus, não é nada. Especulativo pelo fato de que está entremeado de filosofia, alimentando-se, sobretudo, com as doutrinas neoplatônicas de Proclo e do Pseudo-Dionisio e

Eckhart são aqui citados a título de exemplo de como nomear e entender tal lugar — o acesso secreto — de diferentes formas.

Gregório de Nissa (Nissa apud Leloup, 2013a, p. 134) em 'Sobre a vida de Moisés', ao questionar sobre como buscar a Deus, mesmo já o tendo encontrado, comparou esse lugar ao oco no rochedo.

Contudo, Deus diz que há 'um lugar perto dele', e, neste lugar, um 'rochedo', e, neste rochedo, um 'oco'... e é neste 'oco' que Deus pede a Moisés que ali se mantenha [...]. Este 'oco' no homem é o próprio espago da sua liberdade através do qual ele pode aceitar crescer, alargar sua capacidade de vida participando do Vivente[15].

Dionisio, em sua Teologia Mística — provável inspiração para mística eckhartiana[16]— denominou o lugar onde Deus nasceria na alma como "obscuro e luminoso silêncio"[17], ou "trevas muito luminosas de um silêncio pleno" (Pseudodionisio, 2015, p. 21). Esse lugar seria, na verdade, um estado de plenitude além dos contrários, além do ser e do não ser, além de toda afirmação e de toda a negação, só podendo ser conhecido através de uma *metanoia* que, em seu sentido mais profundo envolveria a ultrapassagem para além do mental (Leloup, 2014b, p. 77). Nas 'trevas muito luminosas de um silêncio pleno' todos os sentidos desabrochariam em atitude de adoração ao Real, que aguardaria apenas que o coração humano a ele se abrisse. Assim rezava Dionísio, que entendia o supraessencial da mesma forma como, mais tarde, Mestre Eckhart entendeu a Deidade (Leloup, 2014b, p. 99):

Ó Trindade supraessencial, muito divina e soberanamente boa, guia dos cristãos na sabedoria sagrada! Conduze-nos as alturas das revelações místicas que estão além de todo raciocínio e de toda luz, onde os mistérios da verdade divina aparecem sem véus em sua imutabilidade, em meio as trevas muito luminosas de um silêncio pleno de ensinamentos profundos, pois essas trevas, que não podem ser vistas nem apreendidas, resplandecem em esplendidos clarões e inundam, com a beleza transcendente de seus fogos, nossas mentes santamente cegadas. Essa é a prece que eu faço (Pseudodionisio, 2015, p. 21).

assumindo como base central aquela teologia negativa que, por exemplo, em Tomas constituía apenas um elemento do seu sistema filosófico-teológico".

[15] Em referência a Ex 33, 21-23. Ver também em Nissa (2016).

[16] Segundo Alain de Libera (apud Leloup, 2014b, p. 99) a teologia eckhartiana seria uma transposição da teologia de Dionisio.

[17] Essa expressão é subtítulo do livro de Leloup: *A Teologia mística de Dionisio, o Areopagita*, tradução e comentários de Jean-Yves Leloup (2014b).

Santo Agostinho (2001, p. 242) em suas 'Confissões', entendendo que esse espaço seria todo acessível que sequer haveria necessidade de ser procurado, afirmava que Deus se faz presente na memória humana:

Por que procuro eu o 'lugar' onde habitais, como se na memória houvesse compartimentos? É fora de dúvida que resides dentro dela porque me lembro de Vós, desde que vos conheci, e vos encontro lá dentro, sempre que de Vós me lembro.

Mestre Eckhart (2009, p. 50-51 - Sermão 2), por sua vez, em Sermões Alemães, concebeu o lugar interior, ontológico, que estaria além da vontade, do intelecto e de tudo que pode ser pensado, como o "burgosinho" na alma, que "não é nem isso nem aquilo". Somente uma alma totalmente destituída de todas as representações e de todas as imagens captaria aquilo que "é livre de todos os nomes e despido de todas as formas, totalmente solto e livre, como Deus é solto e livre em si mesmo". Nesse lugar/não lugar, não bastaria ao homem estar em união com a Deidade: no nascimento de Deus na alma, o homem haveria de ser Um com a Deidade.

Nesse sentido, estariam próximas algumas das concepções das místicas zen-budista e renana, como atesta Shizuteru Ueda (1926-), pensador da Escola de Kyoto e estudioso da obra de Eckhart. Ao comparar o nada absoluto da mística oriental, ao nada da Deidade da mística ocidental eckhartiana - o "burgosinho na alma" - Ueda entende que ambos são, em última instância, a atitude existencial, o salto que marca o "despertar para o morrer ou para a vida" (Ueda, 2015) e que fundamenta a existência religiosa, entendida em seu sentido / *latu senso*, ou seja, como consciência da realidade.

O Deus, como Deus que aparece e que se defronta com a criatura, é a forma exterior de Deus, ou seja, sendo dito por parte dos homens, uma representação de Deus como Deus. Por outro lado, a Deidade, ou seja, o si-mesmo de Deus, não é algo que pode ser compreendido pela criatura. A Deidade é sem forma, inominável, inexplicável, incognoscível e inapreensível. Em um sentido preciso, "nem isso nem aquilo", e nesse sentido, é o nada absoluto (Ueda apud Michelazzo, 2012, p. 273). Além da mística zen-budista, também é perceptível em outras vias[18] pontos de contato com a mística renana. No tênue limite entre mística e literatura, a obra de Rilke (1875-1926) atrelada à filosofia

[18] Teixeira (2014, p. 7-12) defende que poetas e místicos, por lidarem com o desconhecido, irmanam de um leito comum e convidam o leitor a adentrar na "poética do mistério" pelas mais diferentes vias: filosófica, literária ou teológica, "caminhos diversificados e complementares para essa rica aproximação às nervuras do sagrado".

de Kierkegaard, contribui para a compreensão desse lugar, desse algo, desse acesso secreto que, para alguns, consiste no ápice do instante:

É no coração frágil do homem, o mais efêmero de todos os seres, que se cumpre a transmutação do finito em infinito, do transitório em eterno; em seu coração a externalidade será enfim devolvida ao absoluto. Como? Através da aceitação plena do terrestre, afirmando apaixonadamente o "aqui e agora", vendo na morte não o "outro lado", a promessa da transcendência, mas a mais íntima e sagrada inspiração da terra. Nessa imanentização os opostos coincidem, o finito se infinitiza, o efêmero se eterniza (Ferreira da Silva, 2013, p. 119).

Enquanto para o filósofo dinamarquês o instante é entendido como pedra angular para o "tornar-se"[19] , em Mestre Eckhart o instante seria a ocasião favorável para o nascimento de Deus na alma: em comum, ambos veriam no instante a "plenitude dos tempos" (Kierkegaard, 2012, p. 29) ou o momento decisório a partir do qual se estabeleceriam novas relações: em Kierkegaard, a relação entre o discípulo e o Mestre; em Eckhart, a relação entre o homem e a Deidade.

Não pertencendo à categoria de tempo, o instante facultaria ao homem fazer travessias: em Kierkegaard, da não-verdade a verdade, em Eckhart, de *Gott* à *Gottheit*. Para o pensador dinamarquês, a consciência do verdadeiro nascimento, que consiste em tornar-se — tornar-se Filho, para Eckhart — acontece quando se vive "o instante" (Kierkegaard, 2012, p. 60), que "é o primeiro reflexo da eternidade no tempo, sua primeira tentativa de, poderíamos dizer, fazer parar o tempo" (Kierkegaard, 2010, p. 96). Isso estaria em consonância com o entendimento de Eckhart, para quem todos os instantes "são iguais em Deus e nada mais do que um instante" (Mestre Eckhart, 2009, p. 49 — Sermão 2). Nesse sentido, segundo Kierkegaard (1949, p. 59) a alegria estaria em atualizar o instante:

A alegria é ser de verdade atual a si mesmo; mas ser verdadeiramente atual a si mesmo equivale a este hoje, a estar no dia, ser de verdade no dia. E na medida que sejas no dia, e mais completamente atual a ti mesmo ao estar no dia, nessa medida deixará de existir para ti o dia de amanhã, o dia da desgraça. A alegria é o tempo presente, pondo

[19] Para Kierkegaard (2012, p. 78) tornar-se verdadeiramente cristão significa tornar-se si mesmo: o ser humano deve reestruturar-se pela via da interioridade, o que implica uma mudança interna — metanoia. Vivendo "o instante" e não "no instante", o indivíduo "torna-se si mesmo" realizando a síntese de anímico e corpóreo, eterno e temporal, unindo-os em um terceiro que é o espirito.

todo assento no tempo presente. Por esta razão é Deus ditoso. Ele que eternamente diz: hoje; que eterna e infinitamente é atual a si mesmo nesse ser no dia.

Nota-se que para Mestre Eckhart (2009, p. 51 - Sermão 2) o ponto de partida estaria sempre em deixar, soltar, largar, confiar: *lassen*. Ser atual a si mesmo seria permanecer em constante êxodo de si mesmo, para provar daquilo que é indizível.

Tudo isso deve deixar, de uma vez por todas, lá fora, se quiser olhar ali para dentro. Antes, assim como é um simples, sem qualquer modo e sem o próprio, Ele não é, nesse sentido, nem Pai, nem Filho, nem Espirito Santo, e, no entanto, é um algo que não é isso nem aquilo. Portanto, o lugar, o acesso secreto, o caminho para o nascimento de Deus na alma é o desprendimento. Só se chega a Ser Filho - nascimento de Deus na alma ou penetração na esfera divina, ou tornar-se um com Deus (Mestre Eckhart, 2008, p. 33 - Sermão 64) - pelo desprendimento absoluto**.**

É o desprendimento absoluto que permitiria ao homem dar um passo a mais, fazer travessias, e em última instância, viver de forma plena a passagem. A questão não é a morte em si, pois para Leloup (2002c, p. 25), haveria algo além da pulsão de morte, algo mais potente que *thanatos* - "creio que existe um além da pulsão de morte: estamos à procura não da morte, mas do Absoluto além da morte" - e que se encontra em outra dimensão, além do espaço-tempo. Nesse sentido, a morte seria um estágio fundamental nessa procura, um lugar iniciático de transformação. Ao referir-se a sua experiência de quase morte - NDE - Leloup (2002c, p. 13) revela que, em última instância, foi sua experiência de eternidade.

Nessa 'aventura', descobri o acesso a uma realidade a respeito da qual eu nunca tinha ouvido falar e cuja evocação, em meu entender, não pode ser traduzida por nenhuma palavra: a experiência de um Eu Sou que não é algo que se possa segurar; a experiência de uma luz que não é algo que se possa ver. Então, o que é?

O que não significa que a experiência de eternidade - Deidade em Eckhart; Aberto em Rilke; Sujeito do Ser em Leloup - deva estar unicamente vinculada à morte. A intenção de Mestre Eckhart é mostrar que existe uma forma de proceder na liberdade que possibilitaria ao ser humano tornar-se um com Deus[20], de forma íntima, em total

[20] Em Mestre Eckhart (2008, p. 33 — Sermão 64) tornar-se um com Deus é diferente do que unir-se a Deus.

aderência, tal aquela que havia antes mesmo de existir a diferença entre o Criador e a criatura.

Dentre as quatro etapas do itinerário de libertação eckhartiano descritas por Leloup - Deixar Ser; Viver sem Porquê; Realizar o Vazio; Ser Filho — a primeira é a pedra angular. Dois escritos de Mestre Eckhart — “Sobre o desprendimento' e o ‘Sermão 52' — são aqui utilizados no intuito de melhor compreendê-la.

Em ‘Sobre o desprendimento’, pedagogicamente, Mestre Eckhart (2004, p. 9) conduz e instiga seu leitor a trilhar o caminho que leva ao descobrimento da virtude que, sobreposta as virtudes do amor, da humildade e da misericórdia, permitiria ao homem tornar-se, pela graça, aquilo que Deus é por natureza. Desprendido, o ser humano estaria em conformidade com a imagem que Deus tinha do próprio homem, antes mesmo de dar origem a todas as criaturas: “examinando todas as virtudes, não encontro nenhuma que seja tão sem macula e que una tanto a Deus quanto o desprendimento”. Mestre Eckhart (1991, p. 37) a define como “disponibilidade plena, liberdade de e para desprendimento, pobreza, despreocupação, esvaziamento de si, perfeito equilíbrio interior”, num duplo movimento que envolve o nada reter e a entrega, com o único objetivo de dispor o ser humano, sem reservas, a presença de Deus.

Ao comparar o espirito desprendido a solidez de uma montanha de chumbo que, resistente e impassível permanece inalterada, o ensinamento de Mestre Eckhart almejava mostrar que em estado de desprendimento o homem não se curva diante de nada, nem diante da dor, nem perante a alegria, estando absolutamente livre para os imprevistos da vida e consequentemente, para a morte. O que não significa estoicismo — no desprendimento não há autossuficiência, “na medida em que só é verdadeiramente desprendido quem é desprendido de si” (Jarczyk; Labarriere, 2004, p. XXII), nem ataraxia — o espírito desprendido não é embotado, anestesiado, entorpecido. Há, no desprendimento, um movimento de ‘enraizamento’ em que “um fundo mais essencial é atingido” (Jarczyk; Labarriere, 2004, p. XXIll), e desse enraizamento nasce à forca para uma ‘abertura;o ser desprendido exerce de maneira eminente, uma espécie de conaturalidade que abarca tudo” (Jarczyk; Labarriere, 2004, p. XXIII). Através do desprendimento, o ser humano se igualaria a Deus, “porque Deus é Deus por causa de seu desprendimento inabalável” (Mestre Eckhart, 2004, p. 11).

Ao tratar sobre o objeto do desprendimento, Mestre Eckhart é surpreendente. Objeto do desprendimento é 'nem isto e nem aquilo', porque está alicerçado sobre o puro nada. Leloup (2014a, p. 159) dirá que "não ter vergonha do seu nada é fazer a vacuidade, a matriz onde a verdadeira Vida é gerada". Referindo-se a tradução de Gn 3, 7 — "então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus" — Leloup assinala que enquanto a tradução grega refere-se a nudez de Adão e Eva, a tradução literal, hebraica, refere-se ao 'nada'. Ao invés de 'eles viram que estavam nus', a leitura hebraica seria 'eles viram então que não eram nada', no sentido de que eles não tinham o Ser em si mesmo, eles não eram o Ser.

Mestre Eckhart (2004, p. 19) realça que embora onipotente, o agir de Deus dependeria da disponibilidade e da receptividade encontrada no coração humano: "Deus age de acordo com a disponibilidade que encontra. Sua maneira de agir é diferente no homem e na pedra", tal como ilustra o poema indiano[21]" que aponta para os diferentes níveis de despertar:

Deus dorme na pedra
Respira na planta
Sonha no animal
E desperta no homem.

Sobre a oração do coração desprendido Mestre Eckhart (2004, p. 21) ensina que o coração desprendido, por seu próprio desprendimento, estaria impedido até mesmo de rezar. Estar em conformidade com Deus já seria, em si mesmo, a oração.

Aquele que reza deseja receber alguma coisa de Deus ou quer que Deus tire alguma coisa dele. Ora, o coração desprendido não deseja nada, nem tem nada de que gostaria de livrar-se. Por isso fica isento de toda oração, pois a sua oração nada mais é do que estar em conformidade com Deus.

E finalmente, após conduzir seu leitor pela mão rumo a descoberta da virtude do desprendimento, Mestre Eckhart (2004, p. 27) conclui, em tom de oração, que essa virtude é, em última instancia, Deus mesmo: "que o desprendimento supremo - que é o próprio Deus - nos ajude para que isso se dê com todos nós".

No Sermão 52 (Mestre Eckhart, 2009, 287- 292) — Bem-aventurados os pobres em espirito, pois deles é o reino dos céus — ainda que seja enaltecida a pobreza exterior,

[21] Poema transcrito por Giachini na Introdução de Sermées Alemaes (Mestre Eckhart, 2009, p.33).

por ter sido a opção de vida escolhida por Cristo, a pobreza interior é qualificada como a verdade singela. Apresentando-se em três aspectos - a pobreza do querer, do saber e do ter - apenas algumas pessoas poderiam captar o sentido da pobreza interior: "um homem pobre é aquele que nada quer, nada sabe e nada tem", profetiza Eckhart (2009, p. 287) desculpando-se por apresentar tal verdade, cuja condição para ser compreendida seria a própria pobreza:

Peço-vos que sejais assim, também pobres, para que compreendais essa fala [...]. Mas, se não a compreendeis, não vos inquieteis com isso, pois quero falar-vos de uma verdade tão singela que apenas algumas poucas pessoas boas a compreenderão. O primeiro tipo de pobreza interior, a mais elevada das três, seria a da vontade: o homem pobre do querer sequer deseja fazer a vontade de Deus, pois ele "nada quer e nada deseja" (Mestre Eckhart, 2009, p. 288). O segundo tipo, a mais pura, seria da ordem do conhecimento — o homem pobre do saber "deve estar tão pronto e vazio que não sabe, não conhece que Deus nele atua" (Mestre Eckhart, 2009, p. 290). O terceiro tipo de pobreza, a mais extrema, seria "aquela em que o homem nada tem" (Mestre Eckhart, 2009, p. 290): o homem pobre do possuir pede a Deus que o esvazie de Deus, que o desligue — *ledig* — de Deus (Jarczyk; Labarriere, 2004, XIX).

Nesse sentido, o termo *ledig*, que significa vazio, deve ser entendido no contexto da linguagem própria da mística eckhartiana, de perspectiva ontológica. Diferentemente do sentido de privação e carência atribuído a palavra vazio, Mestre Eckhart (2009, p. 46 — Sermão 2) a entende em toda sua positividade, como espaço livre de um recipiente pronto a ser preenchido. O útero materno, metáfora desse vazio fecundo que permitiu a uma mulher tornar-se mãe de Deus, torna-se assim o vazio fecundo por excelência.

Prestai, pois, muita atenção a esta palavra: necessariamente deve ser assim, que fosse virgem, ela, a pessoa por quem Jesus foi recebido. Virgem diz o mesmo que o homem livre de todas as imagens estranhas, tão livre como era quando ainda não era.

A mística especulativa de Mestre Eckhart (2009, p. 47 — Sermão 2) enfatiza que "para tornar-se fecundo, é necessário que seja mulher" em alemão, *jungfrau*, que, entre outros significados, remete a pessoa que, por opção religiosa, faz os votos da virgindade (2009, p. 363 — glossário). O que, segundo Leloup (2007a, p. 115 e 2004d, p. 58), não significa que o homem também não possa ser fecundo e tornar-se *theotokos*, mãe de Deus. Virgindade, na interpretação dos Terapeutas de Alexandria, em Origenes e em Mestre

Eckhart, não se restringe ao aspecto físico, importando, sim, seu aspecto espiritual, traduzido por estado de silêncio, pureza, inocência, vacuidade e receptividade, para que Deus possa ser gerado. Segundo Leloup (2000b, p. 161), "quando se diz que Maria é virgem e mãe, quer-se dizer que é no silêncio do corpo, no silêncio do coração, no silêncio do Espírito que o Logos pode ser gerado". Em outras tradições religiosas também é possível verificar o tema da hospitalidade virginal. O islamismo tem a sua "Imaculada Conceição" na figura de Moisés, enquanto no budismo, diz-se que foi no silêncio e na vacuidade que o espirito desperto foi gerado. Em outras palavras, tornando-se puro silêncio, vazio — *ledig* —, solto, espontâneo, livre de todas as representações e imagens, pode-se, enfim, fecundar 'aquilo' que é a própria fecundidade.

O disposto, a disposição e disponibilidade, vistos como fenômenos vivos, nos fazem ouvir o termo ledig na sonoridade da pura e límpida disponibilidade e disposição cordial da existência humana, na doação e recepção do amor. É a partir dele que, por exemplo, o vazio de um cálice afeito a receber o precioso vinho da hospitalidade pode nos acenar para o que é a afeição pura, da cordial recepção grata do ser humano no seu ser todo próprio da existência, sempre na soltura dela mesma, isto é, ser cada vez mais livre (Mestre Eckhart, 2009, p. 363 — glossário).

Portanto, o terceiro tipo de pobreza — a pobreza do possuir — remete o homem ao seu "Ser que é eterno", e nisso Eckhart (2009, p. 291, Sermão 52) descobre o ser humano como causa de si mesmo, como o não nascido, o não feito e o não criado conforme seu ser, na dimensão relacionada a eternidade, e não ao devir, que se dá na história, na plataforma do tempo. A pobreza, no modelo eckhartiano, lembra ao ser humano que nada lhe é devido, mas tudo lhe é dado (Leloup, 2004b, p. 62) questão fundamental para se refletir sobre a morte da morte. Mestre Eckhart (2009, p. 261 — Sermão 52) dirá:

por isso, sou a causa de mim mesmo, segundo meu ser que é eterno, mas não, segundo meu devir, que é temporal. E por isso sou não nascido e, segundo o modo de meu ser não nascido, jamais posso morrer. Segundo o modo de meu ser não nascido, fui eternamente e sou agora e permanecerei eternamente. O que sou segundo minha natividade há de morrer e será aniquilado, pois é mortal e deve, portanto, corromper-se com o tempo. No meu nascimento eterno nasceram todas as coisas, e eu era causa de mim mesmo e de todas as coisas.

Pobre de espírito é aquele que vazio da vontade própria e até mesmo de Deus — "por isso peço a Deus que me esvazie de Deus" (Mestre Eckhart, 2009, p. 291- Sermão 52) — não possui sequer espaço para que Deus nele haja.

Despossuído, o homem esqueceria os motivos pelos quais veio, pois já não precisaria dar razões a sua existência: "eu estou — ponto final. Eu vim — ponto final. Já não é a utilidade ou o saber que define a minha vida, mas é o próprio ser a expressão profunda de mim" (Tolentino de Mendonça, 2014).

Despossuído, o homem já não buscaria mais explicações literais e certeiras sobre o sentido do que lhe acontece, mas aprenderia a interpretar os acontecimentos e, interpretando-os, poderia conferir-lhes um sentido. É natural que o sofrimento e a iminência da morte tragam uma busca por respostas, por questões relacionadas ao sentido da vida. Ainda assim, diante desses momentos, importa satisfazer a necessidade espiritual do homem, que em última instância, anseia por abrir-se à transcendência, ao Mistério que nele habita, para finalmente, entregar-se.

Despossuído, o homem descobriria que viver é peregrinar livremente. A rosa de Silesius, que vale por si mesma, ensina que "a santidade é essa ciência de viver sem porquê nem para quê" (Tolentino de Mendonça, 2014) na certeza de que, independentemente dos ventos, aparentemente contrários, a vida permanece fazendo sentido. Despossuído, o homem entenderia que a vida comporta uma abertura ao imprevisível, afinal, o Espirito sopra onde quer (Jó 3, 8)[22]. Imerso na "nuvem do não saber"[23], o homem intuiria que a ciência e o conhecimento são úteis para gerenciar o lado objetivo da vida, mas não dão conta de responder as questões relacionadas à existência e a subjetividade: "não há salvação possível pelo conhecimento", dirá Ferreira da Silva (2013, p. 19)"[24].

[22] "0 vento sopra onde quer, e ouves o seu ruido, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai" (Jó 3, 8).
[23] Obra-prima da espiritualidade ocidental, datada do fim do século XIV e escrita por um monge inglês de identidade não revelada. Seu conteúdo revela que o acesso a Deus se faz pelo silêncio atento e receptivo, pela contemplação (A nuvem..., 1987). Segundo Leloup (2014b, p. 93), a obra é um eco da Teologia mística de Dionisio, na qual o autor anônimo entende que, como no monte Sinai ou no Tabor, a visão da luz divina se faz na nuvem e na obscuridade. Só a morte seria capaz de levantar o véu que permitiria ao homem unir-se ao Real. Nesse sentido, Rúmi entendia o dia de sua morte como o dia de suas núpcias. Na mesma linha, Pondé (2004, p. 185) fala da "metanoia taborizante" que transforma o místico, que não pode ver a Deus sem morrer.
[24] Afirmação de Dora Ferreira da Silva nos comentários & Segunda Elegia de Duino, na qual o "poeta indigente", Rilke, clama pela presença do Anjo: "Ai de mim, eu vos invoco" (Rilke, 2013, p. 19).

Em Eckhart, o não saber adquire um valor próprio: é preciso que se abrace a dúvida, preço da pureza[25]. Os cinco sentidos e todos os saberes são insuficientes para perceber a vida em toda sua amplitude. Resta, portanto, reconhecer que o acesso ao Mistério se dá pela via do não saber, pelo silêncio contemplativo que ultrapassa toda especulação: "tu deves calar e deixar Deus atuar e falar", aconselhava o Mestre Eckhart (2008, p. 195-196) lamentando que se fosse possível ao homem tornar-se "inteiramente ignorante" — tal qual uma tábula rasa, sem operar no âmbito da memória, nem da compreensão, nem dos sentidos, nem das forças, retirando-se de toda a agitação das coisas exteriores e escondendo-se da tempestade dos pensamentos interiores — aí, sim, sua alma estaria em repouso e em paz, condição para que Deus pronunciasse nele sua palavra e a si mesmo.

Ao concluir o Sermão 52, Mestre Eckhart ressalta a necessidade da irrupção como movimento de retorno à origem, movimento que aproximaria o ser humano daquilo que ele foi criado para ser, daquilo que ele sempre foi e eternamente será. Aquele que está desligado, em plena soltura, esquecido de si, desabrigado, encontrou o Aberto. Na linguagem apocalíptica, a Jerusalém celeste, o reino do Cordeiro. Matou o Dragão para 'Deixar Ser a Criança, como na interpretação mitológica de Campbell (2003, p. 25).

Irromper é seguir seu padrão sublime, abandonar o antigo lugar, começar sua jornada de herói, seguir sua bem-aventurança. Você descarta o ontem como a cobra se livra de sua pele (...). No dragão há muitas escamas. Em cada uma delas se lê, Tu Deves'. Mate o dragão "Tu Deves'. Quando a pessoa mata esse dragão, torna-se A Criança.

Seguir a sua bem-aventurança implica em dar um passo a mais, colocando-se "em marcha"[26], reflexão oportuna principalmente no que diz respeito aos processos de luto nos quais a dor da perda tende a aprisionar aquele que sofre em sua própria dor: "em marcha os enlutados, sim, eles serão reconfortados" (Leloup, 2004b, p.67).

Na simbologia do livro do Apocalipse[27], a figura do Dragão representa o mental ou a psique, o olhar objetivante, ou ainda, segundo os Padres do Deserto, o Satã — aquele

[25] Em referência a: "Eu não sou nada, mas é porque nada me maculou. [...] Bem posso suportar um pouco de dúvida: é o prego que se tem que pagar pela pureza" (Sartre, 1977, p. 169).
[26] Leloup (2004b, p. 57) apresenta as beatitudes descritas no evangelho de Mateus seguindo a tradução hebraica de André Chouraqui: "Bem-aventurança, em hebraico, quer dizer "em marcha" e a infelicidade é estar parado. (...) Em hebraico, a palavra doença é *mahala*, que quer dizer andar em círculos, estar preso, fechado em seu sofrimento, em seus pensamentos, em suas emoções".
[27] Leloup interpreta o livro do Apocalipse de forma existencial, como revelação, desvelamento da realidade, do sentido e do sujeito. Entende que é um livro revelador das profundezas do inconsciente pessoal do

"ruído que nos impede de ouvir, de escutar e responder ao chamado da Presença [..] o barulho do nosso próprio mental, das nossas emoções" (Leloup, 2014a, p. 141) — que obstrui a passagem, criando um obstáculo para o nascimento da Criança Divina que há em cada um, resgate da inocência original.

É preciso que reencontremos em nós uma outra inocência, a inocência da Criança filha da Mulher. A Criança que é um Cordeiro. A Criança que é o Sujeito Inocente em nós. E o Sujeito Inocente em nós é o próprio Deus. Lembro um episódio ocorrido durante a Segunda Guerra Mundial, quando uma criança era conduzida ao forno crematório. Um judeu disse então: 'Mas onde está Deus? Como é possível que Deus permita isso, o assassinato do inocente? Esta criança não fez nada! Onde está Deus?' Neste momento o amigo que estava ao lado dele apontou a criança e falou: 'Deus está ai!' (Leloup, 2003a, p. 30).

A segunda etapa do itinerário de libertação interior — Viver sem porquê — tem como alicerce a interdependência entre *Abgeschiedenheit* e *Gelassenheit*.

Aqui o fundo de Deus é o meu fundo, e o meu fundo é o fundo de Deus. Aqui, vivo a partir daquilo que me é próprio, como Deus a partir daquilo que lhe é próprio. [...] A partir desse fundo intimo, deves operar todas as suas obras, sem porquê (Mestre Eckhart, 2008, p. 67 — Sermão 5b).

Também no Sermão 41, inspirado na bem-aventurança dos que têm fome e sede de justiça[28], Mestre Eckhart ensinava que o desconhecimento e a ausência de questionamentos seriam as condições para que Deus fosse gerado no coração humano — nascimento de Deus na alma'[29]. O 'viver sem porquê' salvaguardaria aquela liberdade essencial, metaforizada no ato de permitir ser si mesmo: "deixar o pássaro ser pássaro: não mais prender seu voo. Deixar a rosa ser rosa: vê-la com os olhos do orvalho" (Leloup, 2013, p. 163). Eis o convite à verdadeira liberdade, que não exige e não se satisfaz com respostas.

Quem, pelo espaço de mil anos perguntasse à vida: "Por que vives?" — se ela pudesse responder, não diria outra coisa a não ser: "Eu vivo porque vivo". Isso vem

evangelista João e do inconsciente coletivo de sua comunidade, e que hoje deve ser lido e entendido como um caminho iniciático (Leloup, 2003a).

[28] Mt 5,6: "Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados".

[29] Literalmente: "S6 assim o Filho é gerado em nós: se não conhecermos nenhum porquê e renascermos para dentro do Filho" (Mestre Eckhart, V. 1, 2009, p. 241). No Sermão 102 lê-se: "E esse nascimento acontece na essência e no fundo da alma" (Mestre Eckhart, V. 2, 2008, p. 200).

porque a vida vive do seu próprio fundo e emana a partir do seu próprio. Por isso vive sem porquê, justamente por viver para si mesma (Mestre Eckhart, 2009, p. 67 — Sermão 5b).

É nesse sentido o conselho de Rilke (1978, p. 38) a Frank Kappus, o Jovem Poeta: não busque por enquanto respostas que não lhe podem ser dadas, porque não as poderia viver. Pois trata-se precisamente de viver tudo. Viva por enquanto as perguntas. Talvez depois, aos poucos, sem que o perceba, num dia longínquo, consiga viver a resposta.

A terceira etapa do caminho de libertação interior — Realizar o vazio — pode ser entendida a partir do Sermão 1, no qual o místico renano interpreta a perícope[30] que narra a reação de Jesus em relação aos comerciantes do templo de Jerusalém. Sua intenção não é outro senão apresentar o templo e os mercadores como metáforas ontológicas. Enquanto o templo que Deus quer ver vazio — "a ponto de ali não haver nada mais do que Ele só" (Mestre Echart, 2009, p. 39) — representaria a alma humana desprendida que realizou o vazio, os mercadores que lá compravam e vendiam simbolizariam aqueles que, jejuando, orando e praticando boas obras, não esperariam outra coisa senão trocar favores com Deus. Não se trata, em Eckhart, de ler a passagem da Escritura na limitação do aspecto histórico, que retrata a realidade vigente na qual era comum, no átrio do templo, a comercialização de animais destinados ao sacrifício. A pretensão do místico é abrir o coração do homem para outra verdade.

Se queres ser totalmente solto, desprendido do mercantilismo, de modo que Deus te deixe nesse templo, então deves fazer tudo o que podes em todas as tuas obras puramente para o louvor de Deus, e ficar tão desligado delas como é desligado o nada, que não está nem aqui nem lá (Mestre Echart, 2009, p. 41).

Finalmente, a quarta etapa do itinerário eckhartiano, condensando as três primeiras, conduz ao nascimento de Deus na alma — 'Ser Filho'. Representa a entrada do ser humano no Mistério Inefável, na deidade eckhartiana. Aponta para o reestabelecimento da relação de intimidade perdida com a fonte, com a origem. É o ápice de um processo de autêntica conversão no sentido de retornar às origens, ao fundamento que sustenta a vida humana (Leloup, 2007a, p. 64).

[30] Mt 21,12 com paralelos em Mc11,11; Lc19,45; Jo 2,14.

Toda essa reflexão sobre a mística eckhartiana é vital para o que se propõe nesta pesquisa. A morte, para ser vivida na espiritualidade e compreendida como arte de viver a passagem deve ser vista como lugar iniciático de transformação. O exercício de "ser sem fazer, sem pensar, simplesmente deixar ser o Ser" (Leloup, 2002a, p. 29), pode contribuir para que não se tenha medo de ter medo no momento crucial da passagem. Na serenidade do 'deixar ser', cultiva-se uma confiança maior que todos os medos. 'Deixar ser' significa dizer sim à vida, o "amém"[31] — estar firme e apoiar-se com segurança — que pode ser dito também no momento da morte. Tal como expressou Hillesum (2009, p. 217-219) em seu diário de 3 de julho de 1942.

O viver e o morrer, o sofrimento e a alegria, as bolhas nos meus pés gastos, e o jasmim atras do quintal, as perseguições, as incontáveis violências gratuitas, tudo e tudo em mim é como se fosse uma forte unidade, e eu aceito tudo como uma unidade e começo a entender cada vez melhor, espontaneamente para mim, sem que ainda o consiga explicar a alguém, como é que as coisas são. [...] Já tenho as contas feitas com a vida: a possibilidade da morte é um dado tão absoluto na minha vida, como se a morte, por assim dizer, a tivesse ampliado tanto que o enfrentar e aceitar a morte, a destruição, qualquer espécie de destruição, passou a fazer parte desta vida. [...] Soa quase paradoxal: por causa de excluírem a morte da vida, as pessoas não vivem uma vida completa, e ao acolher a morte dentro da vida, ela fica mais rica e ampla.

Considerações finais

A jornada empreendida neste artigo através da mística de Mestre Eckhart, guiada pela interpretação de Jean-Yves Leloup, revela um mapa existencial para a libertação interior. Ao desvendar os meandros da *Gelassenheit* — o "Deixar Ser" — e da *Abgeschiedenheit* — o desprendimento absoluto —, demonstramos que essas não são meras práticas ascéticas, mas virtudes ontológicas que redefinem a própria essência da existência humana. A *Gelassenheit*, entendida como uma serena confiança e abandono, encontra seu solo fértil na *Abgeschiedenheit*, o estado de plena soltura e despojamento que permite o retorno à "inocência original" e a superação dos condicionamentos do ego.

[31] Em hebraico, o verbo *âman* que deu origem a "amém" possui uma gama de significados, podendo referir-se a algo que oferece resistência, como um muro, como também a algo sobre o qual se apoia, por sua solidez e segurança (Andres, 2007, p. 80).

Central para essa compreensão é a distinção teológica entre Deus (*Gott*) e a Deidade (*Gottheit*). Constatamos que o caminho eckhartiano não se satisfaz com a relação com o Deus trinitário e manifestado, mas impulsiona o indivíduo a um "salto" em direção à Deidade, o "Não Manifestado", o "Grande Silêncio" — um lugar/não lugar na alma, o "burgosinho", onde se dá a união íntima e inefável com o Absoluto. Esse percurso, delineado nas quatro etapas de "Deixar Ser", "Viver sem Porquê", "Realizar o Vazio" e "Ser Filho", culmina na "pobreza do querer, do saber e do ter", transformando o vazio em um espaço de fecunda receptividade para o nascimento do divino na alma.

A análise transversal empreendida, que conecta a mística renana a ecos no zen-budismo, na filosofia de Kierkegaard e na poesia de Rilke, sublinha a universalidade da busca por uma verdade que transcende o racional e o objetivo. O "instante", longe de ser apenas um ponto no tempo, emerge como a "plenitude dos tempos", o momento decisório que permite a atualização da eternidade e a vivência plena do "aqui e agora".

Em última análise, as conclusões deste estudo convergem para a redescoberta da morte não como um fim temível, mas como um estágio iniciático de transformação. O desprendimento e o "Deixar Ser" como ferramentas para transcender o medo e abraçar a passagem com serenidade, cultivando a confiança que anula a pulsão de morte e eleva a existência a uma dimensão de eternidade. Ao convocar o ser humano a uma autêntica conversão e a um retorno à sua origem mais profunda, a mística eckhartiana desafia a olhar para além do superficial, a desapegar das ilusões e a abraçar a vacuidade como matriz da verdadeira Vida. Não se trata, portanto, de renúncia passiva, mas de uma virtude essencial que capacita a viver em plenitude, a morrer com dignidade e a realizar a total união com o Ser.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. *Creio na ressurreição do corpo*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1984.

ANDRÉS, José-Roman Flecha. *Vida Cristã, Vida Teologal. Para uma moral da virtude*. São Paulo: Loyola, 2007.

CAMPBELL, Joseph. *Reflexões sobre a arte de viver*. São Paulo: Editora Gaia, 2003.

CASTILLO, José Maria. *Peço a Deus que me livre de Deus*. Disponível em: <http://ihu.unisinos.br/notícias 37530-peco-a-deus-que-me-livre-de-deus-pedia-mestre-eckhart>. Acesso em: 21 maio 2015.

FERREIRA DA SILVA, Dora. Comentários. In: *Elegias de Duíno*. RILKE, Rainer Maria. 6. ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

HILLESUM, Etty. *Diário 1941-1943*. Prefácio de José Tolentino de Mendonça. Coleção Teofanias. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. In: MESTRE ECKHART. *Uma montanha de chumbo roçada pelo vento*. Sobre o desprendimento e outros textos. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*: uma simples reflexão psicológica-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas Filosóficas*. Lisboa: Relógio D´água, 2012.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *A mística de Eckhart em Eckhart* (apresentação). In: MESTRE ECKHART. Sermões Alemães. v. II. Bragança Paulista: Editora Universitária; Petrópolis: Vozes, 2008.

LELOUP, Jean-Yves. *Apocalipse: Clamores da Revelação*. Petrópolis: Vozes, 2003a.

LELOUP, Jean-Yves. *O evangelho de João*. Petrópolis: Vozes, 2000a.

LELOUP, Jean-Yves. *Caminhos da realização*: dos medos do eu ao mergulho do ser. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000b.

LELOUP, Jean-Yves. *Além da luz e da sombra*: sobre o viver, o morrer e o ser. Petrópolis: Vozes, 2002a.

LELOUP, Jean-Yves. *A arte da atenção*. Campinas: Verus, 2002c.

LELOUP, Jean-Yves. *Enraizamento e Abertura: Conferências de Sainte-Baume*. Petrópolis: Vozes, 2003b.

LELOUP, Jean-Yves. *Livro das Bem-Aventuranças e do Pai Nosso: uma antropologia do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2004b.

LELOUP, Jean-Yves. *Jesus e Maria Madalena: para os puros tudo é puro*. Petrópolis: Vozes, 2007a.

LELOUP, Jean-Yves. *O sentar e o caminhar*. Petrópolis: Vozes, 2013a.

LELOUP, Jean-Yves. *O absurdo e a graça*. Petrópolis: Vozes, 2013b.

LELOUP, Jean-Yves. *O apocalipse de João*. Petrópolis: Vozes, 2014a.

LELOUP, Jean-Yves. *A Teologia mística de Dionísio, o areopagita*. Petrópolis: Vozes, 2014b.

MERTON, Thomas. *Merton na Intimidade: sua vida em seus diários*. Rio de Janeiro: Fissus, 2001.

MESTRE ECKHART. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

MESTRE ECKHART. *Sobre o desprendimento e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. 2. ed. v. II. Bragança Paulista: Editora Universitária; Petrópolis: Vozes, 2008.

MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. 2. ed. v. I. Bragança Paulista: Editora Universitária; Petrópolis: Vozes, 2009.

MICHELAZZO, José Carlos. Mística, Heresia e Metafísica. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Caminhos da Mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MICHELAZZO, José Carlos. *Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger*. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/ view/8138>. Acesso em: 5 mar. 2015.

NISSA, Gregório de. *Sobre a vida de Moisés*. Disponível em: <http://www.eclesia.com.br/Biblioteca/pais_da_igreja/sobre_a_vida_de_moises_html>. Acesso em: 8 abr. 2016.

PONDÉ, Luís Felipe. Nomen innominabile: a mística de Meister Eckhart. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *No limiar do mistério*. São Paulo: Paulinas, 2004a.

PONDÉ, Luís Felipe. O método de Deus. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *No limiar do mistério*. São Paulo: Paulinas, 2004b.

PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. *A Teologia mística*. São Paulo: Polar, 2015.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. I. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um Jovem Poeta*. 9. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1978.

RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. 6. ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. *O Muro*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

TOLENTINO DE MENDONÇA, José. *Meditações para o caminho do advento* (2). Acesso em: 14 dez. 2014. Disponível em: <www.snpcultura.org>.

UEDA, Shizuteru. *O nada absoluto no Zen, em Eckhart e em Nietzsche*. Acesso em: 17 jun. 2015. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v10n1/v10n1a.08.pdf >.

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

Desrealização e sublimação: Vattimo e Freud entre estética, religião e interpretação

Derealization and sublimation: Vattimo and Freud between aesthetics, religion, and interpretation

Lucas Pereira da Silva Freitas[1]
Natassia Stephannie Agostini[2]

Resumo: Este artigo analisa as relações entre estética e religião a partir de um diálogo hermenêutico-filosófico entre Gianni Vattimo e Sigmund Freud, situando a discussão no contexto da secularização e da pós-modernidade. Metodologicamente, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa de caráter hermenêutico, fundamentada em revisão bibliográfica e análise conceitual comparativa das principais obras dos autores. O objetivo consiste em examinar em que medida a experiência religiosa pode ser compreendida como experiência estética em um horizonte pós-metafísico. Em Freud, os resultados indicam que, embora a religião seja criticada como ilusão, a teoria da sublimação revela uma convergência estrutural entre arte e religião, ambas entendidas como formas simbólicas de elaboração do desejo, da repressão e dos conteúdos inconscientes. A experiência estética, nesse quadro, opera como mediação afetiva e simbólica. Em Vattimo, constata-se que a religião é interpretada como narrativa enfraquecida e plural, vinculada à kénosis, ao declínio da metafísica e à lógica da desrealização característica da cultura midiática contemporânea. Conclui-se que, em ambos os autores, a religião se afasta de pretensões dogmáticas e assume um caráter simbólico, interpretativo e estético, no qual o sagrado se manifesta como linguagem, abertura de sentido e experiência situada no processo de secularização.
Palavras-chave: Vattimo; Freud; Estética; Religião; Secularização.

Abstract: This article examines the relationship between aesthetics and religion through a hermeneutic-philosophical dialogue between Gianni Vattimo and Sigmund Freud, situating the discussion within the context of secularization and postmodernity. Methodologically, the study adopts a qualitative hermeneutic approach, based on a bibliographical review and a comparative conceptual analysis of the authors' major works. The aim is to assess to what extent religious experience can be understood as aesthetic experience within a post-metaphysical horizon. In Freud, the results indicate that although religion is criticized as an illusion, the theory of sublimation reveals a structural convergence between art and religion, both understood as symbolic forms for the elaboration of desire, repression, and unconscious contents. In this framework, aesthetic experience functions as an affective and symbolic mediation. In Vattimo,

[1] Licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Tecnólogo em Gestão de Recursos Humanos pelo SENAC, licenciado em Filosofia pelo Claretiano, graduado em História e Letras-Inglês pela Faculdade IBRA e mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: lucaspsfreitas@hotmail.com
[2] Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pós-graduada *lato sensu* em Saúde Mental, módulo residência multiprofissional pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e graduanda em Psicologia pelo Centro Universitário Padre Anchieta (UNIANCHIETA). E-mail: stephannie.agostini@gmail.com

religion is interpreted as a weakened and plural narrative, linked to *kenosis*, the decline of metaphysics, and the logic of derealization characteristic of contemporary media culture. The article concludes that, in both authors, religion departs from dogmatic claims and assumes a symbolic, interpretative, and aesthetic character, in which the sacred manifests itself as language, an opening of meaning, and an experience situated within the process of secularization.
Keywords: Vattimo; Freud; Aesthetics; Religion; Secularization.

Introdução

> A subjetividade moderna seculariza-se, no sentido de, ao entrar num sistema de relações sociais e de poder mais complexo do que o da relação com uma pessoa soberana, [...] dissolver a ilusão da ultimidade sagrada da consciência (a ferida no narcisismo do eu, como Freud a chamou). (Vattimo, 2018a, p. 35)

A aproximação entre o filósofo italiano Gianni Vattimo (1936-2023) e o psicanalista austríaco Sigmund Freud (1856-1939) justifica-se pela crítica comum que ambos dirigem ao fundacionalismo moderno. Vattimo, cuja filosofia se desenvolve sob o amparo de uma hermenêutica niilista, e Freud, cuja obra revolucionou a compreensão do inconsciente, convergem na desconfiança da razão. Ambos questionam a pretensão de uma consciência transparente a si mesma.

Nesse horizonte, a noção vattimiana de "sociedade transparente" marcada pela multiplicidade de imagens, pela dissolução das verdades fortes e pela impossibilidade de uma autoconsciência unívoca encontra paralelo na crítica freudiana ao mito da razão soberana. O inconsciente introduz opacidade, conflito e desejo como forças constitutivas do sujeito. Em Freud (1917, p. 1), a descoberta do inconsciente rompe a ilusão de um sujeito soberano. A subjetividade revela-se atravessada por pulsões, repressões e deslocamentos simbólicos, o que o próprio autor denomina como "golpes narcísicos" da modernidade. Vattimo, por sua vez, retoma essa crítica no horizonte hermenêutico. O autor sustenta que a subjetividade moderna se secularia ao perder a referência a uma consciência absoluta, abrindo-se para um campo de interpretações múltiplas e historicamente situadas.

Essa convergência possui raízes filosóficas anteriores. Em Arthur Schopenhauer (1788-1860), o mundo é compreendido como representação atravessada por uma vontade cega e irracional. Tal concepção inaugura uma crítica ao otimismo racionalista e às pretensões de fundamentação última da realidade, deslocando a filosofia para o terreno da arte e da estética como formas privilegiadas de acesso à verdade (Schopenhauer, 2015,

p. 260). Já em Wilhelm Dilthey (1833-1911), a valorização da vivência (*Erlebnis*) surge como chave para compreender a subjetividade (Dilthey, 2010, p. 45). Essa perspectiva influenciou Freud, antecipando a escuta das experiências narradas no método psicanalítico, e marcou Vattimo, cuja ênfase na historicidade contribuiu para a hermenêutica pós-metafísica, entendendo a verdade como sempre situada e temporal.

As influências de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger (1889-1976) também são decisivas. Nietzsche (2017, p. 130-131), ao anunciar a "morte de Deus", desestabiliza os fundamentos de uma verdade única. Isso abre espaço para a interpretação e para a dimensão estética da existência, que já não pode ser sustentada por um *télos* transcendente. Heidegger, por sua vez, oferece a Vattimo a noção de "esquecimento do ser" a petrificação da presença produzida pela entificação do ser ao longo da história da metafísica (Heidegger, 1998, p. 102). Ao mesmo tempo, ressalta a historicidade da verdade, o que sustenta sua hermenêutica do enfraquecimento e respalda a defesa vattimiana do *Pensiero Debole* (Vattimo, 2004b, p. 34-35).

Essa convergência tem raízes filosóficas em Arthur Schopenhauer (1788-1860). Ao compreender o mundo como representação atravessada por uma vontade cega e irracional, o autor inaugura uma crítica ao otimismo racionalista e às pretensões de fundamentação última da realidade, deslocando a filosofia para o terreno da arte e da estética como formas privilegiadas de acesso à verdade (Schopenhauer, 2015, p. 260).

Em Wilhelm Dilthey (1833-1911), a valorização da vivência (*Erlebnis*) surge como chave para compreender a subjetividade, antecipando a escuta das experiências narradas no método psicanalítico (Dilthey, 2010, p. 45). Tal perspectiva influencia Vattimo em sua ênfase na historicidade e interpretação, contribuindo para a hermenêutica pós-metafísica que entende a verdade como sempre situada e temporal.

Também são centrais as figuras de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger (1889-1976), que exercem influência sobre Vattimo e, indiretamente, sobre Freud. Nietzsche (2017, p. 130-131), ao anunciar a "morte de Deus", desestabiliza os fundamentos de uma verdade única e absoluta. Heidegger, por sua vez, oferece a Vattimo a noção de "esquecimento do ser" a petrificação da presença produzida pela entificação do ser ao longo da história da metafísica (Heidegger, 1998, p. 102). Ao mesmo tempo, ressalta a historicidade da verdade, o que sustenta sua hermenêutica do enfraquecimento e respalda a defesa vattimiana do *Pensiero Debole* (Vattimo, 2004b, p. 34-35).

Para Vattimo (1989, p. 37-39), a religião apresenta-se como vestígio de um mito reencontrado. Ela não se configura como explicação racional da realidade, mas como experiência pós-metafísica. Trata-se de uma narrativa simbólica e interpretativa que participa da desrealização. Assume-se a postura de que não existem fatos em si, mas apenas interpretações, deslocando a pretensão de objetividade absoluta em favor de um horizonte hermenêutico. Nesse sentido, toda a realidade se dissolve em fábula: narrativas plurais e contingentes que revelam a historicidade e o caráter estético da experiência do mundo.

A religião, portanto, não se sustenta mais como sistema de verdades objetivas. Ela persiste como experiência estética enraizada na "época da imagem do mundo", onde a desrealização e a fabulização substituem a demonstração racional pela lógica narrativa. Assim como a arte, o rito e a magia, a religião opera por meio de símbolos que mobilizam afetos. Ela se preserva não como fundamento, mas como herança da linguagem, sempre aberta à interpretação. Conforme argumenta Vattimo:

> Ao contrário do pensamento científico, o mito não é um pensamento demonstrativo, analítico, etc., mas narrativo, fantástico, abrangendo as emoções e, globalmente, com menores ou nenhumas pretensões de objectividade. Tem a ver com a religião e a arte, com o rito e a magia, e a ciência, por sua vez, nasce em oposição a ele como desmitificação, "desencanto do mundo". O saber racional sobre a realidade, "onde quer que procura constituir-se como consideração teorética e explicação do mundo, acha-se em oposição não tanto à realidade fenomênica imediata, quanto à transfiguração mítica dessa realidade. *Muito antes* de o mundo se apresentar à consciência como um conjunto de "coisas" empíricas, tinha-se apresentado como um conjunto de potências e de acções míticas. (Vattimo, 1989, p. 38-39).

Ambos Vattimo e Freud convergem na crítica à moral e à religião como expressões de forças instintivas, como relata Freud (1996, p. 280): "o fato é que ocorre uma completa 'transposição de todos os valores psíquicos' [na expressão de Nietzsche] entre o material dos pensamentos oníricos e o sonho". Para ele, a religião deve ser compreendida como uma ilusão, expressão de desejos e medos inconscientes, funcionando como projeção sublimatória dos ideais humanos inconscientes.

Nesse sentido, sua análise contribui para o enfraquecimento da pretensão de verdade absoluta da religião, ao evidenciar que seus conteúdos derivam mais de necessidades psíquicas do que de fundamentos objetivos, a obra de Freud mostra que a

religião, ao se sublimar, mantém conteúdo não refutável, restando apenas os níveis conceitual e simbólico e evita a ruptura entre povo e intelectuais, como argumenta:

> Vejo outra vantagem da doutrina religiosa em uma de suas peculiaridades que parece escandalizá-lo de modo especial. Ela permite uma purificação e uma sublimação conceituais com que se pode eliminar a maior parte daquilo que leva em si a marca do pensamento infantil e primitivo. O que então resta é um conteúdo de ideias que a ciência não contradiz mais e que também não pode refutar. Essas transformações da doutrina religiosa, que o senhor condenou como meias medidas e compromissos, tornam possível evitar a ruptura entre a massa inculta e o pensador filosófico; elas conservam a comunhão entre eles, tão importante para a segurança da cultura. Então não se deve temer que o homem do povo descubra que as camadas superiores da sociedade 'não acreditam mais em Deus'. Acredito haver mostrado que o esforço do senhor se reduz à tentativa de substituir uma ilusão provada e afetivamente valiosa por uma outra, não provada e indiferente. (Freud, 2012, p. 77).

Freud, em *O futuro de uma ilusão*, afirma que a religião exerce função sublimatória e conciliadora ao transformar seus conteúdos e depurar traços do pensamento infantil. Assim, preserva sua relevância cultural. Embora ilusória, a religião media o senso comum e a filosofia, mantendo a coesão social. Sua crítica, portanto, não elimina o valor estético e simbólico da religião, mas destaca sua condição de ilusão necessária.

Nesse ponto, Freud e Vattimo convergem ao questionar a soberania da consciência e da religião como instâncias absolutas. Ambos as deslocam para o campo da interpretação e da experiência estética: em Freud, como ilusão simbólica; em Vattimo, como narrativa hermenêutica enfraquecida, própria da desrealização contemporânea.

A relação entre estética e religião revela-se como um eixo fundamental na filosofia pós-moderna[3], especialmente diante da desconfiança da razão, o elencar da idade

[3] A pós-modernidade segue aqui o itinerário filosófico-estético-artístico de Nietzsche, Jean-François Lyotard (1924-1998) e Vattimo, sendo uma época histórica caracterizada pelo enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica, da razão e da verdade única. Ela surge como o tempo em que o ser se manifesta de modo interpretativo, fragmentário e histórico, marcando o fim das pretensões universais da modernidade. Nessa época, o pensamento se torna "fraco", reconhecendo que toda verdade é mediada por linguagem, tradição e contexto. Assim, a pós-modernidade representa não uma crise da razão, mas a maturidade hermenêutica da cultura ocidental e está em consonância com o desvelamento que o niilismo e o fim da metafísica representam. Como argumenta Vattimo (2006, p. 66): "Nietzsche nomeou como niilismo e que para Heidegger é o fim da metafísica. Tal evento é constituído pelo fim do eurocentrismo, pela crítica da ideologia, pela dissolução da evidência de consciência através da psicanálise, pelo explícito pluralizar-se das agências de informação, os *mass medias* que, como já havia antecipado Heidegger no ensaio sobre "A época da imagem do mundo" (*Die Zeit des Weltbildes*), tornam impossível dar *uma* imagem do mundo. Em seguida, Lyotard chamou tudo isso de fim da metanarrativa."

do espírito[4] e da crise das grandes narrativas e do processo de secularização. Se, por um lado, a modernidade buscou afirmar a autonomia da razão frente aos mitos religiosos, por outro, a pós-modernidade massifica nossas imagens de mundo.

Freud, embora crítico da religião, reconhece nela um componente estético ligado às funções psíquicas da sublimação e da produção cultural. Nesse horizonte, coloca-se a problemática que orienta este artigo: em um contexto pós-metafísico marcado pela desrealização da arte e pela multiplicidade de interpretações, seria possível compreender a religião não apenas como vestígio de estruturas metafísicas, mas como experiência estética? Uma experiência que participa da lógica da sublimação e da fabulização do real, conforme indicam, em registros distintos, Freud e Vattimo?

1. Entre pulsões e subjetividade: a secularização em perspectiva pós-metafísica

Freud não pode ser considerado metafísico no sentido clássico do termo. Ele rejeita qualquer pretensão de fundamentar a realidade em princípios absolutos ou essências imutáveis. Sua investigação não parte de categorias ontológicas, mas da experiência clínica, privilegiando a interpretação dos sintomas, dos sonhos e das formações do inconsciente como manifestações históricas e singulares da subjetividade.

Ainda que utilize conceitos como "inconsciente" ou "pulsão", estes não funcionam como substâncias metafísicas, mas como construções teóricas operatórias, destinadas a dar conta de processos psíquicos observáveis na prática. Nesse sentido, Freud se distancia da metafísica tradicional ao inscrever sua teoria no horizonte de uma hermenêutica da interpretação do inconsciente. Ali, as explicações são sempre provisórias, abertas e dependentes do contexto histórico e cultural, bem como observa Vattimo:

> O pensamento filosófico, quando percebe que a história do ser se revela, na época do fim da metafísica, como destino do enfraquecimento (com a realidade que se "reduz" a conflito, ou jogo, de interpretações), se conscientiza de que este destino é também o único fio condutor ao qual

[4] A ideia de pós-modernidade como idade do espírito em Vattimo retoma a profecia de Joaquim de Fiore (1135-1202), que anunciava três eras: a do Pai (Lei), a do Filho (Graça) e a do Espírito Santo (Liberdade). Para Vattimo, essa última corresponde simbolicamente à época pós-moderna, em que a revelação divina se manifesta como comunicação, interpretação e caridade, marcando o fim das estruturas autoritárias da metafísica e da religião institucional. Como argumenta Vattimo (2004b, p. 58): "Ao pensamento pós-moderno, o ser se dá como anúncio que provém de uma tradição da qual ele é herdeiro, de um "envio", como diz Heidegger; e pretendo mostrar que existem boas razões para acreditarmos que este envio pertença à história da salvação tal como a concebe Gioacchino da Fiore, e tenha os traços daquele que ele denominou início da idade do Espírito."

> pode fazer referência ao avaliar a plausibilidade das interpretações e, sobretudo, ao decidir quanto às opções morais. Não existe nem o fundamento metafísico último e indiscutível – ao qual, depois de Nietzsche, Freud, Marx, Heidegger, não mais podemos ser fiéis – nem a voz da razão kantiana que fala em todos os homens da mesma forma: a antropologia cultural nos advertiu quanto à irredutível pluralidade das culturas. (Vattimo, 2004b, p. 66-67).

A reflexão de Vattimo acerca do "fim da metafísica" e da dissolução de fundamentos últimos encontra ressonância crítica na obra de Freud, sobretudo no modo como este desvela as ilusões que sustentavam as pretensões absolutas da consciência e da religião. Se, para Vattimo, a história do *ser* revela-se como destino de enfraquecimento, em que toda realidade se reduz a um jogo de interpretações, em Freud o inconsciente expõe a contingência da subjetividade, negando qualquer universalidade apriorística da razão ou da moral.

Ambos convergem na crítica ao modelo kantiano de uma razão normativa e homogênea, substituindo-o por uma hermenêutica da pluralidade: em Freud, pela via das formações inconscientes que revelam a irredutível singularidade do sujeito; em Vattimo, pela fragmentação pós-metafísica que abre espaço à multiplicidade cultural e interpretativa.

Nesse sentido, a impossibilidade de recorrer a um fundamento último, seja racional ou metafísico, exige que tanto a ética quanto a religião sejam pensadas não mais como sistemas de verdades universais, mas como horizontes interpretativos, abertos e históricos, em que a plausibilidade das narrativas depende da capacidade de articular sentido no interior de uma tradição e de um contexto hermenêutico.

Vattimo (2018a, p. 35) afirma que a subjetividade moderna passa por um processo de secularização à medida que deixa de se compreender a partir de uma instância absoluta ou de uma autoridade soberana. Ao inserir-se em um sistema mais complexo de relações sociais e de poder, dissolve-se a ilusão da ultimidade sagrada da consciência, isto é, a crença de que a consciência seria intocável e absoluta. Tal movimento corresponde ao que Freud denominou de "ferida narcísica do eu", ao mostrar que a subjetividade não é autônoma nem plenamente transparente a si mesma, mas atravessada pelo inconsciente e suas determinações.

A secularização não é simplesmente o afastamento da religião, mas um processo pós-metafísico que enfraquece as estruturas absolutas de verdade e autoridade. Ela

expressa o movimento de *kénosis* Cristã, o esvaziamento do divino no mundo e a seu cerne de proveniência de Jesus Cristo, expressando a autolimitação de Deus ao se tornar humano. Essa auto doação dissolve a transcendência autoritária e inaugura uma lógica de fragilidade e amor, oposta ao poder.

Tal gesto rompe o mecanismo vitimário da lógica sacrificial e violenta, ao revelar a inocência da vítima e instaurar uma ética da não violência e da caridade, em que a transcendência se torna imanente e a verdade se torna interpretativa e histórica. Nesse contexto, que é próprio da intensificação da modernidade, a subjetividade se liberta das verdades fixas, abrindo espaço para o diálogo e a pluralidade. O "retorno da religião" não representa uma restauração do dogma, mas uma releitura ética e hermenêutica da tradição cristã, agora inserida no horizonte fraco e interpretativo da modernidade secularizada e da desmistificação de erros da religião, como explica Vattimo:

> A secularização do espírito europeu da idade moderna não é só a descoberta e a desmitificação de erros da religião, mas também a sobrevivência, sob diversas formas e, em certo sentido, degradadas, daqueles "erros". Uma cultura secularizada não é uma cultura que simplesmente carrega às costas os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como facetas, modelos encobertos e distorcidos, mas profundamente presentes. (Vattimo, 1989, p. 50).

Frente à cultura secularizada, o que parece superação da fé é, na verdade, sua sobrevivência enfraquecida, em novas expressões éticas, estéticas e políticas. Assim, a secularização é uma hermenêutica do cristianismo, onde o "erro" religioso se converte em possibilidade interpretativa. O espírito moderno e sua própria desconfiança da razão, longe de negar o sagrado, o reinterpreta em chave histórica, como evento.

2. A fruição estética e a religião em Freud

Conforme Rech (2022, p. 10), a estética não configura campo prioritário do projeto freudiano, embora o autor tenha se aventurado nesse solo de maneira convincente. Sua formulação acerca do conceito de estética revela-se limitada, preocupada não com a apreciação de objetos em si, mas com a forma como o objeto artístico impacta a psique através da sublimação.[5]

[5] Freud associa a sublimação enquanto conversão da energia sexual reprimida em atividade criativa, conforme descreve em Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905), Introdução ao Narcisismo (1914), a retomada em O ego e o id (1923) e O mal-estar na civilização (1930), em passagem "Sublimação, em que se permite a excitações muito fortes, oriundas de diferentes fontes da sexualidade, terem saída e utilização em outros âmbitos, de modo que um aumento considerável da capacidade de realização psíquica

Freud (1917, p. 256), ao compreender o sujeito moderno como "não senhor nem mesmo em sua própria casa" um ser despido de certezas e atravessado por forças inconscientes entende que a realidade é sempre mediada por formações simbólicas. Dessa maneira, "o aparelho psíquico se orienta gradualmente do princípio do prazer para o princípio da realidade" (Freud, 1911, p. 87). O "eu-de-prazer" inicial, caracterizado pela ausência de limites e ligação com o todo, não escapa da experiência objetal que permite distinguir o interno do externo, constituindo uma defesa contra sensações desprazerosas.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930, p. 31) aponta que as neuroses são mecanismos que minam a felicidade escassa do homem civilizado, resultado do suporte às privações sociais em prol de ideais culturais. Ou seja, "a cultura se edifica sobre a coerção e a renúncia pulsional" (Freud, 1930, p. 94). A neurose, portanto, é a patologia consequente desta repressão, a qual permite grandes produções culturais como a arte, a religião e a filosofia (Freud, 1912-1914, p. 79).

O recalque (*Verdrängung*) configura-se como mecanismo ambivalente ao conter a energia pulsional, impedindo-a de acessar a consciência, intensificando a censura crítica do psiquismo e exigindo posteriores formas de descarga e sublimação através das representações. Deste modo, a pulsão criadora da civilização é também da servidão psíquica (Freud, 1915, p. 7). Freud (1930, p. 29) argumenta que boa parte da culpa por nossa miséria advém do que chamamos de civilização, impulsionada pelo avanço tecnológico[6].

A realidade, mediada por normas, códigos, cultura e proibições, constitui-se em um sistema simbólico. O sujeito busca ajustar-se a esse sistema para evitar o desprazer, tarefa exercida pelo ego, que media os conteúdos manifestos do consciente e os conteúdos latentes do inconsciente. Este último abriga o reprimido que escapa à censura por meio de produções deslocadas, como sonhos, chistes e sintomas.

Tais conteúdos emergem por meio dos processos de *figurabilidade*[7] (*Darstellbarkeit*) com a transformação das representações psíquicas em imagens sensoriais, onde o recalcado ressurge em formas distorcidas, mas apresentáveis

resulta de uma predisposição perigosa de si. Aqui se acha uma das fontes da atividade artística, e, conforme tal sublimação for completa ou incompleta, a análise de caráter de pessoas muito dotadas, em especial as de aptidão artística, mostrará uma variada mescla de capacidade de realização, perversão e neurose." (1901, p. 165)

[6] A ideia de avanço tecnológico vem da consequência cultural, sendo o resultado da sublimação e do domínio racional sobre a natureza, gerando a expansão do poder humano e aumento do mal-estar.

[7] Freud, Sigmund. Os chistes e sua relação com o inconsciente, p. 17.

socialmente, sendo este o fundamento para a compreensão da criação artística e simbólica. Assim, a arte se configura como via privilegiada de elaboração psíquica e de restauração do equilíbrio interno, proporcionando, através da experiência estética, a expressão do inconsciente em formas sensíveis e simbólicas.

Freud (1919, p. 329) define a estética como "teoria das qualidades do nosso sentir", essa qualidade do sentir é minuciosamente analisada partindo de duas frentes, uma presente em *O mal-estar na civilização*, em que a ciência da estética investiga as condições em que o belo é percebido, a natureza e a origem da beleza onde a psicanálise admite ter muito pouco a dizer sobre a beleza, mas percebe que a mesma advém das sensações sexuais, havendo uma necessidade cultural por esta através da busca pelo "programa de ser feliz", sendo este imposto pelo princípio do prazer, porém irrealizável. Freud (1930, p. 27) fala de dois caminhos possíveis para não abandono do esforço pela felicidade, sendo a obtenção de prazer ou a evitação do desprazer.

Em *O estranho* (*Das Unheimliche*, 1919) a partir da ação da pulsão de morte sobre o psiquismo, Freud (1919, p. 273-275) entende o incômodo como elemento que retoma tudo aquilo que foi esquecido enquanto algo terrível que desperta angústia, repulsa e horror, mas que é familiar. Compreende a teoria do feio, do assustador, daquilo que deve permanecer oculto, mas que nos envolve pois revela algo que nos é estranhamente familiar.

Logo, a estética em Freud envolve um duplo movimento: o prazer da descarga pulsional sublimada e o desconforto do retorno do recalcado[8] através do complexo de castração prazer e inquietação simultâneos. Como afirmam Rech e Cardoso:

> A defesa de Freud é de que haveria um duplo movimento na experiência estética na arte: por um lado, ela seria geradora de excitação e, por outro, deveria ser capaz de promover o alívio das tensões, questão que remete à essência da catarse. (Rech; Cardoso, 2022, p. 12).

Conforme Loureiro (2003, p. 27), a produção artística é considerada um processo de descarga simbólica. Nela, a energia pulsional é canalizada para a atividade criativa e cultural, trazendo um alívio da tensão gerada pelo mal-estar que a cultura e o laço social impõem. Deste modo, a arte constitui-se enquanto mediação ou um "gozo simbólico" —

[8] O reprimido exerce uma pressão constante sobre o ego, procurando caminhos de retorno; e, quando o encontra, manifesta-se de forma deformada, como sintoma. (Freud, 1915, p. 181)

uma satisfação libidinal que tenta responder ao conflito posto entre o princípio do prazer e o princípio da realidade.

O prazer da fruição, segundo Freud (1905, p. 137), corresponde a uma satisfação psíquica em que o sujeito é capaz de suspender temporariamente o princípio de realidade. Isso permite uma descarga pulsional através da forma simbólica e da experiência estética (como na arte, na literatura ou no sonho), proporcionando alívio associado à sublimação. Na fruição, a própria obra repete no espectador a pulsão que motivou sua criação.

Para Freud (1905, p. 137), a fruição estética torna-se possível porque a obra de arte disfarça, por meio de sua técnica, os conteúdos pessoais e muitas vezes repugnantes das fantasias que lhe dão origem. É justamente esse véu artístico que permite ao público entrar em contato com tais conteúdos sem rejeitá-los, vivenciando-os simbolicamente. Assim, a estética freudiana, ainda que não sistematizada em um tratado único, constitui uma teoria da fruição como elaboração simbólica: um trânsito entre o prazer, o estranho e o sagrado.

Logo, é necessário abarcar o sagrado, ou melhor, a religião. Este é o momento em que o homem cede aos deuses a onipotência, embora não a abandone completamente[9]. Assim como a arte, a religião cumpre uma função de satisfação substitutiva às privações impostas pela cultura, operando através do disfarce simbólico de conteúdos da fantasia.

Freud (2011, p. 55) propõe uma leitura da religião como uma neurose obsessiva universal da humanidade, análoga à neurose infantil. Sua origem remonta ao Complexo de Édipo e à relação ambivalente com a figura paterna. Assim como a criança supera sua neurose ao amadurecer, a humanidade também deveria afastar-se gradualmente da religião, “com a mesma fatal inexorabilidade de um processo de crescimento” (Freud, 2011, p. 125).

Nessa perspectiva, a religião representa uma imaturidade psíquica coletiva, marcada pela dependência simbólica de um pai protetor e punitivo. Ela funciona como uma projeção das necessidades inconscientes que buscam conter o desprazer e dar um sentido útil à angústia diante da morte. Em contrapartida, para a psicanálise, não existe

[9] Em *Totem e Tabu*, Freud (1913, p. 92) - Afirma que a onipotência dos pensamentos é produto do investimento do Eu pelo instinto sexual. Tal investimento teria um caráter universal, constituindo uma fase do desenvolvimento denominada de narcisismo. O narcisismo produziria uma superestimação dos processos psíquicos, que passariam a ser entendidos como passíveis de interferência no mundo real. Há o deslocamento da onipotência dos pensamentos do animismo, para algo que o represente, como deuses, inaugurando a religião e o narcisismo secundário.

um "sentido útil" dado *a priori*. Existe a invenção de sentidos conforme o sujeito se enlaça na vida, não admitindo qualquer entorpecimento, ilusão ou servidão.

Freud reconhece a religião enquanto estrutura simbólica que organiza os afetos e oferece alívio diante do sofrimento. Ao inseri-la no campo da experiência estética, o autor desconstrói o caráter transcendental da fé, revelando suas raízes pulsionais.

3. A desrealização da arte e a religião em Vattimo

Em obras como *A Sociedade Transparente*, *A Tentação do Realismo* e *O Fim da Modernidade,* Vattimo descreve a experiência pós-moderna da arte a partir do processo de desrealização. No mundo das mídias e da técnica, a arte perde sua referência imediata ao real e multiplica-se em imagens e interpretações.

O mesmo ocorre com a religião. Despojada de sua pretensão metafísica de verdade absoluta, ela se apresenta como narrativa plural e frágil, ligada ao enfraquecimento ontológico e à caridade como critério hermenêutico. A estética, nesse sentido, deixa de ser mero ornamento para tornar-se também modo de habitar a realidade interpretada. A religião, assim como a arte, torna-se estética: não ilusão, mas participante do jogo das imagens e narrativas.

A religião é considerada pós-metafísica porque se afasta das pretensões de verdade absoluta e dos fundamentos ontológicos próprios da metafísica clássica. Em lugar de conceber Deus como ser supremo e imutável, Vattimo (1989, p. 36) compreende a fé como acontecimento hermenêutico. Há um “enfraquecimento de Deus” que não implica o desaparecimento do sagrado, mas a sua transfiguração ética em caridade, escuta e não violência, substituindo o dogma pela interpretação.

Nesse horizonte, a religião pós-metafísica funda-se na *kénosis*, isto é, no movimento de esvaziamento e autolimitação divina que marca a tradição cristã. Para Vattimo (2018b, p. 18), toda interpretação advém de uma origem mítica. No caso da cultura ocidental, essa origem é precisamente a *kénosis*: o gesto pelo qual Deus abdica de seu poder transcendental e se faz frágil, histórico e interpretável.

Assim, a secularização e o pensamento fraco não negam o cristianismo, mas o realizam em sua forma mais coerente: como religião do enfraquecimento, da diferença e da caridade. Deus se faz no diálogo com o outro; portanto, é também aspecto estético e ornamental, pois ocorre não por meio de uma presença substancial, mas através de formas

históricas, simbólicas e interpretativas. O divino comunica-se na aparência, na linguagem e na beleza frágil das expressões humanas, e não como essência fixa.

Assim, o "ornamento" não é algo superficial, mas o modo próprio de revelação de um ser enfraquecido, que se dá na mediação das imagens, dos ritos e das narrativas. O estético, nesse sentido, é também o espaço onde o sagrado se torna visível e compartilhável, manifestando-se na pluralidade das formas e na abertura interpretativa do diálogo. Portanto, o ornamento é a estética da *kénosis*: a beleza como desvelamento frágil e histórico do divino.

A inspiração religiosa-política de Vattimo volta-se à superação do pensamento forte (verdade absoluta) e do realismo como neurose metafísica. Ele propõe uma hermenêutica da "caridade", onde a verdade é sempre interpretativa. Sua visão combina espiritualidade e crítica, promovendo um pensamento fraco, aberto e tolerante, como afirma:

> A minha inspiração religiosa-política inspirou uma filosofia atenta aos problemas da sociedade. O meu é um 'pensamento fraco' que pensa a história da emancipação humana como uma progressiva redução da violência e dos dogmatismos e que favorece a superação daquelas estratificações sociais que deles derivam. (Vattimo, 2001, p. 49).

Em Vattimo (2001, p. 13), a hermenêutica assume também um caráter estético, pois recusa a tentação do realismo e a rigidez ontológica que o acompanha. O pensamento hermenêutico, ao reconhecer a historicidade e a pluralidade das interpretações, liberta-se da pretensão de um fundamento último e da verdade como correspondência. Tal recusa é igualmente uma crítica à neurose tardo-industrial, entendida como uma reação regressiva diante da fragmentação e da fluidez próprias da pós-modernidade.

Contra essa resistência, o autor propõe uma hermenêutica da "debilitação", na qual o ser se manifesta como mensagem e não como estrutura. A estética, nesse horizonte, torna-se linguagem do enfraquecimento e da abertura ao múltiplo. A experiência artística, assim como a religiosa, revela a dimensão interpretativa do ser. Ambas operam como mediações simbólicas que desfazem a ilusão do realismo metafísico. Nesse sentido, a hermenêutica estética vattimiana não é fuga da realidade, mas reencontro com o ser enquanto acontecimento interpretativo, como relata:

> Se considerarmos a 'tentação do realismo' nos seus aspectos de uma nova moda filosófica, podemos encontrar um certo número de

> motivações contingentes, a não subvalorizar mas provavelmente não exaustivas: banal revolta geracional contra a hermenêutica que, enquanto *koiné*, é enfim um paradigma consolidado, se bem que matizado; neurose fundamentalista que percorre as sociedades tardo-industriais como reação regressiva de defesa contra a babel pós-moderna das linguagens e dos valores ou, simplesmente, em certos filósofos acadêmicos, apelo à ordem de uma filosofia que, segundo eles, deveria tornar a ser, como nos tempos do positivismo e do neokantismo imperantes, pesquisa (quase) positiva sobre os mecanismos do conhecer. (Vattimo, 2001, p. 40).

Logo, a tentação do realismo é uma reação de um pensamento forte, marcado por um desejo de retorno à estabilidade metafísica e epistemológica. Tal tendência, segundo Vattimo (2001, p. 18), pode derivar de uma revolta geracional contra a hegemonia da hermenêutica já consolidada como paradigma – ou de uma "neurose fundamentalista" que busca restaurar a ordem diante da pluralidade pós-moderna. Em âmbito acadêmico, manifesta-se como um apelo à objetividade e ao método positivo, reminiscente do positivismo e do neokantismo.

A crítica dessa postura compreende o realismo como regressão, isto é, como incapacidade de aceitar o caráter histórico, interpretativo e frágil do conhecimento na pós-modernidade. Por isso argumenta Vattimo (1989, p. 15): "uma 'profecia' de Nietzsche no mundo dos *mass media*: o mundo real torna-se, afinal, uma fábula". A perfeita liberdade não está no sonho da metafísica – o de conhecer o real e se adequar a ele – mas sim de captar o ser na sua multiplicidade e não em sua ordem objetivamente dada.

A realidade não é uma estrutura fixa, mas um conjunto de narrativas que se sobrepõem e se transformam, "fábulas" que revelam o caráter interpretativo do ser. Assim, o ser manifesta-se como evento hermenêutico, como comunicação e não como presença estável, reafirmando o primado da interpretação sobre a representação. Aqui entra a importância da leitura de Vattimo sobre "A época da imagem do mundo" de Heidegger (1998), que designa a época pós-moderna em que o ser se manifesta por meio de múltiplas representações e interpretações.

Diferentemente de uma prisão, essa condição expressa uma nova forma de liberdade, pois rompe com a unidade metafísica da verdade e com a imposição de uma identidade fixa e essencial. Ao reconhecer a pluralidade das imagens, o sujeito torna-se capaz de viver na oscilação entre perspectivas, libertando-se da rigidez do pensamento forte, como afirma Vattimo (2018b, p. 127): "A Pós-modernidade é o local onde se realiza

o que Heidegger previra em seu ensaio *A época da imagem do mundo*, que é muito importante para mim".

Assim, a liberdade em Vattimo consiste na possibilidade de interpretar e reinterpretar o mundo continuamente, aceitando a historicidade e a finitude do ser como abertura ao diálogo e à diferença. É uma época também fundada pela estética e que afeta inclusive a religião, porque dissolve sua pretensão de verdade única e universal. A pluralidade de linguagens e narrativas relativiza as hierarquias religiosas tradicionais, enfraquecendo o poder institucional e abrindo espaço para uma espiritualidade mais pessoal e hermenêutica. Assim, a religião não desaparece, mas se transforma: deixa de ser sistema de verdades absolutas e torna-se experiência de sentido no horizonte da diferença, onde crer é também interpretar.

A desrealização da arte tem o estatuto de lidar com a maneira como Vattimo lidou com a filosofia que antecedeu Heidegger. Rumamos para uma sociedade em que a imagem e o real se confundem, já que o autor também se auto afirmava com um Hegeliano diluído (Vattimo, 2018b, p. 169-170). Conforme observa Vattimo (2017, p. 106), a visão hegeliana da arte[10], centrada na autonomia da obra e em sua função de manifestar o absoluto espiritual, entra em colapso na modernidade tardia. Inserida na lógica do consumo e da reprodução técnica, a arte perde a singularidade que antes lhe conferia aura e densidade simbólica.

Sua expressão fragmenta-se em múltiplas linguagens e suportes midiáticos, tornando-se parte do espetáculo e da mercadoria cultural. Nesse contexto, os parâmetros hegelianos já não são suficientes para compreender uma arte que se dispersa na fluidez tecnológica e comunicativa. O que Vattimo identifica como a "morte" da arte clássica está ligado a uma transformação profunda: o esvaziamento da lembrança criadora e da interioridade plena que antes sustentavam a força da obra de arte tradicional, agora também representada pela comunicação de massa.

[10] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) foi um filósofo alemão fundamental para o idealismo alemão e para a história da filosofia moderna. Sua obra buscou compreender a realidade como expressão do Espírito (*Geist*), que se desenvolve dialeticamente na história por meio da arte, da religião e da filosofia. A concepção de "morte da arte", formulada por Hegel em suas *Lições sobre a Estética*, não significa o fim da produção artística, mas a perda de sua função suprema de revelar o absoluto. Na modernidade, segundo Hegel, a arte deixa de ser o principal meio de manifestação da verdade espiritual, papel que passa a ser assumido pela filosofia. Assim, a "morte" da arte indica sua transformação: de veículo privilegiado do espírito absoluto para uma forma histórica e finita de expressão humana.

Para Vattimo (1989, p. 38), na sociedade dos *mass media*, a unidade simbólica constitui a própria essência da cultura, pois o pertencimento social constrói-se por meio de símbolos compartilhados. A cultura de massa cria uma nova forma de comunhão, mediada pela comunicação e pela tecnologia. Os meios de comunicação de massa configuram a esfera pública dos sentimentos e gostos, marcando o predomínio da estetização da vida, isto é, a transformação da experiência individual e coletiva pelas formas modernas de comunicação.

Nesse processo, os significados tornam-se múltiplos, fragmentados e mercantilizados, difundindo-se em uma "esteticidade difusa". A publicidade e a mídia, ao proliferarem narrativas, enfraquecem a densidade simbólica dos valores. Para o filósofo, deve-se assumir essa desrealização como condição emancipatória: não como perda do real, mas como libertação da pluralidade interpretativa. Assim, a estética e a comunicação tornam-se espaços de liberdade, nos quais se dissolvem as pretensões realistas e essencialistas de verdade única, dando lugar a um mundo interpretativo, aberto e hermenêutico, como esclarece:

> é, de fato, nesse mundo que se torna razoável [*regionevole*] pensar que "não há fatos, apenas interpretações". Se em situações históricas diversas, em que a representação da realidade era monopólio de uma ou duas instituições (a Igreja, o Império; na Modernidade, a ciência experimental), se podia e se devia ser 'realista', hoje a pluralidade cada vez mais visível e vertiginosa das agências interpretativas trouxe consigo uma consciência aguda e difusa (não apenas entre os intelectuais) do caráter interpretativo da própria noção de realidade e verdade. Que o mundo seja "um jogo de interpretações" e nada mais o sabemos mais ou menos explicitamente todos. *É isso que aqui chamo desrealização*. (Vattimo, 2011, p. 108-109, tradução nossa).

A afirmação de que "não há fatos, apenas interpretações", inspirada em Nietzsche (2008, p. 260), expressa a dissolução das instâncias hegemônicas que antes monopolizavam a representação do real, como a Igreja, o Estado ou a ciência moderna. Essa multiplicação de vozes e perspectivas caracteriza o processo de desrealização, no qual o mundo se converte em um entrelaçamento de narrativas e imagens, mediado pelos meios de comunicação.

No âmbito da estética, essa desrealização implica a transformação da experiência artística e sensível: o belo já não remete a uma verdade universal, mas a um jogo de interpretações e estilos que coexistem sem hierarquia. A arte, nesse contexto, torna-se

expressão paradigmática da condição hermenêutica do ser, revelando o caráter criativo, fragmentário e interpretativo da realidade.

A política, a religião pós-metafísica e a arte constituem formas de enfrentamento do status quo, funcionando como espaços de resistência e cuidado em meio à realidade fragmentada. Para Vattimo (2017, p. 138), a experiência estética possui caráter de verdade porque revela a fissura do real, exibindo-o como campo de tensões e instabilidades, o que expressa o sentimento pós-moderno de desordem e incerteza.

As práticas artísticas e políticas operam como ações dissensuais que desestabilizam consensos e reconfiguram a partilha do sensível. Assim, a estética deixa de ser mera contemplação e torna-se um modus operandi crítico, capaz de criar novas possibilidades de experiência e comunidade. Ruptura, conflito e diferença convertem-se em forças produtivas que renovam pensamento e vida coletiva; por isso, política e arte não apenas expressam o real, mas intervêm em sua estrutura simbólica, instaurando novas formas de visibilidade, experiência e sentido.

4. Convergências e tensões entre Freud e Vattimo

Ao aproximar Freud e Vattimo, percebe-se um campo de diálogo no qual a estética e a religião aparecem não como territórios isolados, mas como formas simbólicas que atravessam a existência humana. Reconhece-se, assim, a experiência estética como um elemento fundamental da vitalidade desses campos.

Freud (2011, p. 136) compreende a religião e as expressões do desejo humano por segurança e sentido como manifestações simbólicas que emergem do inconsciente coletivo, conforme desenvolve em *O Futuro de uma Ilusão* (1927). Nesse horizonte, a religião não se apresenta como portadora de uma verdade absoluta, mas como um produto simbólico e psicológico. Ela traduz as necessidades afetivas e imaginárias do sujeito diante da angústia existencial, deslocando o eixo da verdade do plano transcendente para o plano psíquico e simbólico.

Para Freud (2011, p. 138), a religião opera como uma ilusão coletiva, enraizada na necessidade de proteção diante da angústia. Nesse processo, ela assume um caráter estético: organiza símbolos, ritos e narrativas que funcionam como sublimação das pulsões inconscientes, permitindo fruição, catarse e pertencimento. Contudo, tal estética é marcada pela função compensatória: é um recurso psíquico e cultural que oculta a fragilidade da condição humana, projetando uma figura paterna que oferece segurança

diante da impotência. Sua crítica central, porém, reside no fato de que a religião falha ao reconciliar o sujeito com as renúncias pulsionais exigidas pela vida civilizada, perpetuando a ilusão em vez da maturidade psíquica. Como argumenta Cromberg:

> O argumento psicanalítico central contra a religião é a necessidade, por parte do sentimento religioso, de derivar suas crenças e suas práticas dos sentimentos de desproteção e vulnerabilidade presentes no indivíduo e na maneira de a criança sempre viva no psiquismo de cada um criar mecanismos psíquicos para se haver com tais sentimentos. A religião teria sua origem, então, como construção de uma proteção contra o desamparo humano diante de situações que o homem não domina e não controla: a finitude, a fragilidade do corpo e a agressividade na relação com o seu semelhante. Mas a principal crítica de Freud à religião é a de ter falhado em conciliar o homem com as renúncias pulsionais impostas pela civilização. (Cromberg, 2011, p. 18).

Já Vattimo (1989, p. 49), ao refletir sobre a desrealização da arte na multiplicidade de imagens da mídia e sobre a religião pós-metafísica, desloca a questão da verdade em direção à interpretação. A religião não é uma ilusão a ser superada, mas um horizonte hermenêutico de sentido que se enfraquece na medida em que se estetiza e se pluraliza. Esse processo corresponde à própria condição pós-moderna: não há mais um núcleo de verdade única, mas uma circulação de imagens, textos e símbolos que religam a existência ao sentido através do enfraquecimento dos absolutos.

O ponto de convergência está na crítica ao absolutismo religioso e na valorização da dimensão estética como mediadora da experiência humana. A tensão, entretanto, emerge do estatuto dessa estética: para Freud, ela cumpre a função de velar o real do desejo e da paternidade; para Vattimo, ela se abre como possibilidade interpretativa que fragiliza o ser e sustenta a ética da caridade.

Para Freud (2010a, p. 36), a sublimação religiosa constitui um mecanismo psíquico pelo qual a religião atua como via de transformação dos impulsos inconscientes, oferecendo ao indivíduo um alívio simbólico e uma forma de sentido culturalmente compartilhada. Nesse contexto, a religião não é entendida como um horizonte estético autônomo, mas como uma ilusão que cumpre funções psíquicas e civilizatórias. Ainda assim, Freud reconhece que a religião compartilha com a arte certos mecanismos de sublimação, prazer e inquietação. Embora não a conceba propriamente como uma experiência estética, identifica nela uma dimensão estética: a capacidade de simbolizar o inconsciente e proporcionar fruição.

Para Vattimo, a leitura freudiana permanece reducionista e naturalista, pois restringe a religião a uma função psicológica e instrumental. Em contraste, no horizonte pós-metafísico, a religião é entendida como narrativa interpretativa que se enfraquece, perdendo pretensões absolutas e sustentando-se pela *caritas* e pela experiência estética da pluralidade. Em vez de mecanismo de sublimação, ela se torna uma hermenêutica do enfraquecimento não resultado de repressão ou descarga pulsional, mas expressão de uma abertura ao diálogo.

Portanto, enquanto em Freud a religião possui uma dimensão estética derivada de seu papel simbólico e psíquico, em Vattimo ela pode ser pensada propriamente como um horizonte estético-hermenêutico. Se Freud vê na religião um produto da sublimação dos desejos inconscientes, Vattimo a concebe como uma "estetização da religião" ou uma "fragilização estética da fé", correspondendo ao processo de desrealização característico da arte e da cultura pós-metafísica.

Há um legado do pensamento de Freud que persiste em Vattimo, a partir do que ele chama, com Heidegger, de "esquecimento do ser"[11] e o radicaliza no contexto da pós-modernidade. Se Freud mostra que o sujeito é interpretativo, Vattimo mostra que o próprio ser se dá em nosso entorno. Para ele, a filosofia, após a "morte de Deus" e o colapso dos grandes sistemas metafísicos, não pode mais buscar verdades objetivas. Deve reconhecer-se como conversa interpretativa, onde o ser se manifesta como linguagem, diálogo e história.

Enquanto Freud substitui o fundamento racional pela escuta do inconsciente, revelando a dimensão simbólica e estética do desejo, Vattimo substitui o fundamento ontológico pela conversação hermenêutica, revelando que toda verdade é frágil, contextual e dialogal. Ambos contribuem para enfraquecer a metafísica da presença:

[11] O "esquecimento do ser", em Heidegger, designa o processo histórico pelo qual o pensamento ocidental reduziu o Ser (*Sein*) à mera presença dos entes (*seiendes*), isto é, àquilo que pode ser objetivado, representado ou dominado. Desde Platão, com a identificação do Ser com o mundo ideal das Formas, a metafísica passou a buscar a verdade como algo fixo e evidente, subordinando o Ser às estruturas racionais do pensamento, como argumenta Vattimo (2004a, p. 1026): "Heidegger, com a sua doutrina sobre o esquecimento metafísico do ser e a sua problemática subjugação. Sabemos que a metafísica para Heidegger é a identificação do Ser com os seres particulares, ou com o objecto e a sua presença. Nesta perspectiva a teoria platônica das formas e já eminentemente metafísica: as ideias são colocadas perante o olho do Espírito num Mundo de estabilidade e evidência da forma em que o *on* de *ontos*, o verdadeiro Ser, e *objectum*. Durante o desenvolvimento da metafísica europeia até ao cientismo positivista, o Ser torna-se a si próprio em nada mais do que a Vontade de Poder do sujeito que "postula" os verdadeiros factos através da experiência. O sujeito, finalmente, torna-se a si próprio o objecto de manipulação numa sociedade baseada sobre a organização total do trabalho."

Freud, ao revelar a ilusão da consciência soberana; Vattimo, ao mostrar que a verdade é sempre produto de uma história de interpretações. Há sempre mais estruturas a enfraquecer, assim como sujeitos a psicanalisar e crenças a secularizar.

Dessa forma, a filosofia deve mostrar que a verdade é conversacional e se articula não como descoberta de deduções, mas construída no diálogo, na pluralidade e na historicidade. O que Freud faz ao "descentrar o sujeito", Vattimo faz ao "enfraquecer o ser". Ambos revelam que toda verdade é, no fundo, uma forma de narrativa, como argumenta Vattimo:

> Após Freud, não podemos mais acreditar que o "ser", como um tipo de evidência incontestável, possa ser apreendido por nós. Com Marx, Nietzsche e Freud, somos levados a duvidar de tudo o que nos parece mais óbvio. Se instituições como o papado, um império, os jornais, os meios de comunicação definem verdades objetivas, a filosofia deve fazer precisamente o oposto. Ela deve mostrar que a verdade é conversacional. É dentro de quadros conversacionais que as preferências (em oposição às verdades objetivas) podem ser delineadas. É na conversa que interpretações preferidas podem ser propostas e as interpretações são sempre observações sobre a história (...) (Vattimo, 2002, p. 452).

O possível diálogo entre Freud e Vattimo revela uma transição da crítica à metafísica da consciência para a hermenêutica do enfraquecimento do *ser*. Ambos desconstroem a pretensão de uma verdade absoluta de base racional, substituindo-a por formas simbólicas e interpretativas do sentido. Se Freud desloca a verdade para o inconsciente e vê na religião uma sublimação estética das pulsões humanas, Vattimo desloca o *ser* para o horizonte da linguagem, onde a religião se torna narrativa estética e hermenêutica da caridade. Em comum, ambos reconhecem que o sentido não é dado, mas produzido na história, na cultura e na conversa, isto é, na contínua interpretação da experiência humana.

Considerações finais

A articulação entre Freud e Vattimo mostra que a realidade é sempre mediada por interpretações moldadas por estruturas inconscientes e históricas. Em Freud, essas mediações decorrem de recalcamentos e pulsões que organizam o desejo, produzindo representações simbólicas que dão sentido à experiência entre elas, a religião, vista como projeção das necessidades psíquicas diante do desamparo. Como ilusão motivada pelo

desejo, a religião funciona como resposta simbólica à angústia e como forma de sublimação próxima da esfera estética.

Vattimo, por sua vez, interpreta o fenômeno religioso dentro do horizonte da secularização como processo de enfraquecimento das pretensões metafísicas. Nesse contexto, o cristianismo, compreendido como tradição hermenêutica, desloca o foco da verdade objetiva para a interpretação e para práticas ético-existenciais, como o diálogo e a caridade. A "desrealização do real" implica a dissolução da ontologia forte, abrindo espaço para formas pluralizadas de sentido em que a religião se configura como narrativa simbólica, e não como descrição literal do mundo.

A convergência entre ambos se manifesta na crítica à ideia de fundamento último e na valorização das mediações simbólicas, linguagem, rito, mito, arte como modos de produção de sentido. Assim, enquanto Freud enfatiza a sublimação das pulsões como matriz psíquica da experiência religiosa e estética, Vattimo destaca a secularização e o enfraquecimento da metafísica como condição hermenêutica que reinscreve o sagrado no campo interpretativo. Em conjunto, permitem compreender a religião não como transparência do real, mas como dispositivo narrativo e simbólico que participa da construção dos sentidos e das subjetividades para pensar a pós-metafísica.

A ilusão freudiana e a hermenêutica vattimiana coincidem na constatação de que o homem não pode viver sem ficções que o reconciliem com o indeterminado. A diferença é que, em Freud, tais ficções são sintomas da necessidade, enquanto em Vattimo são expressões da liberdade interpretativa. A "desrealização do real" e a "sublimação" representam, assim, duas faces complementares do mesmo movimento de humanização: uma desontologiza o mundo; a outra o reconfigura como criação simbólica. Entre perda e produção de sentido, o sujeito secularizado não abandona o sagrado, mas o reinscreve na linguagem e na arte, lugares onde a transcendência se converte em forma ornamental e o desejo em interpretação.

Logo, torna-se possível aproximar Freud e Vattimo em torno de uma chave comum: a compreensão da religião e da estética como modos de elaborar simbolicamente a experiência humana diante da ausência de fundamentos últimos. Nessa fusão de horizontes, a religião ainda aparece em Freud como ilusão necessária para a vida coletiva, marcada pelo mandamento repressivo da caridade em tensão com os desejos inconscientes. Contudo, com o impulso hermenêutico em Vattimo, ela se torna narrativa

de enfraquecimento que abre ao diálogo e à convivência plural. Assim, longe de ser apenas o resquício de uma metafísica superada, a religião transforma-se em exercício de escuta e tradução do sentido. O sagrado já não domina, mas habita o vestígio de um espaço frágil do humano. O ser revela-se subjetivo, existindo apenas como interpretação mediada pela linguagem e pela história, reconciliando o pensamento com a possibilidade de ainda crer no meio de um mundo desencantado.

Referências bibliográficas

CROMBERG, Renata Udler. Prefácio. *In*: FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2011. p. 9-23.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas*: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). *In*: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. 5.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo* (1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). *In*: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. v. 14.

FREUD, Sigmund. *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905). *In*: FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v. 8.

FREUD, Sigmund. *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901). *In*: FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. 6.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu* (1913). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (1917a). *In*:

FREUD, Sigmund. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* [Uma dificuldade no caminho da psicanálise] (1917b). Disponível em: https://www.conversainfinita.com/_files/ugd/1de7f0_aeed0f145fcf43b583afaa1a10fe2568.pdf. Acesso em: 27 set. 2025.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (1927). Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2011.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização* (1930). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1944. v. 11.

FREUD, Sigmund. *O Moisés de Michelangelo*. *In*: FREUD, Sigmund. Obras completas. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b. v. 11.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

LOUREIRO, Inês. Sobre as várias noções de estética em Freud. *Pulsional: Revista de Psicanálise*, v. 16, n. 175, p. 23-32, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. São Paulo: Lafonte, 2017.

NOVAIS, Diego Bertanha; CAMPOS, Érico Bruno Viana; CAROPRESO, Fátima Siqueira. A fruição estética na obra de Freud. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, v. 20, n. 2, e8988, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v20i2.e8988. Acesso em: 29 out. 2025.

RECH, Morgana; CARDOSO, Marta Rezende. Freud e a arte: uma postura estética. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 74, e021, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.36482/1809-5267.ARBP-2022v74.19651. Acesso em: 29 out. 2025.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Edições 70, 1989.

VATTIMO, Gianni. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2001.

VATTIMO, Gianni. Da violência do sagrado à *caritas* da secularização. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 60, n. 4, p. 1025-1029, 2004a.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004b.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. O esquecimento impossível. *In*: VATTIMO, Gianni. *Usos do esquecimento.* Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

VATTIMO, Gianni. *Crer que se crê*: é possível ser cristão apesar da igreja? Petrópolis: Vozes, 2018a.

VATTIMO, Gianni. *Não ser Deus*: uma autobiografia a quatro mãos. Petrópolis: Vozes, 2018b.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago; MASCETTI, Yaakov. *Weak thought and the reduction of violence*: a dialogue with Gianni Vattimo. 2002. Disponível em: https://muse.jhu.edu/pub/4/article/7632/pdf. Acesso em: 15 out. 2025.

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

A relação entre a religião e a ópera *La forza del destino*

The relationship between religion and the opera *La forza del destino*

Luidy Xavier Nogueira[1]

Resumo: O presente artigo tem como objetivo investigar a relação entre a ópera e a religião. Historicamente, observamos que estes dois campos da esfera humana apresentam uma estreita relação. Em sua evolução, observamos a música ganhar outras cores, se tornando um espaço para manifestações humanas de diversas naturezas, incluindo o campo operístico que aborda vários aspectos da realidade humana. Pela via do simbólico, podemos observar que a ópera como campo musical, apresenta o religioso por outro prisma. A música ao sair do terreno da igreja, permite falar sobre a mesma de uma forma popular que ultrapassa esse restrito horizonte. Tal arte ao abordar a religião, demonstra que a presença da mesma na vida humana não estaria restrita somente ao seu aspecto materializado nos terrenos da Igreja, o que demonstra que a religião está presente na vida humana de uma forma mais profunda. Neste texto, em diálogo com a teoria de Paul Tillich e seu entendimento de religião como preocupação suprema, discutiremos a relação entre ópera e religião a partir de La forza del destino, de Giuseppe Verdi.
Palavras-chave: Música; Ópera; Paul Tillich; Preocupação suprema; Religião.

Abstract: This article aims to investigate the relationship between opera and religion. Historically, we observe that these two fields of the human spere have a close relationship. In it's evolution, we see music take on other colors, becoming a space for human manifestations of diverse natures, including the operatic field which adresses various aspects of human reality. Through the symbolic, we can observe that opera, as a musical field, presentes the religious from another perspective. Muisic, by leaving the realm of the church, allows us to speak about it in a popular way that transcends this restricted horizon. This art, by addressing religion, demonstrates that it's presence in human life is not restricted only to it's materialized aspect within the church, showing that religion is presente in human life in a deeper way. In this text, in dialogue with Paul Tillich's theory and his understanding of religion as a supreme concern, we will discuss the relationship between opera and religion based on Giuseppe Verdi's "La forza del destino".
Keywords: Music; Opera; Paul Tillich; Supreme concern; Religion.

Introdução

A relação entre a religião e a ópera, é um fenômeno presente na cultura que apresenta aspectos sobre a subjetividade humana, faz denuncia de complexos fenômenos devido ao fato de englobar vários elementos em sua interação. Ribeiro Veiga

[1] Graduado em psicologia pela UniAcademia (2016), Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) (2025). Currículo Lattes: https://lattes.cnpq.br/4140414341090807 ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0492-5751. E-mail: luidy_xnogueira@hotmail.com

Junior (2014), nesta direção, chama a atenção para o fato de que dentro da cultura, a música e a religião seriam vertentes universais, que se relacionam em níveis como as crenças, no controle e no poder. O pesquisador ainda ressalta que essa relação viabiliza o homem a abordar o sagrado e sua própria origem como ser. Read (1968), comenta que historicamente a religião e a arte sempre estiveram presentes na realidade humana, sendo o cristianismo como religião, a única a alcançar historicamente as características de universalidade na arte, pois se faz presente na arte primitiva, Clássica, Oriental e Gótica. De forma paralela o autor ainda destaca que na linha evolutiva da história, também se salienta a atitude emocional do ser em frente ao universo.

No que diz respeito a presença da música na religião, Collisson (2019), ressalta que a Igreja Cristã em seu primórdio já trazia a música nas orações que eram feitas em repetições cantadas e faladas. Na antiguidade era entendido que cantar significava orar duas vezes. A música nesta direção, dentro da Igreja além de ser um elemento presente nos ritos, passou por várias transformações à nível do canto e do uso de instrumentos. Todavia, no período da Contrarreforma (1545-1648), muitas transformações ocorreram na sociedade que transformaram a relação entre a música e a religião. Antes mantinham uma estreita relação, mas os acontecimentos vivenciados pela Igreja abriram espaço para a música ganhar novos ares, logo, passou a ter espaço de fala para retratar outros âmbitos da realidade humana. Sendo um exemplo de tal fato a própria ópera.

A ópera é uma arte musical que nasceu na Itália neste período, no final do século XVI, tendo em seu seio a relação entre a religião e a marca do desejo humano. Cross (1983, p. 7), define a ópera como "... um poema dramático posto em música, sem diálogo falado ou com reduzidos diálogos falados, com acompanhamento de orquestra e algumas vezes de dança". Em seu aspecto espiritual, o estudioso escreve que a ópera seria uma forma de expressão da alegria de viver, da vida luxuosa da burguesia.

A ópera na arte Barroca apresentou em si muitas das dualidades vivenciadas pela sociedade em suas transformações. Read (1968), explica que o período Barroco foi marcado pela ruptura do estilo clássico da Renascença, sendo uma das suas características a introdução das massas em seu movimento. Este movimento representou em sua arte estados espirituais e psicológicos, visava agradar a sensibilidade humana. O autor destaca que apesar deste movimento artístico ser marcado como a arte da

Contrarreforma, ele também deu liberdade para o espirito humano, permitindo que seus apreciadores pudessem se comprazer em fantasias arrebatadoras e indefinidas.

Neste itinerário, podemos dizer que a arte operística foi palco para a denúncia da moral vivenciada pelo homem neste momento histórico em decorrência das crises vivenciadas pela Igreja. Ao reflexionar sobre a relação entre a moral e a cultura neste contexto, Tillich (1999), explica que a religião ganha novas cores, pois a moral burguesa faz denúncia de outras realidades da vida humana. Nessa perspectiva, para o autor, a moral passa a ser pensada como algo do senso comum. O Iluminismo influencia a moral ao dizer que, a tolerância seria um de seus elementos, salientando a ideia de que uma das melhores formas de se relacionar com Deus seria se relacionar com o próximo, o que iria contra as guerras religiosas que aconteciam, diante disso, a população passou a negar as afirmações absolutas feitas pela Igreja.

Neste horizonte de mudanças, observando os aspectos psicológicos e entendendo a ópera como uma forma de arte derivada da criação humana. O presente artigo tem como objetivo compreender a problematização da relação entre a moral e a religião que se manifesta pela via da música. Em busca de melhor compreensão sobre este fenômeno, com base nos estudos de Paul Tillich e a partir da ópera *La forza del destino*, de Giuseppe Verdi, buscou-se ainda entender a relação entre a cultura e a religião, para em seguida compreender como a mesma continua presente na música pela via da ópera[2].

1. A religião está presente em todas as coisas

Ao falar sobre religião, Tillich (2009), chama a atenção para o fato de que a mesma seria muito mais que o conceito de um grande mandamento e diz que pode ser pensada por via do aspecto da sua compreensão existencial, que abre margens de fala para além de seu aspecto teórico. O autor ainda escreve que, ao abarcar o conceito existencial da religião, um fator emerge, que seria o desaparecimento da separação entre o sagrado e o secular devido ao fato de que "... a religião significa o estado em que somos tomados pela preocupação suprema, não restrito a determinado âmbito" (Tillich, 2009, p. 82).

[2] O fato de ser um fenômeno que continua na ópera se destaca pelo fato da obra *La forza del destino,* de Giuseppe Verdi, fazer parte do período romântico da arte operística, posterior ao período Barroco.

Tais pontuações feitas pelo autor, viabiliza o questionamento de qual seria a extensão deste fenômeno na cultura, pois pode-se inferir que a relação entre a religião e a cultura diz muito sobre a realidade humana. Nesta direção, o erudito (Tillich, 2009), escreve que a preocupação suprema estaria presente em todas as formas de preocupações da realidade do ser humano, o que as consagra e o que realça o status de ligação entre o sagrado e o secular. Por mais que o fator secular busque independência e se estabelecer por si próprio, tal fato também ocorre com a religião, este aparente distanciamento diz sobre a própria condição humana, mas essas duas vertentes não seriam antagônicas e nem responsáveis por dizimar uma a outra. Para o autor, a cultura seria elemento presente nessa discussão, já que a religião seria considerada como preocupação suprema, ela seria a substância que daria sentido à cultura; e esta por sua vez, seria a totalidade de formas que expressam as preocupações básica da religião, e afirma que "... com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente" (Tillich, 2009, p. 83). Em outro momento de seu trabalho, o autor acrescenta que fundamentalmente, a religião em seu significado engloba "... ser tocado de maneira última a respeito do próprio ser, a respeito de si mesmo e do mundo, a respeito do significado deste, de sua alienação e finitude" (Tillich, 2006, p. 33).

Nesta direção, o literato (Tillich, 2009), chama atenção para o fato de que, por mais que a linguagem seja a criação cultural mais básica em seu aspecto falado ou silencioso, é responsável por viabilizar que o ser humano expressa através de atos de sua vida espiritual; também estaria presente nesta dinâmica o fato de que toda criação cultural expressaria a preocupação suprema, como observa-se nos aspectos teóricos da vida espiritual que se realçam na intuição artística e na recepção cognitiva da realidade. Em concordância com essa perspectiva de a arte ser uma forma de expressão sobre o fórum íntimo do ser humano, Huff Junior (2022), frisa que para a arte musical existe uma complementariedade entre o silencio e o som, da mesma forma na relação entre a música e o silêncio. Huff Junior (2023), ainda explica que uma das funções da música, seria transcender as condições históricas e viabilizar outras formas de identificação intersubjetiva, sendo a arte musical também um veículo para a religião.

Destacando a música como campo dotado de paradigmas que manifesta a religião, percebe-se que, a ópera exemplifica o movimento onde o secular e a religião

aparentemente se afastam, pois, esta arte permite falas sobre a realidade humana para além do religioso. Expressam aspectos do fórum íntimo do ser humano: psicológicos e emocionais. Nesta direção podemos observar que a necessidade humana de abarcar em sua própria natureza seria um dos fatores que fornecem a ilusão da separação do secular e do religioso.

Pauli (1963), ao escrever sobre a arte, comenta sobre a sua relação entre o aspecto estético e os valores morais, destacando que a moral apesar de ser um forte elemento na vida humana, não seria conflitante com o sentimento estético, mas ressalta que o estético se diferencia do âmbito sentimental devido ao fato de estar enquadrada dentro de um plano mais teórico. A relação entre o aspecto técnico da arte e o aspecto sentimental do homem, mediante a fala do autor supracitado, revela que essas duas vertentes se relacionam e apresentam limites estabelecidos em sua relação, o que demonstra a presença de um complexo campo.

Manning (2009), contribui para discussão ao comentar que Tillich ao voltar seus estudos para a relação entre a teologia e a arte, viabilizou novos caminhos para estudar a conexão do homem moderno com a religião e a linguagem pela qual ela se manifesta. A teologia ao reflexionar acerca da arte, em geral se volta para elementos como a beleza e a harmonia, mas Tillich em seu trabalho contribuiu para a ampliação dos estudos referentes à arte e permitiu adentrar em outros paradigmas tragos pelo campo artístico que se manifestam nos filmes, nas músicas, entre outros. Calvani (1998), em concordância comenta que Tillich em seu trabalho, não chama a atenção para o aspecto estético da arte, mas sim para o fato de a criação artística expressar em algum nível o fundamento do ser. O que viabiliza questionar a nível cultural, que suas manifestações expressam algo diferente em si, que revela algo presente na arte para além da discussão engessada de que a arte só teria a dizer algo sobre si mesma, já que a própria tem a capacidade de revelar algo do fundamento divino de todas as coisas.

A música operística, apesar de abarcar a realidade humana, também viabiliza falas de outros aspectos além dos que englobam o cotidiano e o desejo humano em frente a sua complexa realidade. Neste viés de pensamento, Calvani (2010), lembra que a música de forma não intencional, pode ser uma forma de oração. A arte musical pela via da canção, pode manifestar algo que diz por si só para além da letra da canção. Dessa forma, a canção alcança o interior do ouvinte e sinaliza algo da sua verdade como

sujeito: do seu desamparo, sonhos e ideais. Para o autor, é perceptível na arte que os artistas em seu labor revelarem anseios por transcendência, por uma comunhão com um mistério maior.

Esse mistério maior pela via da palavra, manifesta toda paixão do corpo e da alma, por isso que a poesia (elemento também presente na música) permite que a palavra receba o nome de oração. A palavra em sua dinâmica sonora que envolve o silencio em seu intervalo, permite que ouçamos algo que fala em sua metáfora sobre o grande mistério inominável que nos envolve (Calvani, 2010).

A obra de arte atua pela via dos sentidos e desta forma não seria restrita as limitações da razão, o que permite observar em sua experiência estética que causa no homem uma experiência de choque ao se deparar sensorialmente consigo. O que salienta uma experiência de abalo vinda de forma externa que faz o mesmo experimentar algo da via da inquietação, ao vivenciar pela via artística, ao estar diante de algo belo, trágico ou até mesmo pleno de sentido ou significado (Calvani, 1998). Pauli (1963), acrescenta que dentro do âmbito do sentir que a arte viabiliza, estaria presente dois estados ordinários e simples da experiência humana, que seria o prazer e a dor, emoções estas que resumem os estados afetivos do ser. Esses dois componentes da esfera afetiva, se manifestam de várias formas, o prazer por exemplo se manifesta quando recebemos um abraço de alguém que gostamos, no júbilo de uma notícia que traz esperança e também pela via do belo que tem a capacidade de deixar o homem pasmo em sua presença. Já a dor por exemplo, estaria presente nas situações penosas, nos olhos marejados por lágrimas e no sentimento de pranto.

A música nesse contexto para Calvani (1998, p. 77), também manifesta algo da via do incondicional. O autor se remetendo a Tillich, lembra que a palavra "incondicional" pode ser entendida como a compreensão que se tem de Deus, sendo esta a fonte que dá sentido, que anima e sustenta toda cultura. E na arte, esse sentido pode ser concebido como "... realidade última, indicando sua opção por falar de Deus como o incondicional, o fundamento último, o fundamento e abismo do ser ou o ser-em-si". Huff Junior (2023) de forma concordante, escreve que a música em seu horizonte, permite que o homem aborde por fatores que tangem a dinâmica da vida (do ser-em-si), como a felicidade e a saudade, que seriam ilustrações da preocupação suprema abordada por Tillich, logo carregam em si o sentimento religioso em sua natureza multifacetada,

que também seria uma característica da cultura. Para o autor, a música seria "uma chave excelente para se pensar a questão da profundidade existencial na experiência estético-musical e seu significado religioso" (Huff, 2023, p. 44).

A arte e a religião têm em comum o fato de indagar sobre o significado da existência humana e ambas apresentam símbolos pelos quais respondem essa questão. Apesar de arte e religião serem campos distintos, ambos possuem grande afinidade já que, a religião se debruça sobre a realidade última e a expressão artística seria a expressão de uma inquietação última, logo a religião tem a viabilidade de aparecer na arte, e a arte de expressar a religião (Tillich, 2006).

Ainda Tillich (2006), ao abordar a arte categoriza quatro possibilidades de sua relação com a religião. O primeiro seria o estilo "não religioso com conteúdo não religioso". Por mais que a obra de arte para o autor não contenha estilo ou conteúdo, ela manifestaria mesmo assim algo da via do religioso, pois, partindo do princípio protestante de que Deus estaria presente na existência secular e na existência sagrada. Logo essas formas de arte apresentam algo que prendem a atenção e fornecem algum sentimento para o ser humano por via de símbolos que ilustram a experiência cotidiana, que não podem ser fornecidas de outra forma, já que a arte é necessária para o reconhecimento de outras formas da espiritualidade humana. O segundo seria o estilo "religioso com o conteúdo não religioso" que abarca o nível existencialista. Os artistas com o tempo, ao deixarem nas pinturas de ilustrar o orgânico para privilegiar o inorgânico, demonstram formas pelas quais o mundo é constituído e englobam também dessa forma para além do inorgânico, que seria o próprio poder de ser. Por essa modalidade de arte fica explicita a tentativa de ver os elementos da realidade como "... poderes fundamentais de ser, dos quais a realidade é constituída" (Tillich, 2006, p. 39).

Esse estilo de arte viabiliza observar um estilo religioso em um sentido intenso e profundo. O estilo religioso para o autor "põe a questão religiosa radicalmente, e tem o poder, a coragem, de encarnar a situação de onde esta questão vem, a saber, a questão da condição humana" (Tillich, 2006, p. 43). O terceiro seria o estilo "não religioso com conteúdo religioso". Esse tipo de arte não apresenta o religioso em sua substância e estilo, pode apresentar uma natureza humanamente harmônica e indiretamente religiosa, o que indica que arte como um simbolismo ou parentesco religioso não necessariamente fornece algo religioso. O quarto estilo seria "o religioso com um conteúdo religioso".

Esse estilo apresenta a forma religiosa junto ao conteúdo religioso. Tomando o expressionismo como exemplo, podemos observar que a superfície da arte pode ser rompida no intuito de expressar algo. Ao romper a estética pode-se mostrar uma forma de elevação em direção ao divino.

Calvani (1998), comenta que a relevância do expressionismo (uma forma de arte que não estaria vinculada somente a pintura), estaria no fato de que esta modalidade de arte tem em si a expressão, a transformação e a antecipação. A expressão demonstra a presença de algo oculto que submerge e transcende a emoção do artista. Demonstra algo do fundamento da realidade. A transformação demonstra que a realidade dada se transforma no intuito de apresentar dimensões ocultas no cotidiano e a antecipação, fornece fragmentos sobre a salvação, sobre a reconciliação com o infinito.

Para o estudioso (Calvani, 1998), estes atributos do expressionismo, promovem aspectos da satisfação das necessidades espirituais, ou seja, promove a reconciliação, já que o que seria antecipado, seria a coragem de encarar a própria finitude e a angustia. Nesta direção, a arte seria um caminho que fornece mesmo que de forma distorcida (pois o horror também seria um elemento que aparece), caminhos para a coragem de assumir as ambiguidades e a possibilidade de antecipação no intuito de ter vitórias sobre elas.

Neste horizonte, buscaremos entender por via da ópera, a relação entre a tragédia grega, que foi a base para a construção do campo operístico e suas relações com a preocupação suprema que se manifesta na música.

2. A tragédia na ópera e sua ligação com a preocupação suprema

Ao debruçarmos sobre a ópera e sua ligação com a tragédia, deparamo-nos com uma complexa construção artística. A tragédia muito mais do que o drama, seria dotada de vários aspectos que se relacionam com a cultura e com o homem. O que faz necessário, em busca de melhor iluminação sobre o assunto, entender o que seria a tragédia grega antes de adentrar a discussão dos seus reflexos que perduram na ópera.

Segundo Romilly (1998), a tragédia seria uma invenção de grande mérito pertencente aos gregos, dotada de tamanho fascínio que a sociedade escreve tragédias há vinte e cinco séculos, sendo corriqueiro por parte dos escritores a busca na tragédia grega por inspirações e por seus personagens. Para a autora, a tragédia grega tem

tamanha amplitude, devido ao fato de seus autores conseguirem exprimir pela via da linguagem, de forma acessível à emoções e reflexões sobre o homem.

A estudiosa também explica que o termo tragédia (o canto do bode) levanta muitas discussões acerca do seu significado, que não é claro nos registros históricos, mas pelo ponto de vista da tragédia como gênero literário, teria surgido nas festas religiosas quando as pessoas passaram a procurar por substâncias em suas representações que proporcionassem em um tempo e espaço o domínio de uma divindade. A autora ainda clarifica que a tragédia grega em seu primórdio possui origem religiosa, encenadas em festas comemorativas aos Deuses, acompanhadas de procissões e sacrifícios. Na sua parte teatral se fazia presente o lirismo religioso, coristas e atores que usavam máscaras em seus improvisos, sendo característico como ponto inicial em seus rituais a inspiração religiosa que manifestava o sagrado em reflexo do jogo da vida e da morte presentes nas encenações. Outro aspecto sobre a tragédia grega, seria a sua associação com a sociedade, esse laço entre tragédia e população realçava a ideia de que durante o teatro trágico, a população virava árbitro de seu próprio destino, já que a tragédia com o passar do tempo passou a incorporar em si problemas políticos como a guerra e a paz da população grega.

Em consonância, Lesky (1971), diz que a tragédia seria uma pauta complexa devido à grande profundidade que o assunto engloba, mas atendo-se a tragédia grega, especificamente ao trabalho de Homero, destaca a ideia de que a vida seria uma cadeia de acontecimentos, no entanto em seu poema *Ilíada* que o mesmo destaca que a tragédia não seria apenas uma formação de cadeia, mas o encadeamento dos acontecimentos vivenciados pelos personagens e suas motivações em seus mitos contados.

Para os críticos, Homero seria considerado o pai da tragédia, mas no decorrer do tempo, observa-se o termo “tragédia” ganhar outro significado, sendo convertido “... num adjetivo que serve para designar destinos fatídicos de caráter bem definido e, acima de tudo, com uma bem determinada dimensão de profundidade” (Lesky, 1971, p. 21). Em primeiro momento, a tragédia teria dois aspectos distintos que aconteciam simultaneamente, que seriam o coro e a presença de personagens. Entretanto, essa dualidade era interligada, já que os personagens conversavam com o coro, aspecto este essencial na tragédia, tanto na sua métrica quanto na sua estrutura literária. Contudo no decorrer do tempo, a estrutura da tragédia foi se modificando a nível do coro, da fala

dos personagens e até mesmo do narrador, que era o próprio autor da obra (Romilly, 1998).

Romilly (1998), enfatiza que a tragédia como gênero literário, chegou a um momento que tinha evoluído ao limite do que definia sua originalidade, entretanto, outro aspecto que se transformou foi o espírito de forma geral que animava os autores. A sua inspiração religiosa e nacional chegou ao fim, sendo a decadência da tragédia grega marcada pela nova forma de pensar o futuro do homem, que ao invés do civismo, começou a se focar em seu aspecto individualista e a devoção religiosa se transformou em uma proposta ateísta. Para a estudiosa, exemplo de tais fenômenos poderiam ser observados nas tragédias de Eurípides ao abordar as paixões, onde seus personagens apresentam uma nova concepção psicológica (mais inteiriça sobre a paixão), que estaria mais próxima da realidade humana do que dos heróis de outras tragédias. Já nas tragédias de Sófocles, como por exemplo *Antígona*, observa-se que a figura do herói passa a ser solitária, afastada da ajuda humana, o que realça a mudança social anteriormente presente na tragédia grega.

A autora supracitada diz que a tragédia grega em suas profundas mudanças, apresentam a presença de novos gostos, tons e ideias, mas seu aspecto literário se manteve, sustentando o espírito que a animava, sendo o aspecto teatral das artes posteriores embasadas em si, detentoras da ideia de tragédia, desgraças ou situações dessa natureza, vinculadas ao conceito de trágico trago pelos gregos, logo, “o canto do bode” acabou por invadir o vocabulário moderno no que engloba o campo da emoção.

Em uma época posterior, a ópera ao retomar a tragédia também demonstra sua presença como parte de sua composição, mas em nova configuração, visto que outra religião, a saber o Catolicismo, estava presente no período do seu nascimento. Raynor (1981), explica que a ópera em seu nascimento, sempre acolheu o drama popular, sendo fato que o drama europeu sempre aceitou a música como uma manifestação do drama. Porém, a ópera foi marcada pelo período do concílio de Trento, o que demandava que tal arte obedecesse à regulamentos que regiam seu campo de atuação (as atitudes que poderia demonstrar em sua arte). Sendo a música nessa perspectiva uma poderosa arma social, uma vez que ela tem o poder de influenciar a mente dos ouvintes. Coelho (2000), comenta que no século XVII, apesar da ópera já possuir o aspecto dramático, a mesma foi fortemente influenciada pelo espírito ortodoxo da Igreja devido ao movimento da

Contrarreforma. Movimento este que visava manter a massa dócil e ignorante em relação a uma ordem social rigorosa e autoritária. Neste intuito, a Igreja investiu em conservatórios, onde surgiu compositores como Vivaldi e o libretista Lorenzo da Ponte.

Raynor (1981), ainda informa que neste período, realça o fato de os cantores italianos terem naturalmente a característica da declamação dramática em sua arte, e isso encantava a todos e influenciou a criação musical de vários países, sendo o drama na arte musical naturalizado na música europeia de forma geral. Foi aceito pela camada popular devido a seus atrativos e também devido a sua requintada técnica. Outro fato que ocorreu neste período foram os ajustes entre a música popular da época, que apreciava o drama em relação as obras acerca das tragédias gregas, já que a classe intelectual de músicos da época (pensamento que perdurou até o século XVIII), acreditavam que a tragédia grega seria o único gênero musical digna dos temas trágicos.

De forma simultânea, o catolicismo está presente como fator influenciador nas construções operísticas e na nova concepção de tragédia. Thibodeau (2015), exemplifica tal fenômeno ao escrever que quando o cristianismo surgiu, a concepção de justiça que antes era entendida como olho por olho e dente por dente (a lei de Talião), sofre uma metamorfose já que a figura de jesus pregava o fim da hostilidade, ressaltando que o amor e o perdão dos erros seriam a chave para romper o sistema de vingança regente. Para o estudioso, a doutrina de Jesus sobre a justiça prega a ideia de reconciliação, e por essa via, abre espaço para se falar do trágico pela via do destino.

A tragédia grega ao abordar o destino para Raynor (1981), estaria ligada à dinâmica apresentada dramaticamente que conduziria ao acontecimento trágico. Entretanto, a nova concepção de tragédia trazida pela ópera aborda a questão do destino por outro prisma. Thibodeau (2015), explica que neste contexto, o destino seria uma potência inerente, localizada no mesmo patamar no qual se encontra o homem ou um herói que o afronta. E ao submeter o ser humano a uma experiência de “toda sorte”, se for negativa seria referente ao sofrimento proporcionado pelo fato de infligir uma pena pelo direito ou pela lei. O autor ainda escreve que, a punição imposta pelo destino seria uma consequência de uma ação que iria contra a unidade do todo, sendo a experiência trágica, a porta voz do destino. Todavia, a experiência do destino, apesar de apresentar partes hostis, poderia ter sua totalidade reestabelecida pela via da justiça. A consciência

moral influenciada pela teologia cristã apresentaria possibilidades de reformas e transformações nesta direção.

A ontologia humana não existiria sem a ideia de justiça, pois abrange o aspecto social, moral e temporal da existência humana, revela a obediência que faz parte do poder de ser, sendo a desobediência uma porta para a autodestruição. A justiça demonstra a forma como o poder pode ser realizado, se adequa a esta dinâmica e tem a capacidade de dar formas às relações dos seres humanos. Entretanto, a justiça ao atuar nessas relações, engloba o fator da inevitabilidade no que diz respeito a justiça do homem, mas em seu princípio, a justiça expressa a forma de ser em seu caráter universal e inalterável (Tillich, 2004).

O amor para o autor supracitado, seria o caráter universal presente na justiça, "se a vida como a realidade de ser for essencialmente a direção para a reunião do separado, segue-se que a justiça do ser é a forma que está adequada a este movimento" (Tillich, 2004, p. 59). A justiça pela via do amor destaca dois relevantes aspectos na realidade humana. O processo de separação que faz denúncia da ausência do amor e a união onde demonstra que o amor foi realizado.

Ainda segundo o autor (Tillich, 2009), devido ao fato de a religião estar atrelada ao sentimento humano, ela se faz presente em todas as atitudes humanas e em todas as funções da vida espiritual, logo seria a dimensão da profundidade presente em todas elas. Para o autor, ao abarcar a profundidade, a religião teria seu aspecto voltado para a substância suprema e incondicional da vida espiritual.

A tragédia operística ao disponibilizar espaço de fala para a relação entre o destino e a liberdade, naturalmente invoca a questão moral pela via da arte, visto que aborda a questão existencial do ser humano. Para o erudito (Tillich, 2009), a existência seria vivenciada pelo ser humano por suas atitudes, em sua experiência pessoal ou concreta, remete a sua liberdade, mas a razão se faz presente nesta dinâmica, logo o aspecto religioso também estaria presente na esfera existencial, uma vez que a fé seria um elemento tradicional presente por exemplo na experiência pessoal cristã. Ao abordar o aspecto psicológico da experiência, o autor, escreve que os afetos mais que meras emoções, seriam simbolismos que indicam a estrutura da realidade, de suas características finitas e temporais. Por essa via, o ser demonstra aspectos ontológicos de

sua estrutura como a angústia, o medo da morte, a solidão, o desespero, entre outras características gerais da existência humana.

A arte por esta prerrogativa, seria um campo que viabiliza espaços para debates acerca da realidade psicológica do homem. Para o douto (Tillich, 1992), a arte moderna tem a viabilidade de mostrar a realidade da existência humana assim como ela é. Os criadores de arte têm a capacidade de ver e mostrar em seu trabalho a falta de significado que se faz presente na existência humana, participam de seu desespero e tem a coragem de expressá-los em suas obras.

Tais aspectos se fazem notáveis nas óperas, Cross (1983), exemplifica esse fenômeno ao comentar que a ópera *La forza del destino*, de Giuseppe Verdi (1813-1901). Dotada de significados dramáticos, harmonia rica e versátil que na sua sinfonia apresentam sons de poderosos trompetes para simbolizar o destino. A ópera teria como destaque a personagem Leonora filha de um marquês, apaixonada por Dom Álvaro, um marquês espanhol cujo qual seu pai não aprova como pretendente devido a sua origem, entretanto, a protagonista em sua busca por vivencia deste amor planeja fugir com seu amado, mas uma tragédia acontece onde o seu pai acidentalmente é morto. Leonora é abandonada por Dom Álvaro devido ao fato ocorrido e muda para os arredores de Sevilha para um convento, mas o seu irmão (Dom Carlos de Vargas) vai atrás de ambos no intuito de fazer justiça. No desenrolar da história, a personagem vive grande drama rodeado por orações em busca de salvação espiritual, como forma de renovar as forças pela via da fé, súplicas e a experiência de vários sentimentos humanos como o amor, a cólera, a ira, o medo, a perda, entre outros, tendo o seu final consumado pela morte de Leonora e a impossibilidade do casal de viver este amor.

A ópera *La forza del destino* pela via da tragédia, demonstra como um espelho os reflexos presentes na realidade humana em relação ao destino e a liberdade. O que de forma condizente com Tillich (2004), esta relação remete a justiça universal. Ao interpretar a narrativa da obra operística, observamos que a protagonista ao escolher ir contra a vontade do seu pai, em sua liberdade escolhe viver o amor. Nesta perspectiva podemos perceber que a moral seria um elemento presente na dualidade vivida por Leonora.

Para o intelectual (Tillich, 2009), o ser humano em sua existência tem consciência das exigências morais, sendo os conteúdos da autoafirmação moral

condicionados e dependentes das instâncias sociais e psicológicas. Aspectos estes permite aproximar o fenômeno religioso do drama vivenciado por Leonora. De forma paralela, podemos dizer que a personagem vai contra a lei universal ao não obedecer seu pai, o que fere um dos 10 mandamentos. Na bíblia, em Êxodo consta "honra teu pai e tua mãe; assim prolongarás tua vida na terra que o Senhor teu Deus te dará" (Ex 20: 12). Em Deuteronômio também consta "Honra teu pai e tua mãe, como te ordenou o Senhor, teu Deus; Assim, prolongarás a vida, e tudo te correrá bem na terra que o Senhor teu Deus te dará" (Dt 5: 16). Por não estar em harmonia com a lei universal, a protagonista vivencia pela via da tragédia as consequências de suas escolhas.

Calvani (1998), viabiliza essa interpretação ao escrever que a religião não seria somente a vivência espiritual organizada em torno dos ritos, crenças e devoções, seria o estado onde o ser seria capturado pela preocupação suprema., o que abala sua existência e cultura. Logo, a religião estaria vinculada ao estado que somos tomados por algo que vem de fora e que reclama ao ser uma resposta definitiva diante do Incondicional.

A liberdade nas escolhas em relação ao destino nessa perspectiva é salientada na história da personagem quando a mesma demonstra coragem para viver seu desejo. De acordo com Tillich (1992, p. 5), a "coragem é uma realidade ética, mas se enraíza em toda a extensão da existência humana e basicamente na estrutura do próprio ser". Demonstra a compreensão do homem em sua singularidade, do seu mundo, dos valores e das estruturas presentes nele.

Para o estudioso (Tillich, 1992, p. 6), a coragem como ato humano remete ao aspecto ético, logo "a coragem do ser é o ato ético no qual o homem afirma seu próprio ser a despeito daqueles elementos de sua existência que entram em conflito com sua auto-afirmação essencial". A coragem em seu conceito mais lato (nos seus elementos éticos e ontológicos), se tornou um elemento efetivo no mundo antigo e no começo do mundo moderno. Entretanto suas raízes remetem as histórias mitológicas, aos feitos heroicos, a poesia e a tragédia, mas foi com o surgimento do estoicismo que a coragem se tornou um fato e um símbolo da situação humana em face ao seu destino e da morte.

Para o autor supracitado, o estoicismo ao abordar a coragem, salienta a interdependência entre o medo da vida e o medo da morte, da mesma forma também salienta a coragem de viver e a coragem de morrer. No seu aspecto ontológico, a coragem estoica se baseia na razão do homem, em seu logos, em sua estrutura

significante da realidade como um todo e da mente humana. Nesta direção, a coragem de ser seria a coragem de afirmar a sua própria natureza sobre aquilo que seria acidental no próprio ser, a razão seria o elemento que transcenderia o reino das paixões. Entretanto os desejos e os medos seriam elementos conflitantes com a sabedoria da coragem. Neste itinerário, o autor destaca que a imaginação seria o fator responsável pelas cores dadas aos medos como por exemplo, o da morte, e também pontua que os desejos incontroláveis que dariam máscaras aos homens e as coisas. O desejo por ser algo da via do ilimitado apresenta necessidades a serem satisfeitas, mas a imaginação por ter a capacidade de distorcer as necessidades do homem, pode leva-lo a um estado onde não ocorra a possibilidade de satisfação.

A coragem para o erudito (Tillich, 1985), não carece de uma certeza inabalável de convicção inquestionável. Mesmo em frente ao risco das dúvidas, ela o engloba já que o risco se faz presente em todas as vidas. A coragem é um elemento da fé que incorre no próprio risco da fé. A fé não pode substituir a coragem, mas uma não se desvincula da outra. Nesta direção, o autor lembra que o risco estaria ligado ao conteúdo concreto de alguma preocupação incondicional.

Leonora em sua tragédia, busca por salvação espiritual e por forças para viver a realidade decorrente de suas escolhas. Nesta perspectiva, Tillich (1985, p. 5), elucida que a fé é um elemento de suma importância para o desenvolvimento humano pois, ela se subordina as preocupações provisórias e incondicionais. A fé "é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente". O ser humano é movido por suas preocupações como a alimentação e a moradia, mas o mesmo também possui preocupações espirituais, que englobam as instâncias estéticas, sociais, políticas e cognitivas. Porém, a preocupação suprema do ser humano não se esgotaria mediante a simples exigência de sujeição pois, tal exigência tem em si a promessa de uma realização suprema que se é esperada em um ato de fé.

Para o pesquisador (Tillich, 1985), a fé seria o elemento que unificaria o homem como pessoa. A preocupação incondicional por se manifestar em todas as esferas da realidade e em todas as expressões da vida, seria a base da origem de todo o ser, o centro que valida sua existência. Seria o elo que une os elementos da vida, da personalidade, das forças inconscientes, conscientes e intelectuais.

Nesta direção, observamos Leonora em sua fé fazer da música sua oração. No final do segundo ato da ópera, *Il santo nome di Dio Signore* (O santo nome de Deus, o senhor), a personagem em dueto com o padre Guardiano e o coro canta:

A virgem dos Anjos, cubra-me com seu manto, e proteja-me vigilantemente, do Santo Anjo.

A Virgem dos Anjos (5x).

E me proteja, cubra com seu manto, e que ele te proteja vigilantemente... (Verdi, 1862, p. 170, tradução nossa)[3].

No terceiro ato, na melodia *Pace, pace, mio Dio* (Paz, paz, meu Deus), também observamos Leonora ao acompanhar a melodia da orquestra em seu canto buscar por resignação pelo sentimento de paixão que a mesma não consegue esquecer:

Paz, paz, paz, paz, meu Deus, paz, meu Deus!

O infortúnio cruel me obriga, infelizmente, a definhar; tal como no primeiro dia, o meu sofrimento perdura há tantos anos.

Paz, paz, paz, meu Deus, paz, meu Deus!

Eu a amava, é verdade!

Mas Deus a adornou com tanta beleza e valor que ainda a amo, nem poderei tirar a sua imagem do meu coração. (Verdi, 1862, p. 246, tradução nossa)[4]

Tais passagens da ópera, permite dizer de forma aproximativa com os estudos do literato (Tillich, 1985), que a fé se relaciona com a totalidade do ser humano. A fé por ser um ato procedente do centro do ser, viabiliza perceber a forma incondicional ao qual se é possuído. Mas a expressão "preocupação incondicional" engloba dois fatores, por um lado demonstra aquele que é possuído e com o que foi possuído, e do outro lado demonstra a relação do homem com seu mundo. A preocupação última nesta linha de raciocínio, revela algo da natureza humana que tem a capacidade de transcender o continuo fluxo de experiências passageiras. Os sentimentos e pensamentos são da via do passageiro pois, não são levados a via da validade incondicional, mas fica explicitado

[3] *La vergine degli Angeli, mi copra del suo manto, e me protegga vigile, di I´Angelo santo.*
La vergine degli angelivi (5x).
E me protegga, Copra del suo manto, e vi protegga vigile...

[4] *Pace, pace, pace, pace, mio Dio, pace, mio Dio!*
Cruda sventura m´astringe, ahimé, a languir; come il dí primo da tant´anni dura profondo il mio sofrir. pace, pace, pace, mio Dio, pace, mio Dio!
L´amai, gli é ver! ma di beltá e valore cotanto iddio I´ornó, che l´amo ancor, né togliermi dal core I´immaginsua sapró.

que, na natureza humana se faz presente algo da via do infinito, capaz de captar o sentido do incondicional; sendo a fé uma das vias para ir de encontro ao infinito.

Calvani (1998), comenta que para Tillich, a experiência estética apresenta o incondicional, na medida que a mesma faz vibrar o sentimento transcendente, ou seja, as emoções empíricas apresentam em si uma experiência que remete ao Incondicional, a Deus. A fé seria o fator que amacia a sensibilidade e a intuição, o que viabiliza observar a arte para além do seu aspecto crítico, que seria o oposto do que é trago pelo sentimento transcendente.

Não podemos deixar de comentar que na atualidade, a ópera mantém a sua essência. A famosa soprano australiana Mirusia Louwerse, conhecida como "O anjo da Austrália" devido a beleza da sua voz, trabalhou muitos anos com o maestro André Rieu (2018), e ao interpretar a canção *La virgine Degli Angeli*, uma versão simplificada de uma das arias da ópera *La forza del destino*, de Giuseppe Verdi (1862), podemos observar que a cantora se apresenta casta (pura), vestida de azul, com seus cabelos loiros ondulados, e ao cantar demonstra com a sua linda voz algo da via do indizível, que arrebata o público com sua emoção.

Considerações finais

A arte operística em seu âmago é marcada por mudanças sociais e religiosas. Como um espelho, esta arte por via da música, reflete a relação entre a moral e o desejo humano ilustrado na sociedade de forma unificada, vivenciada pelo ser humano em seu cotidiano. A ópera ao abordar os sentimentos como o amor, a angustia, o sofrimento, o sentimento de fé, entre vários outros elementos presentes na subjetividade humana, demonstra a finitude de sua existência, mas também destaca a presença de algo que aponta em seu cerne, que seria da via do infinito.

A realidade suprema como um elemento presente na vida humana em seu âmbito moral e cultural, revela a necessidade do homem se manter moralmente em equilíbrio com as leis que a religião (aqui em especifico o Catolicismo) traz como verdade. Nesta perspectiva, pode-se dizer que a religião não seria um fenômeno restrito somente aos templos e aos ensinamentos. Ela se faz presente como um todo nas esferas da realidade humana, o que salienta a sua grande relevância na vida do homem. Ao se manifestar na cultura por via da música, é revelado a necessidade de vivenciar a

preocupação suprema e suas nuances que se manifestam em vários lugares, inclusive na ópera.

Referências bibliográficas

BÍBLIA do peregrino. Tradução em português da vulgata Latina por Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2017. p. 2617. *Velho Testamento e Novo Testamento*. 2017.

CALVANI, Carlos. E. *Teologia e MPB*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

CALVANI, Carlos. E. *Teologia da arte*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

COELHO, Lauro. M. *A ópera barroca italiana*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

COLLISSON, Steve. *O livro da música clássica*. Rio de Janeiro: Globo livros, 2019.

CROSS, Milton. *As mais famosas óperas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.

HUFF JUNIOR, Arnaldo. E. Religião, música e humanização em Rubem Alves. *Numen*, [S. l.], v. 24, n. 2, 2022. DOI: 10.34019/2236-6296. 2021.v24.36645. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/36645. Acesso em: 12 nov. 2025.

HUFF JUNIOR, Arnaldo. E. A bossa nova como virada existencial: Chega de saudade! *Numen*, [S. l.], v. 25, n. 2, 2023. DOI: 10.34019/2236-6296. 2022.v25.39461. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/39461. Acesso em: 12 nov. 2025.

LESKY, Albin. A tragédia grega. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

MANNING, Russell Re. *Tillich´s theology of art*. In: MANNING, Russell Re. The Cambridge companion to Paul Tillich. New York: Cambridge University Press, 2009.

PAULI, Evaldo. *Estética geral*. Florianópolis: Editora Biblioteca superior de cultura, 1963.

RAYNOR, Henry. *História social da música*: da idade média a Beethoven. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

READ, Herbert. *O sentido da arte*. São Paulo: IBRASA, 1968.

RIBEIRO VEIGA JUNIOR, Manuel. V. Religião e música: variações em busca de um tema. *Caderno CRH*, [S. l.], v. 26, n. 69, 2014. DOI: 10.9771/ccrh. v26i69.19563. Disponível em: https://revbaianaenferm.ufba.br/index.php/crh/article/view/19563. Acesso em: 12 nov. 2025.

RIEU, André, MIRUSIA, DE MASTREECHTER STAAR. La Vergine Degli Angeli. Direção: André Rieu. Elenco: André Rieu, Mirusia e De Mastreechter Staar. [Maastricht, Holanda: André Rieu productions], 4 mar. 2018. 1 vídeo (3 mim). Publicado pelo canal *André Rieu*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=LHOoJH7W2Lc&list=RDLHOoJH7W2Lc&start_radio=1. Acesso em: 25 out. 2025.

ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É Realizações, 2015.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé. Rio* Grande do Sul: Editora Sinodal, 1985.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 1999.

TILLICH, Paul. *Amor, poder e justiça*: análises ontológicas e aplicações éticas. São Paulo: Editora Novo Século, 2004.

TILLICH, Paul. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VERDI, Guiseppe. *La forza del destino*. São Paulo: Editora Ricordi, 1862.

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

Teologia em versos: a música secular como novo *locus theologicus*

Theology in verses: secular music as a new *locus theologicus*

Felipe Mateus Botura[1]

Resumo: Intitulada "Teologia em Versos: a música secular como novo *locus theologicus*", esta pesquisa busca demonstrar como a música secular pode constituir-se como um legítimo *locus theologicus*, isto é, como lugar de renovação e diálogo da teologia com o mundo contemporâneo. Elege-se o método da teopoética, que permite compreender a música como expressão artística capaz de traduzir a experiência que o ser humano faz com o sagrado em uma linguagem simbólico-poética, visto que tal experiência escapa às faculdades da linguagem conceitual. Isso porque a música canta sobre o homem, sua vida, suas buscas e anseios e, nisso, sua relação com o sagrado, mediando essa relação entre Deus e homem. Compreende-se, assim, o homem como ponto de encontro deste diálogo interdisciplinar. Realiza-se uma revisão bibliográfica a partir de autores como Manzatto, Cappelli e Calvani, que permitem concluir que a música secular, enquanto expressão do Espírito na história, apresenta-se como *locus theologicus* que possibilita à teologia resgatar a linguagem simbólico-poética própria do período patrístico e estabelecer um diálogo concreto com a cultura contemporânea.
Palavras-chave: Música; *Locus theologicus*; Teopoética; Homem; Diálogo.

Abstract: Entitled "Theology in Verses: secular music as a new *locus theologicus*", this research seeks to demonstrate how secular music can constitute itself as a legitimate *locus theologicus*, that is, as a place of renewal and dialogue between theology and the contemporary world. The method of theopoetics is adopted, allowing music to be understood as an artistic expression capable of translating the human experience of the sacred into a symbolic-poetic language, given that such experience escapes the capacities of conceptual language. This is because music sings of the human being, his life, his searches and longings and, in doing so, of his relationship with the sacred, mediating the relationship between God and humanity. The human being is thus understood as the meeting point of this interdisciplinary dialogue. A bibliographic review is conducted drawing on authors such as Manzatto, Cappelli and Calvani, leading to the conclusion that secular music, as an expression of the Spirit in history, presents itself as a *locus theologicus* that enables theology to reclaim the symbolic-poetic language proper to the patristic period and to establish a concrete dialogue with contemporary culture.
Keywords: Music; *Locus theologicus*; Theopoetics; Man; Dialogue.

[1] Bacharel em Filosofia pelo Claretiano Centro Universitário (2021) com interesse na antropologia filosófica de Blaise Pascal e a questão da grandeza e miséria humana. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2025) com interesse em antropologia teológica mística inaciana e a teopoética como método de diálogo e reflexão teológica-moderna. Este artigo é parte integrante da pesquisa desenvolvida para a obtenção do grau de Bacharel em Teologia. Por isso, agradeço a Profa. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani pela sua contribuição na elaboração do projeto de pesquisa e na estruturação inicial da proposta de trabalho e ao Prof. Dr. Alexandre Boratti Favretto que assumiu a orientação. Email para contato: felipemateusbotura@gmail.com

Introdução

Esta pesquisa intitulada "Teologia em Versos: a música secular como novo *locus theologicus*" inspirada nos pensamentos do Papa Francisco em sua "Carta sobre o papel da literatura na educação" (PLE), tem como objetivo demonstrar a possibilidade de diálogo entre teologia e música, inclusive com a música secular. Este diálogo interdisciplinar é possível por meio da teopoética, quando se considera música, literatura etc. como expressões artísticas que transcendem a limitação da linguagem convencional, ao passo que resgata, desde meados de 1970, a imaginação no exercício de produção teológica, dando vida a um novo modo de se fazer teologia (Cappelli, 2020, p. 90-103).

A pergunta que atravessa este artigo é: pode a música, ainda que secular e não confessional, ser reconhecida como um *locus theologicus*, isto é, um lugar onde a teologia acontece e se renova? O que levará à compreensão – a partir de uma chave antropológica – de que é possível porque ela canta a experiência humana em sua inteireza: o amor, o sofrimento, a busca de sentido, a indignação diante da injustiça. E ao falar do homem e de suas experiências, de suas buscas, ela fala, ainda que indiretamente, de sua relação com o Transcendente. Falar do homem é falar de Deus ou ao menos de sua relação com ele. E nisso, tem-se uma rica oportunidade de diálogo e evangelização no mundo de hoje.

Isto permite a teologia dar passos concretos no diálogo com o mundo moderno por meio de uma linguagem simbólico-poética – característica do período patrístico – que se perdeu ao longo do tempo (De Mori, 2012, p. 130-132). Libertando a teologia de um cárcere de conceitos abstratos e fechados – a que ela foi submetida com o decorrer dos séculos – que pouco dizem da realidade (Lima; Manzatto, 2014, p. 252-254) e muito menos da inefabilidade da experiência religiosa, devido à limitação da própria linguagem humana (Cappelli, 2020, p. 90-103). Tal dinâmica atende ainda a proposta do Concílio Vaticano II de retorno às fontes, visto que resgata algo próprio do período patrístico.

Vale ressaltar, conforme Manzatto (2015, p. 29), que o diálogo e a leitura teológica não se dão com todas as canções, o que não significa estabelecer uma hierarquização arbitrária das expressões musicais segundo preferências subjetivas. O critério de discernimento situa-se antes na capacidade da música de expressar experiências humanas significativas e de traduzir simbolicamente uma visão de mundo compartilhada. São, portanto, "certas canções" que por sua densidade antropológica e por

sua permanência na memória coletiva, contribuíram para moldar a sensibilidade cultural de um povo e permanecem capazes de suscitar reflexão.

Tal compreensão encontra respaldo também em Papa Bento XVI (2017, p. 14), afirma que a beleza da música não está em ser sacra ou profana, mas na sua relação com o Belo, ao apontar para ele e cantá-lo. Isto porque, no horizonte teológico cristão, o Belo não é entendido apenas como categoria estética subjetiva ou culturalmente condicionada, mas como participação da beleza divina. Isso não significa negar a diversidade e beleza da experiência estética, mas reconhecer que diferentes manifestações artísticas expressam de modo distinto, questões como o sofrimento, amor e à abertura ao transcendente. É nesse horizonte que algumas obras se mostram particularmente fecundas para a reflexão teológica

Por essa razão, o interesse teológico não recai sobre canções escolhidas por critérios moralistas ou por seu êxito comercial, mas sobre aquelas que revelam algo da condição humana em sua profundidade: o amor, a dor, a esperança, a busca de sentido, o desejo de transcendência. Ou seja, que expressem os anseios e as buscas do homem pelo transcendente, mostrando rastros do sagrado que servem como sinal para que o homem o encontre, só que de um modo não confessional (Calvani, 1998, p. 1). Logo, o homem é o ponto de encontro e diálogo entre essas duas dimensões.

Por isso, a reflexão teológica volta-se para aquelas canções que, ao expressarem de modo singular os dramas, esperanças e buscas da existência humana e, conforme Manzatto (2016, p. 10) “a compreensão do que significa ser humano no mundo” de uma forma tal que interpela a teologia. Neste sentido, a música não aparece aqui como mero instrumento do discurso teológico, mas como interlocutora privilegiada, cuja linguagem simbólica e poética oferece uma perspectiva própria sobre o humano e, consequentemente, sobre sua abertura ao Mistério, favorecendo o diálogo entre ambas as dimensões do saber.

Trata-se, pois, de reconhecer os diversos campos do saber e as expressões culturais, como espaços legítimos de manifestação do divino, visto que o Espírito as permeia e fecunda (Boff, 1976, p. 09-10). Afinal, conforme Tillich (2009, p. 88-89) a própria linguagem religiosa utiliza-se de recursos comuns da literatura, e muda conforme a necessidade de expressão. Por isso, é uma linguagem poética e santa, para os que a recebem como expressão da verdade eterna. Logo, o diálogo não só é possível como

muito válido para os dias de hoje em que a Igreja precisa atualizar a sua mensagem de anúncio do Cristo ao mundo moderno.

1. A importância da arte na vida do homem

O Papa Francisco em documento recente, "Sobre o papel da literatura na educação" (PLE, n.2), afirmou que a literatura não só é um instrumento de grande valia contra o tédio e a solidão, como também um lugar de repouso, um oásis, onde o homem pode então recuperar as forças para seguir em frente quando nem mesmo a oração consegue fazê-lo. Logo, a literatura enquanto expressão artística e num sentido maior, a própria arte, constitui-se como lugar de resistência e de suporte da realidade, onde o homem pode criar um mundo novo, visto que a dimensão artística é um campo aberto de possibilidades de expressão, criação, comunicação e por fim, de transcendência.

Esta discussão sobre o papel da arte na educação já era feita, a seu tempo, por Platão. Este, em sua obra A República (Platão, 2000, p. 64-66), argumenta que há duas dimensões a se considerar, o corpo e a alma. Quanto ao corpo, este deveria pautar-se pela ginástica, quanto a alma, esta deveria ser educada pela música e literatura. Diante disso, surge então a necessidade de estar atento à educação – música – que se oferece às crianças. Estas, por pedagogia, aprendem através de fábulas, que são histórias que contêm algumas verdades, mas não o são no todo. Por isso, deve-se estar atento a que fábulas – músicas – se oferecem para as crianças, pois elas irão assimilar as verdades e valores contidas nelas.

Francisco recorda (PLE, n.20) que a literatura abre a pessoa à voz do outro que o interpela e que fechar-se à escuta dessa voz denota surdez espiritual e queda no isolamento de si. De tal modo o coração fica endurecido e insensível ante a realidade do outro. Diante disso, a arte surge como um importante exercício de desenvolvimento da docilidade do espírito, principalmente para os candidatos ao presbiterato, visto que: "[...] todo o sacerdote é chamado a ser poeta, pois deve captar as proto-palavras, os desejos mais íntimos do ser humano, e os transubstanciar na Palavra de Deus que deve ser dada como palavra poética que funda o ser [...]." (Cappelli; Villas Boas, 2023, p. 101).

É preciso que o homem desenvolva o espírito de finura (Pascal, 1999, p. 29-40), que é a capacidade de se abrir ao transcendente que se comunica ao seu coração, o que o permitirá perceber que: "O Essencial é invisível aos olhos" (Saint-Exupéry, 2017, p. 74). Com isso, segundo Cappelli e Villas Boas (2023, p. 100), o homem adquire um conhecimento mais profundo da existência ao reconhecer as marcas dessa presença que

o interpela. Mas ele só conseguirá perceber à medida que aprende a fazer o silencioso exercício de contemplação, coisa que a arte proporciona. Visto ser necessário parar e silenciar-se diante da obra – realidade – que se apresenta e deixar que ela fale.

A arte permite que o homem expresse através das suas mais diversas formas – literatura, música, pintura, escultura – aquilo que passa no mais íntimo de si, isto é, no seu coração. Dentre essas expressões a música, segundo Tomás (2002, p. 16), é considerada a mais bela das artes, por preservar e descrever os sentimentos humanos dum modo único e poético, permitindo assim, perceber os movimentos de sua alma. Segundo Cappelli e Villas Boas (2023, p. 98), os poemas ainda que não sejam propriamente religiosos possuem temas, crenças e práticas que tocam a esfera religiosa e o mesmo se dá com a música. Isto porque trabalha-se com algo em comum, o humano, com todos os seus dramas, anseios e desejos.

A arte possibilita um caminho de autoconhecimento, por trazer para fora aquilo que Inácio de Loyola (2000, n.313-336) denomina de movimentações interiores do espírito, isto é, todas as suas tristezas e angústias, alegrias e motivações, desejos e vontades. Em seus exercícios espirituais, Inácio de Loyola fala da importância de trazer tais movimentações à luz da consciência para orientá-las para Deus (n. 1). Sendo a arte também um exercício espiritual, segundo Tolentino Mendonça (2020, p. 33), ela apresenta-se como uma importante via ordenadora dos afetos humanos, afinal: “Já se percebeu que a música faz livre o espírito? que dá asas ao pensamento? que alguém se torna mais filósofo, quanto mais se torna músico?” (Nietzsche, 2016, p. 12).

Há que se ter em mente segundo Tomás (2002, p. 11-12), que a música enquanto expressão artística brota de uma subjetividade, assim como é expressão da harmonia e da ordem que permeia o cosmos. Toda música traz, pois, uma harmonia, uma ordem sequenciada de notas, letras e ritmos. Tanto o é que determinadas músicas são capazes de acalmar e até mesmo induzir ao sono. Por isso, a música enquanto expressão artística é um exercício espiritual, pois é capaz de fazer com que o espírito alcance uma harmonia ou, como diria Inácio de Loyola (2000, n. 01), a ordenação dos afetos e é justamente essa ordenação que possibilita ao homem um retorno a Deus, logo, a música é uma via de reencontro do sagrado.

Nisto compreende-se a importância da arte – musical – à medida que se reconhece que ela dá: “[...] expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à

experiência das suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; [...].” (GS, n. 62). Ou seja, a arte também auxilia no processo de autoconhecimento, pois para colocar para fora aquilo que se passa no interior é preciso de alguma forma nomear, escrever, descrever, ritmar, dar forma. Ainda que tais expressões pareçam ser uma total confusão presente numa tela, por exemplo, trata-se justamente da confusão que se passa dentro, da confusão onde aquela pessoa teve um encontro consigo mesmo, naquele momento.

Logo, não é possível conforme Francisco: “[...] falar ao coração dos homens se ignorarmos, relegarmos ou não valorizarmos essas palavras com que quiseram manifestar e, por que não, revelar o drama do seu viver e sentir [...].” (PLE, n.9). É, pois, preciso considerar cada palavra, gesto, imagem e som, pois se trata da mais pura comunicação de um eu para um outro eu. Em suma, de um movimento de saída e encontro proporcionado pela arte. E como bem recorda Manzatto (2015, p. 34), o homem é um ser histórico e justamente por isso inserido no tempo, logo, ele irá se valer de uma forma própria de se comunicar conforme a época e a cultura, dentre outros fatores externos que possam influenciar.

Há que ter em mente que a arte – música – é fruto da experiência do Espírito (Boff, 1976, p. 232), por isso que ela não pode ser tida apenas como hobby, um mero passatempo que não proporciona nenhum conhecimento. Não obstante, há que ressaltar que tanto na religião como na arte – musical – há a presença de um *a priori* místico (Calvani, 1998, p. 09-12), um mistério pronto para ser contemplado e experienciado. Até porque, conforme o Papa Francisco (PLE, n.12-13), o Espírito se manifesta onde e como quer na diversidade que compreende a realidade humana, incluso a arte, que é um caminho valioso de acesso ao íntimo do homem, cabendo a teologia retomá-lo e mostrar como Cristo o ilumina.

Gesché (2003, p. 71-83) recorda que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus e por isso, não só lhe foi dado o dom da liberdade, mas também o de ser co-criador. O descanso de Deus no sétimo dia é um convite pois, para que o homem continue a ação divina. Mais que dar nome às criaturas (Gn 2,19-20), trata-se de assumir a responsabilidade por elas. E assim, conduzir a criação para o seu fim – Deus – à medida que vai dando a obra criada, a acústica e os acordes necessários, para a sua realização.

Assim, impulsionado pelo Espírito que lhe suscita a criatividade, o homem por meio da arte consegue criar coisas novas, dar vida a músicas, histórias, imagens.

Portanto, é preciso perceber segundo Cappelli e Villas Boas (2023, p. 97), que a dimensão artística e religiosa converge uma para outra. O que os leva a afirmarem que o exercício artístico, à medida que engloba uma tradição espiritual, torna-se um exercício espiritual. E este é o valor e a importância da arte, pois por meio dela o homem consegue transcender tudo o que o oprime, assim como seus próprios limites. Contudo, deve-se ter em mente que cada dimensão – a religiosa e a artística – possui modos próprios de agir e proporcionar o elevar-se do espírito (Tolentino Mendonça, 2020, p. 33). A questão é que elas se relacionam diretamente por tratarem de um ponto em comum, o homem.

2. O homem como ponto de encontro entre a teologia e a música

De início, destaca-se que o campo da arte é vasto e compreende várias expressões como a literatura, escultura, pintura, música, teatro e que: "Enquanto campo de pesquisa o diálogo entre Teologia e Literatura já havia despertado o interesse da comunidade europeia, quando em 1976, a Revista *Concilium*, de grande prestígio internacional no imediato pós-concílio, propõe um número sobre a temática [...]." (Villas Boas, 2020, p. 26). Posteriormente, surge a figura de Antonio Manzatto que: "[...] publica em 1994 sua leitura teológica da literatura, trabalho que desenvolve entre 1988 e 1993 [...]." (Villas Boas, 2020, p. 26). Sendo o pioneiro numa área inexplorada pela academia brasileira.

O homem é um ser histórico e segundo Manzatto (2016, p. 08), Deus entra na história para se revelar e a própria revelação chega por meio de narrativas históricas. Isso permite contemplar a possibilidade de diálogo entre a teologia e música, enquanto expressão artística, pois a arte nada mais faz que falar do humano, contar sua história; permite conhecê-lo e assim, afirmá-lo. Por isso, a teologia se interessa e se põe em diálogo com a arte, já que: "O interesse de uma e de outra, [...] é o conhecimento, a afirmação e a compreensão do que significa ser humano no mundo. Cada uma, com o que lhe é característico, contribui para isso em diálogo com a outra e com os outros campos de conhecimento." (Manzatto, 2016, p. 10).

É preciso ter em mente, conforme Manzatto (2016, p. 10), que o ponto de encontro e diálogo entre teologia e música é o ser humano, pois ambas nada mais fazem

que contar a sua história. Por isso, segundo Manzatto (2015, p.25-26), deve-se analisar a música enquanto palavra, texto e poesia. Aqui, entram em cena os instrumentais de análise da literatura como possibilitadores do diálogo pois segundo Jossua e Metz (2016, p. 5), eles contribuem com um novo rigor ou ainda, com uma nova forma de compreender o ser humano e consequentemente, qual imagem ele tem de Deus e como se relaciona com Ele. Em suma, o diálogo sempre se dá a partir do humano e da sua história.

A música não é um texto qualquer segundo Manzatto (2015, p. 24-26), mas uma história cantada, de forma poética e aqui, a melodia torna-se algo muito específico, pois ela tem que casar perfeitamente com a letra, a fim de passar a mensagem de forma fidedigna. E ainda que não seja intenção do artista tocar no tema do sagrado, ao tratar de temas como a vivência do amor, o bem, o belo, sofrimento, a busca de sentido da vida, ele acaba por tocar na esfera religiosa. Por isso que determinadas músicas, apesar de seculares, tocam tão profundamente, pois tratam da dramaticidade da vida humana. Assim, a música vai então contando e cantando a busca do homem por algo maior, a história de sua relação com o transcendente.

Não obstante, segundo Manzatto (2012, p. 78), fazer teologia por meio da arte - música – não afasta, mas aproxima ainda mais o teólogo da realidade do povo, apresentando por meio da poética, a realidade nua e crua dos mais fragilizados da sociedade. Trata-se de uma abordagem mais afetiva e existencial, que toca a carne sofredora do povo, mostra não só seus sofrimentos, mas também seus sentimentos, sem deixar de ser ciência e conhecimento. Ou seja, é um modo de percorrer a via indutiva que possibilita fazer uma crítica a partir de dentro, já que a teologia é ato segundo. Logo, a teologia a partir da música pode conduzir o homem a um movimento natural de libertação.

Para Villas Boas (2020, p. 39), a teologia é reflexão da Palavra e de quem a escuta, logo também é discurso sobre o homem. A contribuição da literatura – arte – encontra-se na capacidade de tocar a realidade humana, através do simbólico possibilitando expressar, não pela linguagem convencional – palavras – aquilo que é paradoxal e inefável. Ela capta a realidade externa e interna do homem e apresenta-a sem interpretar. Logo, a experiência do sagrado é, antes de tudo, uma experiência humana (Ales Bello, 2014, p. 25). Uma experiência originária e fundante, pois ainda que mude o símbolo ou o nome da divindade, a estrutura da experiência não, pois quem experimenta e interpreta, é o homem (Maçaneiro, 2011, p. 09).

Hoje, essa experiência do sagrado encontra-se comprometida, pois segundo o Papa Francisco, em sua Carta Encíclica *Dilexit Nos* Sobre o amor humano e divino do Coração de Jesus (DN, n. 8-11), devido à correria frenética e à necessidade de consumir imposta pelo atual modelo de sociedade, o homem se distanciou de seu coração que é o lugar onde ele realiza a síntese de si. Por isso, cada vez mais o homem torna-se desconhecido para si. Focado no exterior e na busca de satisfações superficiais, deixou de questionar-se quem é, como também o que busca e para onde caminha. Disso resulta o convite do Papa para que o homem retorne ao seu centro, isto é, ao seu coração.

A arte é um instrumental de grande valia pois, segundo Villas Boas (2020, p. 38), enquanto método indutivo, ela permite adentrar a condição humana, assim como leva o homem a questionar tudo o que o cerca. Trata-se segundo Francisco (ATP, n. 8) de desenvolver uma reflexão que parta justamente do contexto e das circunstâncias em que as pessoas se encontram de modo que, a teologia não se detenha apenas na interpretação, mas deixe-se também interpelar pela realidade. Desse modo, torna-se possível lançar um olhar mais atento ao saber do senso comum, pois como um lugar teológico, ele é repleto de imagens diversas e antagônicas de Deus, que em muito diferem do Deus cristão.

Diante disso, a teologia cristã deveria deter-se e dedicar especial atenção a fim de demonstrar que o Deus de Jesus Cristo, aquele que se revela no e a partir do humano (Kasper, 2013, p. 04-06) é amor e misericórdia. Logo, este é o caminho que o homem deve fazer no exercício de produção teológica, deve-se partir do humano, da realidade dada, para ascender ao teológico, ao conceito (Manzatto, 1997, p. 07-15). Visto que, se Jesus é: "[...] revelador de Deus e do homem. E se a teologia fala de Deus, ela fala aos homens, e fala sobre um Deus que se fez homem e que ama os homens. Ela está a serviço do humano" (Manzatto, 1994, p. 40-41). Ou seja, só se faz teologia a partir do humano.

Por isso deve-se perguntar qual a compreensão de ser humano que uma obra artística – música – traz, pois, esta compreensão levará posteriormente a uma imagem de Deus e disso, surgirá uma reflexão teológica (Manzatto, 2016, p. 11). O que leva Pascal (1999, p. 48) a afirmar que o conhecimento de uma coisa se relaciona com o de outra necessariamente. Daí que, segundo Manzatto (2016, p. 11), se a música enquanto expressão artística, apresenta-se como um discurso e meio de revelação do humano que é justamente de onde a teologia deve começar sua reflexão, fica posto mais uma vez que o ponto de encontro e diálogo entre teologia e música é o homem.

Logo, a teologia também tem um discurso antropológico a oferecer (Manzatto, 2016, p. 13). Contudo, para entender o homem é preciso entender as coisas com as quais ele se relaciona (Pascal, 1999, p. 48), e, neste caso, com os instrumentais que ele utiliza para se expressar e fazer uma experiência de transcendência. Este diálogo não só surge como uma feliz possibilidade para encontrar respostas atuais para os dilemas humanos, como também atende ao desejo expresso pelo Papa Francisco na Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium* (n. 4) quanto à interdisciplinaridade, enquanto união de forças e saberes de várias ordens em busca de uma verdade mais completa e concisa.

A arte musical é um meio de o homem perceber, experimentar e expressar esse mistério que está para além e foge à compreensão, isto porque ela trabalha com uma linguagem simbólica. Assim como ela pode ser um meio de o sagrado revelar-se, permanecendo mistério (Villas Boas; Manzatto, 2016, p. 07). Neste horizonte, Andriola De Aquino e Barbosa (2025, p. 13-14), recordam que a linguagem simbólica da arte possibilita a criação de um espaço privilegiado, onde a experiência humana pode ser sentida, comunicada e interpretada de um novo modo, sobretudo, em sua relação com o sagrado, possibilitando, consequentemente novas leituras do sagrado a partir da cultura.

Isto porque, conforme Huff Junior (2024, p. 60), há uma distância entre a experiência vivida e sua expressão verbal, o que permite concluir que a música pode surgir como lugar de experiência estético-religiosa marcada pela imaginação, pela sensibilidade e pela abertura ao mistério, mesmo fora dos espaços institucionais da religião. Tanto que há inúmeras obras de arte que por mais que o tempo passe, sua interpretação nunca se esgota, apresentando-se sempre atual. Isso espelha o fato de que Deus sempre tem algo a mais a falar ao ser humano, se não o faz é em respeito à sua capacidade limitada de compreensão o que o leva a mostrar-se – falar – pouco a pouco (Queiruga, 2010, p. 17-19).

Portanto, a arte não deve modificar seu modo de ser e falar, pelo contrário, ela deve manter-se fiel ao seu modo de ser para que possa contribuir ricamente com a reflexão teológica. Visto que sua capacidade de adentrar o íntimo da realidade humana é inegável, tanto que quando se quer fazer homenagens, mesmo dentro das comunidades religiosas, recorre-se a poemas, músicas. Justamente porque ela tem a capacidade de falar diretamente ao coração das pessoas, capacidade esta que é de grande valia para a teologia,

sobretudo, no hoje da história. De tal modo, ela não só permite um conhecimento sobre o ser humano, mas também possibilita a afirmação dele (Manzatto, 2016, p. 10-11).

É preciso ater-se com atenção à letra das canções para detectar o que há ali de religioso apesar de seu caráter secular (Teixeira, 2018, p. 55). A música canta os anseios e angústias do homem, principalmente dos mais pobres, e tais preocupações também são da Igreja, pois ela reconhece o valor e a profundidade das experiências humanas (GS, n. 1). Afinal, pessoas simples, sobretudo, as mais idosas, guardam a feliz memória de canções que as acompanharam durante a vida e tudo isso ecoa no coração da Igreja. Vale recordar que o sagrado está para além dos limites jurídico-institucionais e por isso ele pode manifestar-se e atingir inúmeras pessoas, inclusive pela música secular.

3. A música como lugar de exercício do pensamento teológico

A arte é uma dimensão complexa e plural, pois possui diversas expressões e se comunica com uma linguagem própria, permitindo que cada homem encontre seu caminho e faça uma experiência de transcendência única e individual, conforme Francisco (PLE, n.7). A partir deste ponto, o trabalho irá se deter na música, o que permitirá avançar a reflexão teológica para novos horizontes, possibilitando um olhar mais alargado sobre o humano (Manzatto, 2015, p. 25), pois a música é o retrato cantado da existência humana, de modo que ela traz à luz da consciência aquilo que se experimenta na dura realidade da vida: “Pai, afasta de mim esse cálice, [...] De vinho tinto de sangue.” (Buarque; Gil, 1978, 0:22-0:39)[2].

Conforme Silva e Geisel (2020 p. 485-486) este verso apresenta uma imagem poética do sofrimento humano ao retomar a oração de Jesus no Getsêmani (Mc 14,36), reconfigurando um símbolo bíblico de sofrimento, para expressar a experiência histórica da violência. E, ainda que não se trate de uma composição confessional, a música permite uma leitura teológica do sofrimento injusto como lugar não só de denúncia, mas de solidariedade, aproximando a dor do povo a teologia da cruz. Trata-se segundo Calvani (1998, p. 15) “de uma experiência de tipo místico, de uma mística secularizada que não trabalha rigorosamente com vocabulário ou harmonias procedentes diretamente dos meios eclesiásticos, mas que nem por isso deixa de ser menos intensa”.

[2] O verso apresentado constitui o refrão da obra e o tempo indicado, a primeira vez em que ele aparece.

Não significa que se deva analisar qualquer canção, rendendo-se aos interesses comerciais de músicas das paradas de sucesso, mas de analisar aquelas que são significativas e que por moldarem a alma do povo, são lembradas (Manzatto, 2015, p. 29). Essas músicas manifestam a alegria da convivência fraterna independente de seu teor ser religioso ou não (Manzatto, 2022a, p. 38). Elas possuem uma linguagem de relevância para a teologia, pois permitem constatar na concretude da vida, a experiência de Deus, daí que uma espiritualidade autêntica não separa corpo e alma, fé e cultura, mas reconhece no humano o lugar da ação do Espírito (Tolentino Mendonça, 2016, p. 11).

A seleção de músicas não deve ceder a interesses que levam a usar das canções para dizer algo que se crê de modo diferente (Manzatto, 2015, p. 29). Deve-se respeitar essa expressão artística pois, mesmo as composições seculares falam do Sagrado, visto que os compositores revelam suas interpretações da relação do homem com Deus, ainda que de modo não confessional (Souza Mendonça, 2010, p. 3). A própria cultura popular brasileira foi moldada pela música, desde modinhas e sambas até o advento da música religiosa, sobretudo as de confissão católica (Manzatto, 2022b, p. 323), o que desvela a forte presença do catolicismo no processo de desenvolvimento da cultura nacional.

Para Manzatto (2022a, p. 38), a música não é apenas entretenimento, ela possui uma capacidade de ensinar, inclusive sobre a fé, de modo que forma consciências: “Assim, elas não apenas revelam o que já existe e apresentam o jeito de ser [...], mas também propõem modos de ser [...]. [...] formam a cultura e são formadas por ela, cantam o que somos e nos tornamos àquilo que com elas cantamos” (Manzatto, 2022b, p. 325). As músicas ainda que seculares, revelam uma experiência de amor e fé, revelam a imagem de Deus que cada pessoa tem, por isso a qualidade da música não se mede apenas pela técnica, mas pela capacidade de provocar essa experiência (Bento XVI, 2017, p. 12).

Isso implica no âmbito eclesiológico, pois o tipo de música utilizado nas celebrações não apenas expressa um modo de ser, mas molda a identidade da comunidade de fé (Manzatto, 2022b, p. 325). A música, portanto, não só forma a consciência das pessoas, mas a dimensão devocional, tanto que se percebe pelas músicas atuais que há uma espiritualidade predominantemente intimista e individualista centrada na relação eu e Deus. Assim surgem músicas como: “[...] “Noites traiçoeiras” de Carlos Papae, ou “Ninguém te ama como eu”, do costa-riquenho Martin Valverde, versão de Nelson Correa e Jorge Guedes.” (Manzatto, 2022b, p. 342), dentre outras que se popularizam.

Hoje há uma forte valorização do sentimentalismo, de modo que a celebração, por meio da música, traz uma obrigação de ter que causar desde um arrepio a um calor. Tolentino Mendonça (2016, p. 11-25) critica essa espiritualidade que se refugia na intimidade subjetiva, distanciando-se do corpo, da história e do mundo, pois o verdadeiro encontro com Deus acontece no concreto da vida. Por isso Manzatto (2022b, p. 342) pontua a importância de resgatar músicas que recordam a identidade Povo de Deus, com temas de compromisso social-ético-religioso. Sobretudo em tempos em que a democracia e o magistério de Francisco são questionados por modelos que impõe ao invés de propor.

Vale ressaltar segundo Calvani (1998, p. 09-10) que durante muito tempo a teologia privilegiou o diálogo com a filosofia, sociologia, política e economia ignorando a dimensão artística por enxergá-la apenas como hobby. Contudo, se a teologia é ato segundo porque nasce das experiências vividas pelo povo, e a música, por sua vez, é a história cantada dessas experiências, ambas partem do mesmo lugar: o humano. O que permite afirmar a música como lugar do exercício teológico, visto que ela conta a história do homem que se abre e faz experiência do Mistério (Silva, 2015, p. 5-7) dando um campo aberto para explorar.

Santo Agostinho (2018, p. 196-197) afirma que a música não é uma expressão artística dentre outras, mas caminho para a compreensão do Sagrado, pois para ele, a ordem, o ritmo e a harmonia presente em uma música refletem a ordem e a beleza do Criador. Logo, mais que entretenimento, ela faz com que o homem passe do sensível para o inteligível e com isso, para Deus. Trata-se, portanto, de um caminho de ascese espiritual, de modo que o homem alcança a ordenação dos afetos, contempla a beleza de seu Criador, chegando a uma íntima e profunda união com ele. Por isso ela se constitui como um lugar ou modo de fazer teologia, justamente por provocar esse movimento para Deus.

É por isso que o Papa Francisco (PLE, n. 5-7) pede não só a superação dessa visão deturpada e reducionista sobre a arte – literatura – como estimula que tal dimensão seja um pilar vivo na formação dos futuros presbíteros da Igreja. Afirma ainda que, por meio da literatura, torna-se possível encontrar não só seu próprio caminho, como também dar nome àquilo que lhe falta, pela identificação com as histórias e personagens. Visto que, mais do que ler, ouvir, admirar, sentir, trata-se de adentrar naquela realidade e por meio dela, fazer uma experiência de transcendência. Em suma, o contato com as diversas experiências artísticas permite aprofundar a revelação em sua dimensão polifônica.

Logo, a música constitui-se como um novo modo de se fazer teologia. Villas Boas (2020, p. 26) recorda que já na década de 90 falava-se de uma virada linguística, de modo que, segundo De Mori (2012, p. 230), a linguagem do discurso religioso passou a assumir tons poéticos. Diante disso, conforme Lima e Manzatto (2014, p. 254), a teologia pode então dar passos e estabelecer um verdadeiro diálogo com o mundo moderno recuperando a linguagem simbólica do período patrístico, fugindo do cárcere de conceitos abstratos que pouco dizem da vida concreta e do sentido da vida. Com o resgate do simbólico e do imaginário há então um retorno, um reinteresse pelo sagrado.

Conforme Gesché (2005, p. 140-152), para comunicar a fé, as narrativas míticas da tradição judaica e o Antigo Testamento, recorriam ao imaginário como base de sustentação. Logo, o discurso da fé é sustentado por um universo de representações – símbolos – que transmitem sua mensagem de forma eficaz. Com isso há um risco de romper com o real e cair num mundo esquizofrênico e patológico, mas quando utilizada de modo positivo, a imaginação manifesta e dá vida aos mitos familiares, aos sonhos que não afastam, mas inserem de forma ainda mais viva o homem na realidade, pois o leva a construi-la. Trata-se, portanto, de um retorno às origens do discurso religioso.

Trata-se da saída de uma teologia enrijecida para a originalidade do discurso teológico presente na Escritura, visto que ela possui uma linguagem mais solta, permeada por símbolos e metáforas (Lima; Manzatto, 2014, p. 254). Isto porque: “A ficção ensina-nos, enormemente, sobre o ser humano, e às vezes bem mais e bem melhor do que a antropologia racional” (Gesché, 2005, p. 149). Desse modo, torna-se possível não só conhecer o homem, como também fazer uma nova antropologia (Lima; Manzatto, 2014, p. 255), e assim entender como ele se relaciona com o sagrado. Logo, trata-se de um campo que a teologia pode explorar devido o universo de possibilidades presentes.

Visto que: “Em primeiro lugar a fé interage com a capacidade humana de Imaginação [...].” (Haight, 2004, p. 44) justamente pelo fato de que a experiência religiosa: “[...] em face de um transcendente que “transcende” os conceitos, só se expressa por linguagem simbólica, analógica, literária, marcada de um imaginário criativo, pulsante de vida e sentido de vida!” (Lima; Manzatto, 2014, p. 259). A fé não é uma ilusão, mas confiança à promessa feita por Deus – de uma terra – que traz uma firme esperança ante os sofrimentos e injustiças da vida presente (Lima; Manzatto, 2014, p. 259). Por isso é possível e louvável, que a teologia trilhe por esses caminhos.

4. A experiência religiosa a partir da música secular

Mediante o caminho feito até aqui, foi possível compreender que música e teologia não só podem, como devem estabelecer um diálogo. O que possibilita não só uma compreensão mais profunda acerca do homem, como de sua relação com Deus e a imagem que este tem d'Ele. Não obstante, a música é também um meio de se fazer uma experiência de transcendência. E isto se dá porque: "A música é a língua materna de Deus. Foi isso que nem católicos nem protestantes entenderam. Que em África, os deuses dançam. E todos cometeram o mesmo erro. Proibiram os tambores. Na verdade, se não deixassem tocar [...] Faríamos do corpo um tambor [...]." (Bethânia, 2019, 2:43-3:11).

Segundo Manzatto (2020, p. 104-105), o Brasil destaca-se por meio de figuras como Chico Buarque, que possuem uma habilidade estimável de traduzir em palavras cantadas, a dramaticidade da experiência humana. Daí que, se na teologia a Palavra é central, também o é na arte, na medida em que se realiza o exercício artesanal de escolher a palavra certa que traduza aquilo que há no interior humano. Ou seja, tudo se dá em torno do Logos. Por ela, Deus educa e conduz o povo, encarna e habita o mundo, assim como o artista, que pela palavra educa e habita o pensamento das pessoas, coloca para fora o que sente e leva outros a fazerem uma experiência de transcendência.

Logo, pela palavra é possível encontrar o divino e fazer uma experiência com ele, independentemente de ela ser de cunho religioso ou não, pois a música canta os acontecimentos da vida e é na historicidade de cada um, que Deus se faz presente. Disso resulta a importância de tratar a palavra com dignidade no ato de compor, assim como de prestar atenção a que se ouve. Visto que não é: "[...] mera forma de dizer algo, como se fosse apenas um meio de comunicação entre dois seres, o emissor e o destinatário. Palavra é mais que comunicação, é até mais que arte, é forma de habitar o coração do pensamento, é ato humano de ser, mais do que de designar." (Manzatto, 2020, p. 113).

A arte é a expressão da vivência da espiritualidade para além da jurisdição de instituições eclesiásticas, possibilitando ao homem, conforme Cappelli e Villas Boas (2023, p. 99), dinamizar a vida, meditar e crescer em sabedoria. Ela é fruto da inspiração do Espírito que leva o homem a transcender os problemas e intempéries da vida, um instrumental de libertação. Seguindo Boff (1976, p. 121-122), a arte seria então, o lugar da manifestação da graça que penetra, preenche e plenifica o homem, conduzindo-o a um

caminho de libertação. Ela irrompe de tal forma em sua vida, pela espontaneidade e criatividade que ele não pode controlar, ela é mais forte, só lhe resta abrir-se a ela.

A arte é o lugar que melhor reflete a experiência da gratuidade da graça enquanto absoluta espontaneidade e capacidade criativa, onde por meio do pincel ou da escrita, cria-se um universo novo (Boff, 1976, p. 121-122). Neste momento de criação o artista sente-se tomado por uma força: "[...] A vida é amiga da arte [...]. Por isso uma força me leva a cantar. Por isso essa força estranha no ar. Por isso é que eu canto, não posso parar. Por isso essa voz tamanha." (Veloso, 1978, 1:12-1:56). Essa força, leva o artista até a exaustão e a sentir-se tomado: "[...] por algo que está acima, dentro, fora deles, empurrando-os a criar, sacudindo-os a extrojetar a experiência interior." (Boff, 1976, p. 121).

Calvani (1998, p. 187-188) interpreta "Força Estranha" a partir da categoria tillichiana de mistério, isto é, como presença que não se deixa esgotar e que proporciona a experiência contemplativa. Não obstante, o texto da canção permite concretizar o mistério na corporalidade vocal do eu lírico, pois ao afirmar "por isso essa voz tamanha" o eu lírico descreve um impulso interior, uma iniciativa que o precede e manifesta-se de modo sensível, concreto e audível. Nesse sentido, a voz já não aparece como simples instrumento do sujeito, ela se torna tanto sinal como canal da graça que o toma antes mesmo de sua plena autoconsciência e atinge inclusive o ouvinte. Deste modo, a canção desvela a dinâmica da graça, que atravessa o sujeito – em sua corporeidade – e se faz ouvir como resposta do humano a esse Mistério.

Dentro dessa experiência: "O poeta pode exclamar: a palavra me engole; o pintor: a forma e a cor se apoderaram de mim; o músico: a música, a suavidade me arrebataram." (Boff, 1976, p. 121). Ou seja, a experiência artística demanda tanto a inspiração dessa força que irrompe na vida do homem e o interpela, como o esforço e o trabalho humano de se pôr a serviço dela e de alguma forma, traduzi-la em uma linguagem acessível. Logo, a experiência da graça divina se dá na história, é ali que ela o interpela e o leva por meio da arte a fazer um caminho que é de inspiração, trabalho e ascese. Por isso a arte é tão rica e plural, porque é fruto da graça e essa se dá a todos (Boff, 1976, p. 121-122).

Por isso para Manzatto (2020, p. 119-120), ainda que as canções seculares não tragam temas religiosos, por causa da palavra ela se próxima de temas comuns à fé. Ou

seja, a música pode proporcionar uma experiência religiosa para além da fé confessional, já que o artista trabalha com aquilo que é central na teologia, o humano. Um exemplo simples está no ato de criar: pela Palavra Deus cria o mundo, assim como pela palavra o artista constrói um novo mundo e nisso, recorda-se a vocação do homem de ser senhor e guardião da criação (Gn 1,28-30), em suma, co-criador. Daí que a música secular não só propicia a reflexão teológica, mas apresenta a relação do homem com Deus.

Trata-se, segundo Calvani (1998, p. 47-49), de fazer uma teologia a partir da cultura à medida que se reconhece o conteúdo religioso presente nela. De encontrar na cultura o conteúdo substancial que dá sentido às coisas. E isso só é possível mediante o exercício de: "[...] penetrar nos subterrâneos espirituais da vida, de onde provêm a arte, a religião, a economia, a filosofia, e mostrar que toda cultura está prenhe de revelação, e que cabe ao teólogo da cultura fazer o parto, num exercício semelhante à maiêutica socrática." (Calvani, 1998, p. 49). Logo, o teólogo deve discernir quais elementos religiosos se fazem presentes na cultura e de que modo, para então dialogar com ela.

Não se trata, conforme Calvani (1998, p. 51) de julgar o valor estético e artístico das obras de arte, mas sua profundidade religiosa, sua capacidade de revelar e falar do sagrado para além da compreensão judaico-cristã. Quando se trata da música brasileira a MPB se destaca enquanto capacidade criativa de apresentar uma visão do mundo e da sociedade. E apesar do cantor Tiago Iorc definir-se como pertencente ao gênero Pop, segundo Calvani (1998, p. 13): "[...] a tendência é afirmar que MPB é toda música feita por e para brasileiros, independentemente de seu ritmo ou dos instrumentos utilizados em sua execução." Tanto que a tradução literal e superficial de música Pop seria música popular.

A escolha por Tiago Iorc deu-se por ser um cantor atual, que não se prende às exigências da mídia, mas permite-se parar suas atividades para repensar a vida e assim transmitir uma mensagem por meio da música. Além do fato de já ter sido indicado diversas vezes ao Grammy Latino, o que lhe resultou alguns prêmios: em 2017 ganhou o prêmio de melhor álbum Pop contemporâneo em língua portuguesa com "Troco Likes ao vivo: um filme de Tiago Iorc" e melhor canção em língua portuguesa com "Trevo (Tu)" em parceria com Ana Vitória; em 2019 de melhor canção nacional com "Desconstrução" e em 2023 com "Tudo O Que A Fé Pode Tocar" conforme consta no site oficial.

A música pode propiciar uma experiência religiosa estética secular, tanto que são diversos os relatos de pessoas: "que foram tocadas pela audição de alguma canção popular. [...] Trata-se, inegavelmente, de uma experiência de tipo místico, de uma mística secularizada que não trabalha rigorosamente com vocabulário ou harmonias procedentes diretamente dos meios eclesiásticos [...]." (Calvani, 1998, p. 15). Nesta vivência do sagrado, a fé anda de mãos dadas com a dúvida e a incerteza, ela se torna dinâmica e indagadora do sagrado: "Quando oiei a terra ardendo. Qual fogueira de São João. Eu preguntei a Deus do céu, uai. Por que tamanha judiação?" (Gonzaga; Teixeira, 1947, 0:27-0:43).

Nessa perspectiva, *Asa Branca* pode ser compreendida como expressão de uma religiosidade popular em que a dor histórica não se reduz a mero dado sociológico, mas se converte em linguagem de súplica e de resistência perante o Transcendente. Tal interpretação encontra respaldo no fato de que a música constitui um importante indicador das experiências do grupo social que a produz, expressando sua cultura, seus costumes e sua visão de mundo (Faria; Silva, 2020, p. 2). Aqui, a dúvida religiosa diante da dor recorda a tradição bíblica veterotestamentária, na qual a indagação dirigida a Deus assume a forma de oração, como ocorre nos Salmos de lamentação e no livro de Jó, onde o sofrimento injusto se converte em interpelação direta ao Criador (Sl 22,2; Jó 3,11).

A seca, assim, aparece como experiência-limite da capacidade humana de suportar a dor e o sofrimento, realidade profundamente presente na memória e na produção simbólica do homem do campo, uma vez que a musicalidade sertaneja tradicional tematiza frequentemente as secas intensas, bem como a fome, as doenças e a morte (Moteiro; Soares, 2022, p. 4-5). Desvelando a realidade nua e crua da contingência humana, a canção torna audível o sofrimento do povo. Desse modo, a música não apenas retrata uma situação de sofrimento, mas a transforma em linguagem simbólica de fé diante da dor e da tristeza, como forma de resistência e esperança, pois como observam Faria e Silva (2020, p. 5).

É preciso compreender segundo Calvani (1998, p. 55), que ainda que não haja intenção da expressão artística ser religiosa, ela a traz implicitamente visto ser obra, produto e manifestação do Espírito. O fato é que as manifestações artístico-culturais revelam inquietações relacionadas ao sentido da vida que possibilitam a reflexão teológica sem reduzir ou subordinar a arte a um discurso religioso-teológico. Trata-se de

reconhecer que a arte pode tornar visível aquelas preocupações últimas que, segundo a perspectiva tillichiana assumida por Calvani, constituem a dimensão religiosa da existência. Desse modo, a ação do Espírito não se prende à institucionalização da fé, cabendo ao teólogo o exercício de mergulhar na realidade cultural do povo, se quiser dialogar com este e dar respostas para o hoje.

Por fim, segundo Eliade (1992, p. 13-50), o sagrado se manifesta no profano por meio de elementos do cotidiano como árvores, pedras, músicas. Essa irrupção do sagrado no profano vivida pelo homem religioso, sacraliza aquela realidade, objeto, de modo que, toda vez que o homem se coloca diante dela, ele transcende. Assim, ele experimenta algo que está para além daquela realidade e do tempo, é transportado para uma experiência de outrora, mas que permanece atual: "Compositor de destinos. Tambor de todos os ritmos. [...]. Entro num acordo contigo. [...]. Por seres tão inventivo. E pareceres contínuo. [...]. És um dos deuses o mais lindo. Tempo, tempo, tempo [...]." (Veloso, 1979, 0:34-1:09).

Considerações finais

O percurso realizado ao longo deste trabalho permitiu demonstrar que a música secular, pode constituir-se como um *locus theologicus*. Para isto, buscou-se apresentar a sua dimensão antropológica e evidenciou-se que enquanto expressão artística, a música não é um mero passatempo, mas um exercício espiritual que educa a alma, ordena os afetos e abre o homem ao transcendente. O que permitiu afirmá-la como capaz de expressar aquilo que se passa no mais íntimo do coração humano, tornando-se assim um caminho privilegiado de autoconhecimento e de encontro com o sagrado. Daí que, ignorar esta dimensão resultaria no endurecimento do coração e no fechar-se à voz do outro.

Isto possibilitou identificar o homem como o ponto de encontro entre teologia e música, visto que ambas narram a história do ser humano, seus dramas, anseios e buscas. Ao cantar o amor, o sofrimento, a injustiça e a busca de sentido, a música toca inevitavelmente a esfera religiosa, pois falar do homem, como sugere a chave antropológica adotada neste trabalho, é de algum modo, falar de Deus. Se por um lado é teologia apresenta-se pois como ato segundo, pois por primeiro vem a experiência vivida, a música canta essa mesma história e traduz a inefabilidade da experiência religiosa em uma linguagem simbólico-poética.

Logo, torna-se consequente a afirmação da música, ainda que secular, como lugar de exercício do pensamento teológico, com a ressalva de que não se trata de qualquer música, mas daquelas que apresentam, conforme exposto por meio de autores como Calvani que segue a linha de Tillich e Manzatto. Estas canções mostram que na música secular também há uma preocupação com relação a questão da finitude e com sentido da vida, com uma carga simbólica tão rica que não só diáloga como permite a reflexão teológica dar saltos na compreensão do ser humano.

Isso não significa reduzir ou tornar uma dimensão submissa a outra, mas de enriquecimento mútuo de ambas para a produção de um novo saber. O fato é que, por muito tempo a teologia fechou-se num diálogo exclusivo com algumas áreas como a filosofia e a sociologia, o que impediu uma abertura maior ao diálogo interdisciplinar, mas com a virada linguística das últimas décadas, tornou-se possível a abertura e o retorno para uma linguagem – simbólico-poética – que recupera o espírito patrístico e liberta a teologia do cárcere de conceitos abstratos.

Não obstante, há o fato de que o Espírito não se prende às fronteiras institucionais da religião, mas age na história e na cultura em sua totalidade. A graça irrompe na criação – artística – com uma espontaneidade que o próprio artista não controla, disso se compreende a ansiosa necessidade de pôr para fora aquilo que se passa dentro de si. Trata-se de uma mística secular, que não utiliza vocabulário eclesiástico – e, às vezes, se quer uma palavra, apenas notas e melodias, por exemplo – mas que toca profundamente o coração humano e o conduz, ainda que indiretamente, ao encontro com o transcendente. A música secular, portanto, não se opõe ao sagrado: revela-o nas entrelinhas da vida.

Por outro lado, destacou-se que a música que se oferece ao povo, seja ela secular ou não, possui a capacidade de formar consciências, moldar identidades e propor modos de ser. Neste sentido, o predomínio de uma espiritualidade intimista e individualista nas músicas religiosas contemporâneas empobrece a fé e a isola da história. Disso resulta a importância de resgatar músicas que falem de um compromisso ético-social e fraterno, sobretudo num contexto em que a democracia e o magistério de Francisco se viram questionados. Deve-se, pois, cantar e anunciar Deus e o seu Reino num tom próprio a cada comunidade.

Portanto, conclui-se que a teopoética, enquanto método, revela-se como um caminho fecundo para o exercício do pensamento teológico contemporâneo. Ela não exige que a música abandone sua linguagem própria, mas convida o teólogo a mergulhar nela com olhos atentos ao que ali ressoa de sagrado. Ao reconhecer a música secular como *locus theologicus*, a teologia atende ao apelo do Concílio Vaticano II e ao desejo de Francisco por uma teologia que se deixe interpelar pela realidade. O homem que canta suas dores, alegrias e esperanças está, a seu modo, fazendo teologia e cabe à Igreja aprender a escutá-lo, como faz todo bom teólogo.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *Sobre a música*. São Paulo: Paulus, 2018.

ALES BELLO, Angela. *Il senso del sacro*: dall'arcaicità alla desacralizzazione. Roma: Castelvecchi, 2014.

ANDRIOLA DE AQUINO, L.; CRISTIANA BARBOSA, R. A literatura e o sagrado: Inter-relações possíveis. *Sacrilegens*, *[S. l.]*, v. 22, n. 2, p. 9–24, 2025. DOI: 10.34019/2237-6151. 2025.v22.47283. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/47283. Acesso em: 15 jun. 2026.

BENTO XVI. *O espírito da música*: a música e a fé no ministério do Papa Bento XVI. São Paulo: Paulus, 2017.

BETHÂNIA, Maria. *In: A Flor e o Espinho*. Álbum A Menina dos olhos. Biscoito Fino, 2019. Faixa 12. Composição de: CAVAQUINHO, Nelson; BRITO, Guilherme de; CAMINHA, Alcides. (1957). Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/5xgdlagMbvxv7p89miVkuH>. Acesso em: 27 abr. 2025.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976.

BUARQUE, Chico; GIL, Gilberto. *Cálice*. Intérprete: Chico Buarque e Milton Nascimento. In: Chico Buarque. Rio de Janeiro: Universal Music, 1978. Faixa 2. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/album/4K3E5bhJb92E7eyeIJ16QR>. Acesso em: 27 abr. 2025.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. *Teologia e MPB*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

CAPPELLI, M.; VILLAS BOAS, A. A literatura como exercício espiritual em José Tolentino Mendonça. *Teoliteraria - Revista de Literaturas e Teologias*, [S. l.], v. 13, n. 31, p. 96–117, 2023. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/64688>. Acesso em: 3 abr. 2025.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES: sobre a Igreja no mundo atual. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 3 abr. 2025.

DE MORI, Geraldo. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. Teoliterária, *Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, v. 2, n. 4, 2012, p. 203-239. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22909>. Acesso em 11 de agosto de 2025.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARIA, Luciana Carolina Fernandes; SILVA, João Pedro Turino. A música sertaneja como reflexo de transformações dos lugares de escuta. *Colloquium Socialis,* Presidente Prudente, v. 4, n. 1, p. 1-8, jan./mar. 2020. Disponível em: <https://journal.unoeste.br/index.php/cs/article/view/3455>. Acesso em: 15 de jun. 2026.

FRANCISCO, Papa. *Constituição Apostólica Veritatis Gaudium*: sobre as universidades e as faculdades eclesiásticas. 8 de dez. de 2017. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html>. Acesso em: 9 abr. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Carta Apostólica Em Forma De Motu Próprio – Ad theologiam promovendam:* com os quais se aprovam os novos estatutos da Pontifícia Academia de Teologia. 1 de nov. de 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html>. Acesso em 11 de agosto de 2025.

FRANCISCO, Papa. *Carta do Santo Padre Francisco sobre o papel da literatura na educação.* 17 de jul. 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2024/documents/20240717-lettera-ruolo-letteratura-formazione.html>. Acesso em: 3 abr. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Dilexit Nos*: sobre o amor humano e divino do Coração de Jesus. 24 de out. de 2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>. Acesso em: 8 abr. 2025.

GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GONZAGA, Luiz; TEIXEIRA, Humberto. *Asa Branca*. Intérprete: Luiz Gonzaga. Álbum: Single original (78 rpm), 1947. Gravadora: Victor. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/4HH7tAjimHWnlLJZDFYQQ1>. Acesso em: 29 abr. 2025.

HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

HUFF, A. Esperança, música e imagem em mais uma prosa com Rubem Alves (e Nietzsche e Caetano Veloso). *Sacrilegens***,** *[S. l.]*, v. 21, n. Edição Especial, 2024. DOI: 10.34019/2237-6151. 2024.v21.44281. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/44281. Acesso em: 15 jun. 2026.

JOSSUA, Jean-Pierre; METZ, Johann Baptist. *In Concilium*. Teologia e literatura. Petrópolis: Vozes, 1976.

KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2013.

LATIN RECORDING ACADEMY. *Entrega Anual do Latin Gram*. Disponível em: <https://www.latingrammy.com/pt/artistas/tiago-iorc/31712-03>. Acesso em 11 de ago de 2025.

LIMA, Alexandre Patucci de; MANZATTO, Antonio. A (re)-descoberta do imaginário no universo teológico: uma reflexão a partir de Adolphe Gesche. *Teoliterária*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22838>. Acesso em 11 de Ago de 2025.

LOYOLA, I. *Escritos de Santo Inácio*: exercícios espirituais. São Paulo: Loyola, 2000.

MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto sagrado*: ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.

MANZATTO, A. A importância da palavra em Chico Buarque e no discurso teológico. *Teoliteraria - Revista de Literaturas e Teologias*, [S. l.], v. 10, n. 22, p. 104–121, 2020a. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/48603. Acesso em: 2 maio 2025.

MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura – reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Editora Loyola, 1994.

MANZATTO, Antonio. Cristologia: teologia e antropologia. *Revista de Cultura Teológica*, v. 05, n. 19, abr./jun. 1997, p. 07-15. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14347>. Acesso em: 9 abr. 2025.

MANZATTO, Antonio. Literatura e Teologia da Libertação. *Teoliterária*, v. 2, n. 4, p. 74-86, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22902>. Acesso em: 2 maio 2025.

MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: bases para um diálogo. *Interações*, v. 11, n. 19, p. 8–18, 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n19p8>. Acesso em: 9 abr. 2025.

MANZATTO, Antonio. O Brasil em canções. *Perspectiva Teológica, [S. l.]*, v. 54, n. 2, p. 321, 2022b. DOI: 10.20911/21768757v54n2p321/2022. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/5021>. Acesso em: 11 ago. 2025.

MANZATTO, Antônio. Certas canções: teologia e literatura na música brasileira. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 45, n. 1, p. 24-37, jan.-abr. 2015. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/19098>. Acesso em: 9 abr. 2025.

MANZATTO, Antônio. Canções nas Cebs. *Annales Faje, [S. l.]*, v. 7, n. 3, p. 37–43, 2022a. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/5252>. Acesso em: 11 ago. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner*: um problema para músicos. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a revelação*: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *O pequeno príncipe*. 1. ed. Jandira, SP: Ciranda Cultural, 2017.

SILVA, Thiago Costa da; GIESEL, Cláudia Cristina Mendes. A música "Cálice" como símbolo de resistência política em um Brasil marcado pela ditadura: uma análise crítico-discursiva. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, ano 26, n. 78, supl., p. 476-492, set./dez. 2020. Disponível em: <https://www.revistaphilologus.org.br/index.php/rph/article/view/379>. Acesso em: 15 jun. 2026.

SILVA, Tiago Alexandre de Jesus. *Música e teologia, música como teologia*: uma sonata teológica: A música na estética teológica de Pierangelo Sequeri. 2015. 139 f. Dissertação (Mestrado Integrado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2015. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/430628935/Tiago-Silva-Musica-e-Teologia-Musica-Como-Teologia-Uma-Sonata-Teologica>. Acesso em 11 ago de 2025.

SOUZA MENDONÇA, Joêzer de. O sagrado na MPB e na canção sacra: um olhar da teomusicologia. *Simpom*, n. 1, 2010, p. 590–597. Disponível em: <https://seer.unirio.br/simpom/article/view/2745>. Acesso em: 9 abr. 2025.

TEIXEIRA, Faustino. O mistério na tessitura da vida: a espiritualidade de Gilberto Gil. *IHU (Unisinos)*, v. 523, p. 54-61, 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/579491-o-misterio-na-tessitura-da-vida-a-espiritualidade-de-gilberto-gil>. Acesso em: 2 maio 2025.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TOLENTINO MENDONÇA, José. *A mística do instante*: o tempo e a promessa. São Paulo: Paulinas, 2016.

TOLENTINO MENDONÇA, José. *Creio na nudez da minha vida – onde a mística e a literatura se encontram*. In: BINGEMER, Maria Clara; VILLAS BOAS, Alex (orgs.). Teopoética: mística e poesia. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. Puc-Rio; Paulinas, 2020, p.21-34.

TOMÁS, Lia. *Ouvir o logos*: música e filosofia. São Paulo: UNESP, 2002.

VELOSO, Caetano. *Força Estranha*. Intérprete: Roberto Carlos. In: Roberto Carlos. Gravadora: Sony Music Entertainment, 1978. Faixa 06. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/album/6CP9d1CKNuxh4RzdLkb8AI>. Acesso em: 2 maio 2025.

VELOSO, Caetano. *Oração ao Tempo*. Intérprete: Caetano Veloso. In: Cinema Transcendental. Gravadora: Universal Music, 1979. Faixa 02. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/album/64JvR5shy7j04mTiX0wfNp>. Acesso em: 2 maio 2025.

VILLAS BOAS, Alex. O método antropológico no diálogo entre Teologia e Literatura em Antônio Manzatto. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 28, n. 95, p. 25-36, jan.-abr. 2020. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/culturateo>. Acesso em: 8 abr. 2025.

VILLAS BOAS, Alex; MANZATTO, Antonio. O mistério que se faz literatura. *Teoliteraria - Revista de Literaturas e Teologias*, [S. l.], v. 6, n. 12, p. 5–11, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/30801>. Acesso em: 2 maio 2025.

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

Um estudo fenomenológico sobre as religiões de matriz africana: aspectos epistemológicos e cosmogônicos

A phenomenological study on African-derived religions: epistemological and cosmogonic aspects

Marco Antonio Barroso Faria[1]

Resumo: O presente artigo examina as religiões africanas sob a perspectiva da fenomenologia da religião, com ênfase nas tradições nagô/iorubás e bantas. O estudo objetiva aplicar a fenomenologia como ferramenta de leitura das cosmologias mencionadas. A metodologia adota dois blocos de análise: o primeiro articula o referencial fenomenológico em diálogo com estudiosos das religiões afro; o segundo descreve elementos cosmológicos das religiões afro-brasileiras, também em diálogo com a fenomenologia da religião. Os resultados indicam que as categorias do *numinoso*, em Otto, e da *hierofania*, em Eliade, iluminam aspectos centrais dessas tradições, como a organização cosmológica do espaço e do tempo e a centralidade do mito, desde que submetidas a uma revisão hermenêutica crítica. A cosmovisão nagô, estruturada em torno do *àṣẹ*, da bipartição entre *àiyé* e *òrun* e da temporalidade cíclica, dialoga com as estruturas temporais africanas. Conclui-se que é metodologicamente produtivo colocar a fenomenologia em diálogo crítico com epistemologias originárias das próprias tradições estudadas, contribuindo para a descolonização epistemológica das ciências humanas e para o reconhecimento da sofisticação cosmológica das religiões africanas.
Palavras-chave: Fenomenologia da religião; Religiões de matriz africana; Candomblé; Cosmovisão nagô; Descolonização epistemológica.

Abstract: This article examines African religions from the perspective of the phenomenology of religion, with particular emphasis on Nagô/Yoruba and Bantu traditions. The study aims to apply phenomenology as an analytical framework for interpreting the cosmologies under consideration. The methodology is structured into two analytical sections: the first establishes a dialogue between the phenomenological framework and scholars of Afro-descendant religions; the second describes cosmological elements of Afro-Brazilian religions, likewise engaging with the phenomenology of religion. The findings indicate that Rudolf Otto's category of the numinous and Mircea Eliade's concept of hierophany shed light on central aspects of these traditions, including the cosmological organization of space and time and the centrality of myth, provided that these categories are subjected to critical hermeneutical revision. The Nagô worldview, structured around *àṣẹ*, the bipartition between *àiyé* and *òrun*, and cyclical temporality, engages with African temporal structures. It is concluded that placing phenomenology in critical dialogue with epistemologies originating within the traditions themselves is methodologically productive, contributing to the epistemological decolonization of the human sciences and to the recognition of the cosmological sophistication of African religions.

[1] Graduado em Filosofia pela UFJF. Especialista, Mestre e Doutor em em Ciência da Religião pelo PPCIR-UFJF. Professor Efetivo da Universidade do Estado de Minas Gerais, Unidade de Ubá. E-mail: marco.faria@uemg.br

Keywords: Phenomenology of religion; African-origin religions; Candomblé; Nagô worldview; Epistemological decolonization.

Introdução

As manifestações mítico-religiosas constituem dimensões fundamentais da experiência humana e participam da configuração das formas pelas quais grupos e sociedades significam a existência, o mundo e sua própria identidade. A compreensão dessas manifestações exige considerar os sentidos que as cosmologias de matriz africana assumem para os sujeitos e comunidades que as vivenciam, bem como os processos históricos, culturais e sociais por meio dos quais essas experiências religiosas foram significadas, interpretadas, ressignificadas, marginalizadas ou silenciadas. A partir da fenomenologia da religião, este estudo propõe aproximar-se dessas cosmologias mediante a suspensão, tanto quanto possível, de pressupostos e juízos previamente estabelecidos, buscando descrever e compreender o fenômeno religioso tal como se manifesta na experiência vivida, em seus símbolos, mitos, ritos, narrativas e formas de relação com o sagrado. Nessa perspectiva, o objetivo consiste apreender os sentidos que se revelam na própria experiência religiosa e na estrutura simbólica que a sustenta. Tal abordagem possibilita igualmente interrogar os processos históricos de invisibilização e desvalorização das tradições religiosas de matriz africana, particularmente aqueles relacionados à imposição de padrões culturais eurocêntricos apresentados como universais e superiores. Desse modo, a investigação fenomenológica busca compreender essas tradições a partir de suas próprias formas de manifestação e significação, reconhecendo-as como expressões vivas de experiências de mundo, de formas de existência e de modos de relação com o sagrado.

Essa tentativa de apagamento não foi, evidentemente, apenas intelectual. Ela se materializou em décadas de perseguição policial às casas de candomblé, em legislações que criminalizavam as práticas religiosas de origem africana e em um imaginário social que associava sistematicamente essas tradições ao atraso, à superstição e à irracionalidade. O combate a esse legado exige não apenas uma revisão historiográfica, mas, também, uma transformação das ferramentas conceituais com as quais o campo acadêmico aborda essas tradições. É nesse sentido que o presente trabalho se inscreve: como contribuição a um projeto mais amplo de restituição epistêmica.

Conforme podemos inferir da introdução de *Religiões Africanas:* Uma brevíssima introdução, de Olupọna, produzir saberes sobre as religiões africanas é também um ato político. Durante séculos, esse saber foi instrumentalizado para justificar a dominação sobre os povos africanos. Olupọna sinaliza uma ruptura com essa genealogia, e defende que conhecer essas tradições é, em alguma medida, restituir-lhes a dignidade intelectual que lhes foi sistematicamente negada. O que o pensador nigeriano nos propõe, em síntese, é uma descolonização do olhar, antes mesmo que possamos falar das religiões em si. É um convite a aprender não apenas sobre o outro, mas sobre os limites do aparato conceitual com o qual costumamos pensar o sagrado (Cf. Olupona, 2023, p. 13-19).

No presente trabalho, focaremos especialmente nas religiões que têm origem nas tradições de origem nagô/iorubás e bantas. Esses povos formaram a base da cultura nacional, por meio das populações escravizadas que foram trazidas forçosamente para o Brasil. Segundo dados do IBGE, estima-se que entre os séculos XVI e XIX, mais de quatro milhões de africanos foram trazidos ao país em condição de escravidão, sendo os povos iorubás e bantos os grupos numericamente mais expressivos. Esse contingente humano não trouxe apenas força de trabalho: trouxe cosmologias, sistemas de cura, tradições orais, estruturas rituais e formas de relacionamento com o sagrado que, apesar de todos os esforços de supressão, sobreviveram e se reinventaram no novo contexto.

Assim como sugere o título supra, a metodologia do presente trabalho partirá do campo de investigação da fenomenologia da religião, tendo como base dois blocos de leitura: a) um focado na fenomenologia da religião, seu método, os limites de aplicação à descrição dos fenômenos religiosos de origem africana, a partir do escopo ampliado da fenomenologia da religião; b) outro, focado na descrição das religiões de matriz africana no Brasil. Referente aos temas trabalhados, foram utilizados preponderantemente os seguintes textos: *O Sagrado e o Profano*, de Eliade, *O sagrado*, de Otto, *A Ciência das Religiões*, de Ries, *Os Nàgô e a Morte*, de Santos, *Religiões Africanas*, de Olupọna, *A Experiência dos Orixás*, de Berkenbrock, *Filosofias Africanas*, de Lopes e Simas, e *Mitologia dos Orixás*, de Reginaldo Prandi. Além dessas obras, também foram trabalhados artigos acadêmicos que ajudem a desenvolver o tema proposto e constarão da bibliografia.

1. Questões epistemológicas

Como apontado por Manica et al. (2007, p. 346), fortes evidências apontam para o surgimento do homo sapiens em alguma parte do centro sul do continente africano. Sendo assim, também podemos colocar a origem primária de todas as manifestações que constituem o humano como tal, situada nesse tempo e espaço. Todavia, quando retroagimos para um lugar tão distante no tempo e no espaço, nossas referências conceituais se tornam confusas e opacas, tornando as classificações quase impossíveis. Ainda mais quando esses conceitos referenciais dominantes são produzidos por um grupo cultural específico. É preciso lembrar que, documentalmente, a separação entre a religião e a filosofia ocorreu há cerca de dois mil e quinhentos anos, com os primeiros cosmólogos gregos, e que a ciência, tal como a entendemos hoje, se separa dessas duas últimas mais ou menos há quinhentos anos, também no subcontinente europeu.

Essa constatação tem implicações metodológicas profundas. Se as categorias de religião, filosofia e ciência são produto de uma genealogia histórica e geográfica específica, a Europa moderna, então sua aplicação a sistemas de pensamento que não passaram por essa mesma trajetória exige cautela redobrada. Não se trata de negar a validade dessas categorias, mas de reconhecer seus limites de alcance e a necessidade de complementá-las com ferramentas conceituais produzidas no interior das próprias tradições que se busca compreender. Ries já alertava para o risco de o pesquisador das religiões projetar sobre seu objeto os pressupostos de sua própria formação cultural, produzindo um autorretrato disfarçado de objetividade. Conforme o autor:

> Se o fenômeno religioso não pode ser concebido senão como vivido pelo homem, se esse fenômeno representa um elemento capital da vida humana, é necessário abordar as religiões para entender tanto o fenômeno religioso quanto suas diferentes expressões. a fenomenologia procurou entender o que a religião significa em sua essência e manifestações. O perigo do reducionismo é grande. [...]. Nosso conceito de religião é um conceito ocidental. Usamos isso para elaborar nossa ciência das religiões" (Ries, 2019, 362).

Portanto, é preciso entender que, fora dessa circunscrição tempo-espacial, o conceito que podemos usar para elucidar sobre a mentalidade humana, em termos cognitivos de explicação de mundo, é cosmovisão (*Weltanschauung*). Podemos mesmo dizer que fora do contexto cognitivo baseado no modo de ser fundado nos saberes europeizados, a vivência tempo-espacial é outra e, portanto, a forma de organizar o

mundo é diversa daquela conhecida pelo mundo moderno ocidental. Trata-se de um conjunto de lentes cognitivas, de crenças, valores e pressupostos, que moldam a maneira como um grupo interpreta a realidade. A partir daí, qualquer conceituação que se faça para explicar uma das variadas facetas dessas manifestações culturais não europeias, constitui um recorte feito por uma lente de analogias formais. Sobre esse aspecto de interpretação da cultura bantu, Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 275) escrevem: "Na perspectiva mais ampla das cosmovisões Bantu, a ciência, a tecnologia e a arte eram atividades humanas necessariamente interligadas e complementares que mesclavam o mundo material e expressões humanísticas das dimensões espirituais e emocional."

Essa integração entre dimensões que o pensamento ocidental moderno tende a separar, o técnico e o espiritual, o material e o simbólico, o individual e o comunitário, constitui um traço estrutural das cosmovisões africanas que a fenomenologia da religião europeia, com sua ênfase na experiência individual do sagrado, tem dificuldade em capturar adequadamente. Tempels (2025, p.p. 68-74), em sua obra *Filosofia Bantu*, já havia identificado nos povos bantos uma ontologia centrada na força vital, o *muntu*, que permeia e conecta todos os seres, dos ancestrais aos vivos, dos orixás aos humanos. Essa ontologia relacional, em que o ser é sempre um ser-em-relação, exige instrumentais de análise que ultrapassem o individualismo metodológico característico de boa parte da fenomenologia europeia. Todavia, em consonância aos parâmetros da fenomenologia da religião, ao escrever sobre a possível origem humana das divindades, levantada por alguns autores, Santos afirma que isso

> Seria debater a gênese das teogonias, penetrar no domínio da teologia, do gnosticismo, ou da psicologia e, em todo caso, abrir um interrogante que atinge todas as religiões. São os deuses uma realidade extra-humana inapreensível ou projeções de nossas necessidades individuais e/ou coletivas? Insistimos que não cabe aqui tomar decisão a esse respeito. (Santos, 2012, p. 109).

Não que os recortes da fenomenologia da religião estejam equivocados em si, mas é preciso não tomar a parte pelo todo. Por exemplo, uma manifestação religiosa em um grupamento humano africano é *também* religiosa, mas não somente uma manifestação em relação ao sagrado. Como classifica Leeuw (apud Eliade, 1992, p. 15), a manifestação religiosa é, antes de tudo, uma manifestação de poder, e esse poder se expressa simultaneamente em outras formas. Eliade, por sua vez, aproxima esse poder da própria

estrutura do ser: “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, 1992, p. 14).

Antes, porém, de avançar sobre a estrutura fenomenológica eliadeana, é imprescindível reconhecer a dívida que toda a fenomenologia da religião do século XX contrai com Otto. Em *O sagrado*, Otto (1985) elabora a categoria do *numinoso* para designar aquele elemento irredutível da experiência religiosa que escapa a qualquer determinação racional ou ética. Trata-se de uma realidade *sui generis*, que o ser humano encontra como algo radicalmente exterior e esmagadoramente superior a si mesmo. Otto descreve essa experiência como *mysterium tremendum et fascinans*: ao mesmo tempo que o numinoso provoca um recuo de terror sagrado, o *tremendum*, aquilo que faz tremer, exerce sobre o ser humano uma atração irresistível, um fascínio que o convoca para além de si mesmo. O sagrado ottiano não é, portanto, uma categoria moral ou metafísica: é uma vivência imediata, pré-reflexiva, que se impõe à consciência antes de qualquer elaboração teológica ou filosófica.

A relevância dessa contribuição para o presente trabalho é dupla. Em primeiro lugar, ela permite compreender por que as manifestações religiosas africanas não podem ser simplesmente reduzidas a sistemas de crença ou a conjuntos de normas éticas: elas são, acima de tudo, respostas culturalmente elaboradas à irrupção do numinoso no cotidiano humano. Em segundo lugar, a categoria do *mysterium* ottiano, aquilo que é por definição indevassável pela razão ordinária, oferece um antídoto teórico contra o etnocentrismo cognitivo que o presente trabalho busca superar: se o sagrado é, em sua essência, aquilo que transborda qualquer sistema conceitual fechado, então a pretensão de explicar as religiões africanas a partir de categorias puramente europeias revela não apenas um equívoco metodológico, mas uma incompreensão radical da natureza do fenômeno religioso.

Trazendo um olhar interno a essa discussão, Santos (2012, p. 11-24) é explícita em sua crítica ao uso irrefletido de categorias europeias para descrever o universo nagô. A autora argumenta que a tentativa de compreender a religiosidade nagô a partir de categorias elaboradas para descrever outros sistemas de pensamento, especialmente as categorias do pensamento ocidental moderno, não produz compreensão, mas distorção, sendo necessário aprender as categorias do sistema a partir de suas próprias categorias

internas. Em convergência com as exigências epistemológicas da fenomenologia da religião mais rigorosa, a autora complementa que só é possível compreender o candomblé a partir de seus próprios termos, o que exige uma suspensão das categorias prévias e uma abertura genuína ao modo como a comunidade pensa, sente e vive sua relação com o sagrado.

É igualmente relevante, nesse contexto, a contribuição de Segato (2000, p. 178) sobre o processo de etnogênese das nações religiosas de candomblé no Brasil. Segato demonstra que as comunidades de candomblé não representam simples continuidade de práticas africanas transplantadas, mas constituem uma formação histórica original, gestada no cruzamento entre diversas tradições iorubás, entre a diáspora e o Brasil, entre a memória e a invenção. Compreender as religiões de matriz africana exige, portanto, uma perspectiva que articule ao mesmo tempo a profundidade histórica das tradições africanas de origem e a criatividade cultural que caracterizou sua reconfiguração no contexto brasileiro.

Ainda da leitura da introdução de Olupọna (2023, p. 15-16), depreende-se que, antes de apresentar qualquer tradição religiosa africana, é preciso desfazer o chão conceitual sobre o qual o leitor ocidentalizado costuma se posicionar para observar o fenômeno religioso: o paradigma euro-cristão de religião, que historicamente operou como régua universal para medir, e invariavelmente diminuir, as expressões do sagrado oriundas do continente africano. Termos como animismo, fetichismo e magia primitiva, forjados no arsenal conceitual do século XIX, não descrevem as religiões africanas; eles as distorcem ao projetarem sobre elas uma série de ausências, tais como: a de teologia, de ética, de sistematicidade.

Para Olupọna (2023, p. 17-19), é preciso reposicionar o sujeito do conhecimento. Estudar religiões africanas a partir de fora, com o distanciamento asséptico que certas tradições acadêmicas europeias cultivaram como virtude, produz, segundo o autor, não objetividade, mas cegueira. Olupọna defende uma aproximação que reconheça a *insider's perspective* como fonte legítima de saber religioso. Isso é uma exigência fenomenológica: para compreender como o sagrado funciona numa tradição, é necessário compreender como ele aparece para aqueles que o habitam. A experiência vivida é o dado primário.

Hortegas (2021, p. 148-156), em artigo publicado na revista *Numen*, aprofunda essa perspectiva ao analisar as religiões afrodiaspóricas na América Latina, como

fenômenos de resistência e recriação cultural. O autor argumenta que a diáspora africana não deve ser compreendida apenas como ruptura e perda, mas também como processo de recomposição e inovação simbólica. As religiões de matriz africana no Brasil, em Cuba, no Haiti e em outros países da região partilham matrizes comuns, mas desenvolveram expressões particulares que refletem as condições históricas e culturais de cada contexto. Essa plasticidade não é sinal de inconsistência ou degeneração, mas de vitalidade e capacidade de resposta às demandas de sentido que cada novo contexto impõe. Há aqui, inferidamente, uma inflexão metodológica importante: as religiões africanas possuem sua própria lógica interna, sua própria racionalidade. O *Ifá*, os cultos aos ancestrais, as religiões da diáspora como o Candomblé e o Vodou, todos operam segundo estruturas de sentido coerentes, capazes de responder às questões existenciais fundamentais com sofisticação equiparável a qualquer grande tradição religiosa do mundo. Reconhecer isso exige do leitor uma disposição que vai além da tolerância: exige suspensão ativa do etnocentrismo cognitivo.

Outro elemento epistemológico central é a crítica à atomização das tradições. Olupọna resiste à tentação de tratar as religiões africanas como fenômenos isolados, folclorizados, fixos no tempo. Elas são sistemas vivos, dinâmicos, que dialogam com a modernidade, com o colonialismo, com a diáspora, com o cristianismo e o islamismo, e que se transformaram nesse contato sem perder sua identidade profunda. Compreendê-las, portanto, requer uma epistemologia que seja ao mesmo tempo histórica e estrutural. Conforme assevera o autor:

> As religiões africanas são tão diversas quanto o próprio continente africano. A África abriga mais de 50 países, quase todas as formas de sistema ecológico encontrados na terra e centenas de grupos étnicos que, juntos, falam mais de mil línguas. Não é surpreendente, portanto, que esse enorme leque de povos, culturas e modos de vida, se reflita em uma gama diversificada de expressões religiosas (Olupona, 2023, p.21).

Berkenbrock (2007, p. 250-256) aprofunda a compreensão da necessidade de uma nova abordagem epistemológica ao descrever a experiência religiosa do candomblé como fundamentalmente relacional: o iniciado não apenas venera o orixá à distância, mas estabelece com ele um vínculo de identidade ontológica. O processo de iniciação no candomblé é precisamente o processo pelo qual o iniciado descobre seu orixá pessoal, o orixá de cabeça, reconhece a força divina que habita sua própria existência e aprende a

cultivar essa relação por meio do ritual, da oferenda e da dança sagrada. Essa dimensão de intimidade entre o humano e o divino é estruturalmente distinta da separação ontológica radical que caracteriza certas tradições religiosas ocidentais, e exige, portanto, ferramentas fenomenológicas sensíveis a essa diferença.

Desse modo, ainda que tenha como base conceitual a fenomenologia, o presente trabalho pretende matizar suas limitações colocando a perspectiva estrangeira, ocidental e historicista da fenomenologia em diálogo com o olhar interior de pesquisadores das religiões africanas e da diáspora.

2. Questões cosmogônicas

2.1 O espaço e a natureza

Para Eliade, o sagrado é reconhecido por sua manifestação, a hierofania, que o distingue totalmente do profano, causando uma ruptura da ordem natural das coisas: “A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra nem como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque 'revelam' algo que já não é pedra nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*.” (Eliade, 1992, p. 17). No contexto das religiões de origem africana, Prandi, ao descrever a organização do panteão dos orixá como uma cartografia narrativa do cosmos, exemplifica essa manifestação do sagrado:

> O panteão dos orixás é a representação, em forma de personagens divinos, de todos os domínios do cosmos. Cada orixá preside um ou mais domínios da natureza e da experiência humana: Oxalá criou os corpos humanos; Xangô preside a justiça e o raio; Iemanjá domina as águas do mar; Ogum abre caminhos e preside a guerra e o trabalho com ferro. Juntos, os orixás recobrem a totalidade do real. (Prandi, 2001, p. 31)

Os orixás representam na cosmologia nagô a sacralização das forças da natureza, em correspondência direta com o que Eliade denomina hierofanias naturais. Segundo Santos (2012, p. 46), os orixás são energias primordiais da natureza, as águas, o trovão, o vento, a terra, o ferro, deificadas e personalizadas pelo pensamento nagô, sendo cada orixá simultaneamente uma força natural e uma presença pessoal com quem o ser humano pode se relacionar.

O sagrado é paradoxal, pois a coisa sagrada pertence a duas realidades distintas. O cosmo, para quem vive a experiência do sagrado, tem dupla pertença: uma, natural e outra, sobrenatural. Toda natureza é potencialmente hierofania (Eliade, 1992, p. 18).

Segundo Santos, a cosmologia nagô opera com uma estrutura bipartida do real: o *àiyé* e o *òrun* são duas faces do mesmo cosmos, e a existência humana só adquire plenitude quando mantém abertos os canais de comunicação com o *òrun*, pois é dali que provêm a força e o sentido para a vida no *àiyé* (cf. Santos, 2012, p. 55-56). Todavia, importa destacar que esta bipartição não implica hierarquia ontológica entre os planos, mas complementaridade funcional.

Nesse cosmo paradoxal, o espaço não é homogêneo: há setores comuns e outros carregados de significação sagrada. Seguindo a análise de Eliade para o homo religiosus, o espaço profano, indiferenciado, equivale ao caos; é somente por meio da revelação de um ponto fixo, um "Centro", que o mundo se organiza, se funda e se torna habitável. Em termos análogos, Santos descreve o terreiro como um cosmos em miniatura, uma representação concreta da estrutura do universo nagô, na qual cada elemento, os quartos dos Santos, o barracão, o peji, ocupa um lugar preciso e significativo (cf. Santos, 2012, p. 40-41).

Escreve Eliade (1992, p. 26): "para viver no Mundo é preciso fundá-lo e nenhum mundo pode nascer no 'caos' da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo o 'Centro' equivale à Criação do Mundo". Cada vez que consagra um espaço novo, a pessoa religiosa está repetindo a obra da cosmização fundante, realizada no início dos tempos pelas divindades, dando sentido ao novo mundo e tornando-o real. Ao imitar a fundação do cosmos, no rito que consagra o espaço, a pessoa religiosa se aproxima dos deuses.

Por exemplo, o espaço do candomblé é analisado por Elbein dos Santos como uma réplica microcósmica da estrutura do universo nagô. A autora descreve a fundação de um terreiro como um ato cosmogônico, no qual a mãe-de-santo ou o pai-de-santo repete o gesto primordial pelo qual os orixás organizaram o cosmos a partir do caos (cf. Santos, 2012, p. 45-46).

Lopes e Simas (2020, p. 17-21) documentam em *Filosofias Africanas* que esse princípio de cosmização do espaço se manifesta em diversas culturas africanas: a fundação de uma aldeia, a construção de uma casa, a delimitação de um campo de cultivo são, em múltiplas tradições bantas e iorubás, atos rituais que repetem a gesta criadora dos ancestrais fundadores. O espaço profano é sempre transformado em espaço habitável por meio de uma consagração que o insere na ordem do cosmos.

No terceiro capítulo de *O Sagrado e o Profano*, Eliade desenvolve uma investigação profunda sobre a ontologia do cosmos sob a ótica do *homo religiosus*. Para o homem das sociedades pré-modernas, segundo o autor, a natureza nunca se reduz a um objeto inerte, uma *res extensa* cartesiana ou mero cenário físico. Ela é, em sua essência, hierofania: manifestação do sagrado que revela as diferentes modalidades do ser. A existência do mundo, em sua totalidade, é percebida como uma unidade viva que comunica a potência e a transcendência de seus criadores.

A premissa central da análise Eliadeana é que a natureza é transparente ao olhar do homem religioso. Os objetos naturais, o céu, a terra, as águas, as pedras, não são venerados em sua materialidade bruta, mas enquanto veículos de uma realidade absoluta que os ultrapassa e por meio deles se revela. Esta é a base da "dialética do sagrado": um objeto particular torna-se algo diferente sem deixar de ser ele mesmo, transformando-se em receptáculo do transcendente. A natureza não possui valor intrínseco puramente secular; sua validade reside na capacidade de significar algo que a ultrapassa. Conforme pontua Eliade (1992, p. 121): “O Cosmos no seu conjunto é um organismo vivo que se renova periodicamente e, por conseguinte, é sempre jovem, vigoroso e fecundo”. Essa percepção estabelece o que Eliade denomina religião cósmica: uma experiência em que a sacralidade é indissociável dos ritmos do universo. O mundo torna-se um “texto legível”, que narra a história das divindades e a origem da vida, permitindo ao homem participar da própria estrutura do real por meio da observação desses ciclos.

A transcendência é primeiramente intuída através da abóbada celeste. Na análise de Eliade, a altura, o infinito e a eternidade do céu tornam-se atributos divinos imediatos. O céu não “representa” o sagrado; ele *é* sagrado por sua própria existência física e simbólica. Permanece inacessível, transcendente e onipotente. O simbolismo celeste molda a percepção de um Ser Supremo criador e garantidor da ordem universal. A contemplação do céu impõe ao espírito humano uma consciência de sua própria finitude em face da infinitude divina. Essa relação vertical estabelece a primeira fronteira entre o plano humano e o plano divino, onde a "altura" funciona como categoria ontológica que separa o profano do sagrado.

Em contraste com a estabilidade celeste, as águas simbolizam, para Eliade (1992, p. 104), o reservatório de todas as virtualidades da existência: "as Águas simbolizam a soma total das virtualidades; elas são *fons et origo*, o reservatório de todas as

possibilidades de existência". Para o homem religioso, o contato com o elemento aquático não é um ato mecânico, mas um rito de dissolução das formas antigas. A imersão representa o retorno ao estado pré-formal da existência, uma morte simbólica que abre caminho para o renascimento.

A água purifica e regenera porque possui a virtude de recomeçar a vida, mantendo o fluxo cósmico em estado de eterna potencialidade. Na cosmovisão nagô, essa dimensão sagrada das águas encontra expressão paradigmática no culto a Iemanjá e Oxum, orixás das águas salgadas e doces, respectivamente. As águas, no sistema nagô, não são apenas recursos naturais: são corpos vivos de uma divindade, portadoras de *àṣẹ*, capazes de purificar, fertilizar e restabelecer o equilíbrio entre o ser humano e o cosmos. Os banhos rituais, as oferendas lançadas ao mar ou aos rios, as festas aquáticas: todas essas práticas atualizam, no plano ritual, a mesma estrutura simbólica que Eliade identifica como constitutiva da religiosidade cósmica.

Ao descrever o valor das águas para os nagô, Santos (2012, p. 85) escreve: "A terra está associada ao que é seco e quente e precisa ser umedecida constantemente. A umidade e o frescor são para o Nàgô os atributos mais importantes: significam paz e equilíbrio". A água também está associada ao início dos ciclos, explica a autora: "Deitar água é iniciar e propiciar um ciclo. Sem entrar em pormenores, diremos ainda que 'as águas de Òsálá', pelas quais começa o ano litúrgico Nàgô no 'terreiro', tem precisamente esse significado".

A Terra é experimentada como matriz fundamental, a Grande Mãe de onde brota toda a vida. A religiosidade cósmica reconhece na fertilidade biológica uma extensão da sacralidade telúrica. Essa conexão não se limita à subsistência; ela se expande para o simbolismo do *Axis Mundi*, frequentemente representado pela Árvore Cósmica.

A Árvore Cósmica, na análise eliadeana, representa o cosmos em processo contínuo de regeneração. Sua estrutura tripartite é emblematicamente comunicativa: as raízes penetram o submundo, o tronco ancora o plano terrestre e a copa ascende ao céu, articulando os três níveis da realidade. Como afirma Eliade (1992, p. 124): "A Árvore exprime a realidade absoluta no plano da vida vegetal [...] ela é o reservatório do sagrado, o ponto de encontro de todos os níveis cósmicos."

Esse simbolismo axial encontra ressonância direta nas tradições de matriz africana por meio do culto a Iroko, o orixá que habita a figueira-branca, árvore sagrada

por excelência nas tradições nagô. Iroko não é apenas uma árvore: é um ponto de convergência entre o *àiyé* e o *òrun*, um eixo por onde circula o *àṣẹ* que sustenta a vida. A proibição de cortar certas árvores, comum em diversas tradições africanas e afro-brasileiras, não é superstição: é a expressão prática de uma ontologia que reconhece no vegetal uma presença sagrada. Conforme explica Santos (2012, p. 81): "As árvores estão associadas a *igbá íwa sé* – o tempo quando a existência sobreveio – e numerosos mitos começam pela fórmula 'numa época em que o homem adorava as árvores…'"

Eliade avança para a análise de como a vegetação manifesta o mistério da renovação ininterrupta. A morte aparente das plantas no inverno, seguida pelo renascimento na primavera, serve como evidência da vitória da vida sobre o tempo. Esse ciclo não é visto como uma lei física cega, mas como prova da presença de uma vontade divina que mantém a ordem do ser. A sacralização dos ritmos biológicos implica que nada na natureza é puramente instintivo. Para o homem religioso, o ato de colher ou plantar é uma liturgia. A natureza oferece os modelos de comportamento que garantem a sobrevivência não apenas biológica, mas espiritual, protegendo o homem do caos e do vazio ontológico. Assim, a natureza como epifania garante que o universo permaneça habitável, pois ele é inteligível, coerente e, acima de tudo, sagrado em cada uma de suas manifestações rítmicas (Eliade, 1992, p. 23-26).

Prandi (2001, p. 20-25) demonstra, em sua coleção sistemática dos mitos dos orixás, que o corpus mítico iorubá constitui um universo narrativo de extraordinária riqueza e coerência interna. Os mitos dos orixás não são relatos fragmentados e contraditórios: eles compõem uma cosmologia articulada, em que cada divindade representa uma dimensão específica da experiência humana e da natureza, e em que os conflitos entre os orixás narram, simbolicamente, as tensões constitutivas da existência. Xangô e Ogum, Oxum e Iemanjá, Oxalá e Exu: cada relação mítica codifica uma sabedoria sobre o poder, a justiça, o amor, a criação e a transgressão, sabedoria que é transmitida e reativada no rito.

2.2 O Tempo e a Morte

Tão importante quanto a organização do espaço é a organização do tempo para o religioso. Ele também compartilha do paradoxo profano-informe/sagrado-organizado. Diferente da visão do senso comum moderno, em que o tempo é algo contínuo e uniforme, o tempo para o religioso é dividido em dois: o tempo ordinário e o sagrado, que se

manifesta nas festas. O rito é a costura que dá continuidade a essas duas realidades. Eliade explica que “o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, 'nos primórdios.” (Eliade, 1992, p. 63). Como assevera Eliade, tempo e mundo têm correspondência direta. Portanto, a passagem do tempo é também uma passagem do mundo. Cada fim de ciclo temporal não é somente a passagem linear de um contínuo, é um novo começo cósmico; a cada ciclo, o universo se destrói e reconstrói. Realizando a síntese entre o espaço sagrado e o tempus, encontra-se o *Templum*.

O mito é o responsável por contar a história primordial que ocorreu no começo do tempo, *ab initio*. Narrar um mito é dizer sobre aquilo que ocorreu *in illo tempore*, na origem do tempo. Por se tratar da história dos deuses e dos heróis, o mito só se dá a conhecer pela humanidade quando é revelado. Escreve Eliade (1992, p. 85): “‘dizer' um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez 'dito', quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta”. Uma vez que narra o que ocorreu no tempo sagrado, o mito é a narração da realidade ontológica manifesta: o relato de algo que começou a ser, de uma abertura do ser no tempo.

O tempo sagrado é o eterno retorno do mesmo, é a vivência momentânea da eternidade. Conforme Santos (2012, p. 59), o universo nagô é concebido como composto de dois planos interdependentes: o *àiyé*, o mundo visível dos vivos, e o *òrun*, o mundo invisível dos mortos, dos orixás e dos ancestrais; esses dois mundos não se opõem, mas comunicam-se constantemente por meio do ritual.

A centralidade do tempo na fenomenologia de Eliade ganha contornos ainda mais reveladores quando confrontada com a análise de John S. Mbiti. Em *African Religions and Philosophy*, Mbiti propõe que as sociedades africanas tradicionais não operam com a linearidade temporal ocidental. Para elas, o tempo se organiza em torno de duas dimensões principais: *o Zamani*, um passado mítico-ontológico que não se esgota, mas permanece como reservatório de força ativa no presente, e *o Sasa*, o horizonte vivo da experiência imediata. O futuro, nesse quadro, possui apenas a extensão dos eventos já previstos ou iminentes. Escreve Mbiti (1969, p. 29):

> Cada povo africano tem sua própria história. Esta história move-se "para trás", do período *Sasa* para o *Zamani*, do momento da experiência intensa para o período além do qual nada pode ir. No pensamento tradicional africano, não existe o conceito de uma história que se move "para a frente" em direção a um clímax futuro ou a um fim do mundo. Como o futuro não existe além de alguns meses, não se pode esperar que ele traga uma era de ouro ou um estado de coisas radicalmente diferente daquele que está no *Sasa* e no *Zamani*.[2]

Essa estrutura, como se verá, dialoga diretamente com a cosmovisão nagô descrita por Elbein dos Santos, e traz implícita consequências éticas e rituais de grande alcance. Se o passado é ontologicamente ativo no presente, então a relação com os ancestrais não é uma questão de memória sentimental, mas de responsabilidade ontológica. Honrar os ancestrais é manter aberta a fonte de força que sustenta a existência dos vivos. Negligenciar essa relação é romper o fio que conecta a comunidade com sua origem e, portanto, enfraquecer a própria estrutura do real. O ritual funerário, o culto aos *egúngún*, as oferendas periódicas: todas essas práticas, à luz da temporalidade de Mbiti, aparecem como tecnologias de manutenção da ordem ontológica, não como simples tradições culturais ou formas de expressão emocional do luto.

A concepção de tempo na cosmovisão nagô é estruturalmente diversa da linearidade moderna ocidental. Elbein dos Santos a descreve em termos que dialogam diretamente com a análise de John S. Mbiti. Para os nagôs, o tempo não é uma linha que avança irreversivelmente do passado para o futuro, mas um ciclo que se repete e se renova, no qual os ancestrais, os orixás e os vivos participam de uma mesma trama de existência.

Essa estrutura temporal africana explicita, por contraste, a profundidade do argumento eliadeano. Quando Eliade descreve o tempo sagrado como “retorno” ao tempo primordial, ele está identificando, com vocabulário fenomenológico europeu, uma estrutura que Mbiti localiza como constitutiva do pensamento africano tradicional: o passado não é um depósito inerte de eventos encerrados, mas uma dimensão ontológica viva, que a comunidade reativa periodicamente por meio do rito e do mito. No contexto das religiões de matriz africana, isso significa que a invocação dos ancestrais, das

[2]“Each African people has its own history. This history moves ‘backward’ from the Sasa period to the Zamani, from the moment of intense experience to the period beyond which nothing can go. In traditional African thought, there is no concept of history moving "forward" towards a future climax, or towards an end of the world. Since the future does not exist beyond a few months, the future cannot be expected to usher in a golden age, or a radically different state of affairs from what is in the Sasa and the Zamani”. (Tradução nossa).

divindades e dos orixás não é um ato de rememoração saudosista, mas a atualização de uma presença que jamais se ausentou completamente do Sasa. A ancestralidade não é passado, é Zamani irradiando sobre o presente. A ancestralidade não é passado encerrado, mas força ativa no presente. Conforme Elbein dos Santos, os mortos não desaparecem, mas transitam para outro plano da existência, de onde continuam a agir sobre os vivos, transmitindo-lhes força, orientação e proteção, a morte é uma transformação, não uma extinção. O Zamani, de Mbiti, repositório ontológico do passado que permanece ativo no presente, encontra sua contraparte nagô na descrição de Elbein dos Santos dos ancestrais como forças operantes mais próximas do *àṣẹ* primordial. O rito funerário é, neste sentido, tecnologia de manutenção do fluxo ontológico entre os dois planos. Conforme a autora afirma, a relação com os ancestrais é a espinha dorsal da religiosidade nagô, e todo o sistema ritual pode ser compreendido como um conjunto de técnicas para manter aberta a comunicação com aqueles que já morreram, que estão mais próximos do *àṣẹ* primordial. (cf. Santos, 2012, p. 108-138).

A transição da fenomenologia geral da religião para o estudo específico das religiões de matriz africana exige que se reconheça, desde o início, a especificidade dessas tradições frente às categorias construídas na Europa. Se Otto nos oferece a estrutura formal do encontro com o sagrado, e Eliade nos fornece as morfologias do espaço, do tempo e da natureza religiosa, é necessário agora interrogar o modo particular pelo qual essas estruturas se articulam nas tradições religiosas africanas e afro-brasileiras.

Nesse sentido, a obra de Juana Elbein dos Santos, *Os Nàgô e a Morte* (2012), representa uma contribuição inaugural e incontornável. Fruto de uma pesquisa etnográfica densa junto às comunidades iorubás do candomblé baiano, o trabalho de Elbein dos Santos descortina a estrutura cosmológica nagô a partir de categorias forjadas em diálogo rigoroso com o próprio sistema de pensamento investigado. A autora demonstra que a cosmovisão iorubá é organizada em torno de uma ontologia da força vital, o *àṣẹ* —, que permeia e anima todo o cosmos: divindades (*orixás*), ancestrais (*egúngún*) e seres humanos participam de uma mesma corrente de potência sagrada, cujas modalidades de circulação e acumulação são reguladas pelo ritual.

A categoria de *àṣẹ* reverbera, em termos nagôs, aquilo que van der Leeuw identificava como “poder” e que Otto descrevia como a potência carregada pelo numinoso. Contudo, ao contrário das fenomenologias europeias, que tendem a colocar o

sagrado como algo que irrompe de fora sobre um mundo profano, a cosmovisão nagô analisada por Elbein dos Santos não opera com uma divisão rígida entre o sagrado e o profano. O *àṣẹ* não habita um plano separado que eventualmente penetra no mundo ordinário: ele é a substância mesma da realidade, presente em graus variáveis em tudo o que existe. Essa distinção é teoricamente relevante porque impede que a dialética do sagrado eliadeana seja aplicada de modo mecânico às religiões de matriz africana, sem os necessários ajustes hermenêuticos.

Além disso, Santos demonstra que a relação com os mortos, dimensão central da religiosidade nagô, não pode ser compreendida fora de uma concepção de temporalidade que encontra ressonância direta com a análise de Mbiti (1969, p. 32). Os ancestrais não partiram, eles transitaram para o domínio do *Zamani*, de onde continuam exercendo agência sobre o mundo dos vivos. O ritual funerário e os cultos aos ancestrais são, portanto, tecnologias de manutenção do fluxo de *àṣẹ* entre os dois planos da existência, o dos vivos e o dos que já viveram. Nesse sentido, a fenomenologia do tempo sagrado em Eliade, a estrutura temporal africana em Mbiti e a ontologia da força vital em Elbein dos Santos convergem para uma descrição coerente: nas religiões de matriz africana, o tempo não separa os mortos dos vivos, mas os mantém em relação ritual permanente.

Mulago (1979, p. 188-194), em seu estudo comparativo entre o simbolismo religioso africano e o sacramentalismo cristão, identifica na comunhão vital com os ancestrais o núcleo irredutível das religiosidades africanas. Independentemente das variações regionais e culturais que distinguem os povos bantos dos iorubás, os fons dos achântis, todas essas tradições compartilham a convicção de que a vida não se encerra com a morte biológica, mas continua em outro plano, de onde os ancestrais continuam participando do destino da comunidade. Essa convicção não é uma crença abstrata: ela se encarna em práticas rituais precisas, em um calendário de celebrações, em uma ética das relações intergeracionais que reconhece nos vivos a responsabilidade de honrar os mortos e, por meio deles, de se conectar com a fonte primordial de toda a força vital.

Importa ainda sublinhar que as perspectivas de Santos, Mbiti e Mulago representam, no âmbito deste trabalho, uma voz oriunda do interior das tradições que se busca compreender, um contraponto epistemológico indispensável ao risco de que a fenomenologia europeia acabe por funcionar como única metalinguagem legítima para descrever experiências que ela, por definição, observa de fora. A articulação entre as

categorias dos autores citados e as de Eliade não dissolve essa tensão entre a visão externa da fenomenologia da religião e a interna, mas a torna produtiva, permitindo que as religiões africanas sejam compreendidas tanto em seus próprios termos como em diálogo com um horizonte fenomenológico mais amplo.

Considerações finais

A análise desenvolvida permite afirmar que as categorias elaboradas pela fenomenologia da religião oferecem possibilidades relevantes para a compreensão das religiões de matriz africana, sobretudo quando utilizadas em diálogo crítico com as categorias produzidas no interior dessas próprias tradições. As noções de *numinoso*, em Otto, e de *hierofania*, em Eliade, possibilitam iluminar dimensões fundamentais da experiência religiosa, particularmente a relação com o sagrado, a organização simbólica do espaço e do tempo e a função estruturante do mito. Entretanto, sua utilização não pode ocorrer de maneira mecânica ou indiferenciada, pois as cosmologias africanas apresentam formas próprias de articulação entre o humano, o divino, a natureza, os ancestrais e a comunidade.

No âmbito da cosmovisão nagô, a categoria de *àṣẹ* revela uma compreensão da realidade que não se ajusta integralmente à oposição entre sagrado e profano característica de determinadas formulações da fenomenologia da religião. O *àṣẹ* constitui uma força vital que permeia os diferentes níveis da existência e estabelece relações entre divindades, ancestrais e seres humanos. Essa concepção permite compreender que a experiência religiosa nagô não se estrutura primordialmente pela separação entre duas esferas ontologicamente distintas, mas pela manutenção de relações e fluxos de força que articulam o conjunto do cosmos.

A bipartição entre *àiyé* e *òrun* reforça essa compreensão. Os dois planos da existência não aparecem como realidades absolutamente separadas ou hierarquicamente opostas, mas como dimensões interdependentes que permanecem em comunicação por meio do ritual. A existência humana encontra sua plenitude na manutenção desses vínculos, mediante práticas que atualizam a presença das divindades e dos ancestrais. Desse modo, o espaço ritual não constitui apenas um lugar destinado ao culto, mas uma configuração concreta da ordem cosmológica, na qual os diferentes elementos que compõem o terreiro participam de uma estrutura significativa e relacional.

A compreensão do tempo apresenta consequência semelhante. A temporalidade nagô, em diálogo com a formulação de Mbiti sobre *Sasa* e *Zamani*, permite compreender o passado não como uma dimensão definitivamente encerrada, mas como uma realidade que permanece atuante no presente. A ancestralidade, nesse horizonte, não corresponde simplesmente à memória daqueles que morreram. Os ancestrais permanecem integrados à dinâmica da existência e participam, por meio do ritual, da continuidade da vida comunitária. A morte, consequentemente, não representa uma ruptura absoluta, mas uma transformação da condição de existência e da modalidade de participação na ordem cósmica.

Essa compreensão temporal estabelece uma aproximação significativa com a noção eliadeana de tempo sagrado, especialmente no que diz respeito à atualização ritual de acontecimentos primordiais. Entretanto, a aproximação não elimina as diferenças entre os sistemas cosmológicos. No contexto nagô, a relação entre passado, presente, ancestralidade e existência não pode ser reduzida simplesmente à ideia de retorno a um tempo mítico primordial. A dinâmica do *àṣẹ* e a continuidade das relações entre *àiyé* e *òrun* apontam para uma concepção na qual a ancestralidade permanece ontologicamente ativa e participa da constituição do presente.

A análise das relações entre natureza e sagrado também evidencia a necessidade de evitar interpretações que reduzam os elementos naturais a meros símbolos externos de uma realidade transcendente. Nas cosmologias de matriz africana examinadas, águas, árvores, terra, vento, trovão e outros elementos da natureza encontram-se integrados a uma ordem de relações na qual o mundo natural não aparece como simples cenário da experiência religiosa. A natureza participa da própria constituição do cosmos e encontra-se relacionada às forças e presenças divinas. Nesse sentido, a relação estabelecida por Eliade entre natureza, *hierofania* e manifestação do sagrado pode contribuir para a interpretação dessas experiências, desde que seja confrontada com as categorias próprias das tradições analisadas.

O diálogo entre a fenomenologia da religião e os estudos produzidos a partir das tradições africanas evidencia, portanto, que nenhuma linguagem conceitual deve ser tomada como suficientemente abrangente para apreender, por si só, a totalidade da experiência religiosa. As categorias fenomenológicas podem favorecer a descrição de determinadas estruturas da experiência do sagrado, mas encontram seus limites quando

aplicadas a sistemas cosmológicos cuja organização do real não coincide com os pressupostos históricos e culturais nos quais tais categorias foram originalmente elaboradas. A compreensão das religiões de matriz africana exige, por isso, uma atitude interpretativa capaz de reconhecer simultaneamente a validade das categorias analíticas utilizadas e a autonomia conceitual das tradições estudadas.

Nesse horizonte, a descolonização epistemológica não significa substituir categorias europeias por categorias africanas, mas estabelecer condições de diálogo nas quais diferentes formas de produção de conhecimento possam participar da interpretação do fenômeno religioso sem que uma delas seja previamente estabelecida como medida universal das demais. A contribuição de autores como Santos, Mbiti, Olupona e outros estudiosos das religiões africanas torna possível deslocar o olhar exclusivamente externo e reconhecer que essas tradições possuem categorias, racionalidades e estruturas próprias de produção de sentido.

Os resultados alcançados permitem, assim, compreender as religiões de matriz africana não como resíduos de um passado pré-moderno ou como conjuntos fragmentários de práticas sobreviventes, mas como sistemas dinâmicos de significação, dotados de estruturas cosmológicas, éticas e religiosas próprias. Sua permanência histórica, sua capacidade de recriação no contexto da diáspora e a continuidade das relações entre seres humanos, divindades, ancestrais e natureza demonstram a vitalidade de suas formas de compreensão do mundo.

A principal contribuição do diálogo estabelecido entre a fenomenologia da religião e as cosmologias africanas encontra-se, desse modo, na possibilidade de ampliar a compreensão do fenômeno religioso sem submetê-lo a uma única matriz interpretativa. A aproximação entre Otto, Eliade, Mbiti e Santos evidencia tanto pontos de convergência quanto diferenças fundamentais entre os sistemas conceituais mobilizados. Mais do que eliminar essas diferenças, é justamente a preservação de sua tensão que permite uma compreensão mais rigorosa da experiência religiosa. Nesse sentido, o estudo das religiões de matriz africana contribui não apenas para o conhecimento de tradições religiosas específicas, mas também para uma reflexão mais ampla sobre os limites das categorias utilizadas pelas ciências humanas para compreender a pluralidade das formas de existência, de conhecimento e de relação com o sagrado.

Referências bibliográficas

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOURSHEY, C.; GONZALES, R. M.; SAIDI, S. África Bantu: De 3500 a.C. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019. (e-book).

GIRALDO HORTEGAS, M. Religiões Afrodiaspóricas na América Latina. *Numen*, v. 23, n. 2, 2021. DOI: 10.34019/2236-6296.2020.v23.30447.

IBGE. Território brasileiro e povoamento. Disponível em: https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros.html, Acesso em: 7 abr. 2026.https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros.html

LEEUW, G. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

LOPES, N.; SIMAS, L.A . *Filosofias Africanas*: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MANICA, A.; AMOS, W.; BALLOUX, F. et al. The effect of ancient population bottlenecks on human phenotypic variation. *Nature*, v. 448, p. 346–348, 2007. DOI: 10.1038/nature05951.

MBITI, John S. *African Religions and Philosophy*. Londres: Heinemann, 1969.

MULAGO, V. *Simbolismo religioso africano: estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*. Madrid: La Editora Católica, 1979.

OLUPONA, J. *Religiões africanas: Uma brevíssima introdução*. Petrópolis: Vozes, 2023.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIES, Julien. *A ciência das religiões*. Tradução de Henrique Barrilaro Ruas. São Paulo: Paulinas, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SEGATO, Rita Laura. Alteridades Históricas, Identidades Políticas: A Nação Nagô Diante da Nação Brasileira. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 24, p. 83–117, 2000.

TEMPELS, Placide. *Filosofia bantu.* Petrópolis: Vozes, 2025.

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

Ara-àiyé: a percepção do ser no Candomblé Ketu em diálogo com a Psicologia Complexa de Jung[1]

Ara-àiyé: the perception of being in Candomblé Ketu in dialogue with Jung's Complex Psychology

Wallace Silva de Sá[2]

Resumo: Este artigo analisa a percepção de ser no Candomblé Ketu em interlocução com a Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung. A pesquisa justifica-se na possibilidade de contribuir para a ampliação da legitimidade epistemológica da cosmologia de matriz africana e favorecer o enfrentamento do racismo religioso. Parte-se da hipótese de que ambos os referenciais apresentam aproximações quanto à compreensão multidimensional e integrada da existência humana, na qual a relação corpo-alma constitui uma unidade dinâmica. Metodologicamente, adota-se uma abordagem etnográfica inspirada na perspectiva de Juana Elbein dos Santos, fundamentada na inserção do pesquisador no universo religioso investigado. O procedimento analítico utiliza o método da amplificação simbólica, colocando em diálogo elementos cosmológicos do Candomblé com conceitos junguianos, mobilizados como recurso hermenêutico, preservando os segredos iniciáticos dessa religiosidade. A análise, sem pressupor equivalência conceitual, concentra-se na investigação do *Ara-àiyé* (corpo da Terra) como concepção do ser humano no Candomblé, evidenciando uma compreensão fundamentada na integralidade entre corpo, ancestralidade, coletividade e espiritualidade. Conclui-se que a interlocução proposta amplia as possibilidades de interpretação da fenomenologia do sagrado e evidencia a sofisticação epistemológica da cosmologia do Candomblé Ketu, contribuindo para sua valorização no campo acadêmico e oferecendo subsídios ao enfrentamento do racismo religioso.
Palavras-chave: Constituição do ser; Candomblé Ketu; Psicologia Complexa.

Abstract: This article analyzes the perception of being in Candomblé Ketu in interlocution with Carl Gustav Jung's Complex Psychology. The research is justified by its contribution to expanding the epistemological legitimacy of African-matrix cosmology and confronting religious racism. It starts from the hypothesis that both frameworks present approximations regarding a multidimensional and integrated understanding of human existence, in which the body-soul relationship constitutes a dynamic unity. Methodologically, it adopts an ethnographic approach inspired by Juana Elbein dos Santos' perspective, grounded in the researcher's insertion into the investigated religious universe. The analytical procedure utilizes the method of symbolic amplification, bringing into dialogue cosmological elements of Candomblé with Jungian concepts, mobilized as a hermeneutic resource, while preserving the initiatory secrets of this religiosity. The analysis, without assuming conceptual equivalence, focuses on the investigation of *ara-àiyé* (body of the Earth) as a conception of the human being in

[1] O presente artigo é derivado de um recorte da dissertação de mestrado intitulada "Ilerá: saúde no Candomblé Ketu e na Psicologia Complexa de Jung", apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Rural do Rio de Janeiro, em 2026.

[2] Mestrando em psicologia pela UFRRJ/PPGPSI, orientado pelo Prof. Dr. Nilton da Silva Santos. E-mail: wallacesdesa@gmail.com.

Candomblé, evidencing an understanding grounded in the integrality among body, ancestry, collectivity, and spirituality. In conclusion, the proposed interlocution expands the possibilities of interpreting the phenomenology of the sacred and highlights the epistemological sophistication of Candomblé Ketu's cosmology, contributing to its appreciation in the academic field and providing tools to confront religious racism.
Keywords: Constitution of being; Candomblé Ketu; Complex Psychology.

Introdução

O Candomblé é uma religião de matriz africana que possui um sistema complexo de crenças, ritualísticas e contextos religiosos próprios, nos quais os praticantes se baseiam para entender o mundo, desenvolver-se, organizar-se socialmente e curar suas feridas físicas, mentais e espirituais.

Barros e Teixeira (2006, p. 103) definem o Candomblé como "uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias visões de mundo e de *ethos* provenientes das múltiplas etnias africanas que, a partir do século XVI, foram trazidas para o Brasil". Tal reelaboração proporcionou e ainda proporciona uma (re)constituição de tradições ancestrais vindas da África para o Brasil.

Contudo, mesmo que esta manifestação religiosa tenha um cunho benéfico para seus adeptos, ainda assim, estes são alvos de preconceito religioso e suas práticas "têm sido secularmente associadas de forma equivocada à figura do diabo cristão" (Santana; Santos, 2021, p. 99).

Assim sendo, ataques que têm especificamente como alvo práticas religiosas vinculadas à ancestralidade e à identidade negra africana permitem a compreensão do fenômeno atualmente chamado de Racismo Religioso. Tal perspectiva demonstra que não se trata apenas de uma desavença entre sistemas de crenças distintos, mas sim de manifestações de uma aversão a um contexto religioso historicamente vinculado a um povo específico. Conforme apontam Santana e Santos:

> [...] o racismo religioso no Brasil caracteriza-se pela deslegitimação, principalmente, das religiões de matriz africana. Se por um lado não existe mais perseguição estatal a estas religiões, de outro turno, a liberdade religiosa prevista constitucionalmente não impede que tais formas de manifestação religiosa sejam alvo das mais diversas formas de discriminação (Santana; Santos, 2021, p. 99).

Nesse sentido, estudos com aprofundamento de temas relacionados à religiosidade e cultura de matriz africana são fundamentais para promover conscientização e a valorização da própria identidade cultural brasileira (Simões;

Serafim; Mourão, 2020, p. 273). Nesse contexto, a produção de conhecimento sobre as tradições de matriz africana se configura como estratégia relevante tanto para a valorização de seus saberes quanto para o enfrentamento da discriminação que sofrem.

A psicologia proposta pelo médico psiquiatra e psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), chamada de Psicologia Complexa, entende que a religião e a espiritualidade são grandes influenciadores no funcionamento psíquico e fontes importantes de significado e propósito para a vida do sujeito, uma vez que a religião é considerada "uma função natural, inerente à psique" (Silveira, 2023, p. 93).

Além disso, a ótica da psicologia proposta por Jung também oferece uma perspectiva teórica e prática abrangente, possibilitando uma compreensão científica mais profunda da experiência religiosa pautada em princípios éticos da alteridade. Ao adotar uma perspectiva empírica e simbólica dos fenômenos religiosos, o autor estabelece uma abordagem que observa o aspecto psicológico da experiência religiosa para compreender a expressão de dinâmicas psíquicas profundas (Jung, 2012, § 2-5)[3].

Portanto, seguindo o pensamento de Jung, observar e entender a vivência do Candomblé pode favorecer uma compreensão fenomenológica e psicossocial sobre a diversidade dos sujeitos adeptos dessa religiosidade. Assim, a utilização da obra junguiana como base teórica para abrir diálogo com esses saberes ancestrais, proporciona um recurso hermenêutico para aprofundar o entendimento dos fenômenos apresentados no universo ritualístico e simbólico dessa prática religiosa.

Diante disso, a partir da hipótese de que ambas as óticas apresentadas possuem compreensões do ser humano que podem se aproximar em determinados aspectos por meio de analogias hermenêuticas, este artigo tem como objetivo analisar a percepção de ser no Candomblé Ketu em interlocução com a Psicologia Complexa de Jung, buscando identificar ressonâncias simbólicas, sem implicar equivalência conceitual, entre seus fundamentos e contribuir para a ampliação da compreensão acerca dos fenômenos da experiência religiosa no contexto brasileiro.

Para isso, adota-se uma pesquisa de abordagem etnográfica, inspirada na proposta desenvolvida pela antropóloga Juana Elbein dos Santos, articulada ao método

[3] Por se tratar de uma consulta a uma obra de edição eletrônica (*E-book*) e não possuir paginação, nestes casos, ao longo do trabalho, optou-se por utilizar o parágrafo (§) como indicador de local da citação. Já que a obra fornece essa informação, facilita a localização da passagem, mesmo que em versões físicas, é um artifício permitido pelas normas da ABNT e estatuto estabelecido.

de amplificação simbólica de Jung. Dessa forma, almeja-se, para além de aprofundar a compreensão sobre a percepção do ser em contextos religiosos de matriz africana, contribuir para o reconhecimento da complexidade desse sistema de conhecimento ancestral frequentemente marginalizado no campo acadêmico e social.

1. Metodologia

Para a produção do estudo, adotou-se como metodologia uma abordagem etnográfica, visto que a intenção é descrever e analisar uma cultura a partir de suas vivências. A etnografia empregada, neste caso, inspira-se no método proposto pela antropóloga Juana Elbein dos Santos ao desenvolver sua pesquisa de doutorado na Sorbonne, em 1972, que resultou em seu livro *Os Nagô e a Morte*, um estudo etnográfico que consiste em "aprender os elementos e os valores de uma cultura 'desde dentro'" (Santos, 2002, p. 18). Dessa forma, a pesquisa desenvolvida não parte da relação clássica de um pesquisador externo que se desloca até um campo para observar uma realidade alheia. Ao contrário, trata-se de uma investigação conduzida a partir da experiência vivida do próprio pesquisador enquanto participante do universo religioso investigado.

Nesse âmbito, convém destacar que a presente investigação se circunscreve à tradição Ketu do Candomblé, em razão de ser esta a matriz religiosa na qual se insere a experiência do pesquisador que fundamenta o estudo. A participação continuada nesse contexto ao longo de aproximadamente oito anos, dos quais mais de seis ocorreram na posição de pessoa iniciada na instituição religiosa, possibilitou o contato direto com processos rituais, formas de transmissão do conhecimento e modos de elaboração simbólica próprios dessa tradição. Assim, as categorias analisadas neste trabalho, como *ara-àiyé*, *orí*, *àṣẹ* e ancestralidade, são abordadas a partir de sua compreensão e vivência do Candomblé Ketu, sem a pretensão de estender automaticamente tais formulações à totalidade das religiões de matriz africana brasileiras. Embora compartilhe fundamentos cosmológicos com outras nações do Candomblé, como Jeje e Angola, cada uma dessas tradições desenvolveu configurações rituais, terminologias e ênfases simbólicas próprias. Por essa razão, as interpretações aqui desenvolvidas não pretendem representar a totalidade das experiências possíveis no universo do Candomblé, mas constituem uma reflexão situada, construída a partir de uma tradição específica e de uma trajetória particular de inserção religiosa.

Esse panorama vai ao encontro do pensamento junguiano, no qual se reconhece que o pesquisador é, simultaneamente, parte do fenômeno investigado e agente da produção de conhecimento sobre ele, pois "não é possível distinguir a psique de suas manifestações. A psique constitui o objeto da Psicologia e também é, infelizmente, o seu sujeito. Não podemos fugir a tais fatos." (Jung, 2012, §87). Alinhada com essa perspectiva, a pesquisa rompe com a lógica da separação sujeito-objeto, adotando uma epistemologia que valoriza a vivência como caminho legítimo de acesso ao saber.

Essa concepção permite ao pesquisador estar inserido no contexto pesquisado e obter dados que somente a análise documental pode não alcançar. A experiência do pesquisador, neste caso, não é tratada como dado empírico isolado, mas como campo de saber simbólico, no qual o conhecimento se torna vívido, sendo integrado à análise. Como afirma Jung (2012, §2): "a 'experiência' constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma".

É nesse horizonte de assimilação que o método de amplificação simbólica se articula ao estudo como ferramenta analítica. A amplificação é uma análise associativa de fenômenos análogos que aprofundam a expressão simbólica para a compreensão consciente do material psíquico "que encerra uma plenitude de sentido ao ser confirmado e ampliado por todos os meios conscientes" (Jung, 2011, §122). Na estrutura desta pesquisa, este método instrumentaliza o diálogo interdisciplinar: tomam-se os dados obtidos por meio da literatura especializada, as vivências e os aprendizados do terreiro, e amplia-se o campo de significação desses associando-os aos constructos teóricos da Psicologia Complexa, permitindo que o fenômeno religioso preserve sua autonomia sagrada ao mesmo tempo em que ressoa simbolicamente com as dinâmicas da psique. "Nisto consiste a amplificação, um procedimento lógico bem conhecido, aqui aplicado exatamente para formular a técnica de descobrir o contexto" (Jung, 2015a, §174).

Sob o ponto de vista procedimental e ético, cumpre explicitar o processo metodológico empreendido nesse aspecto. A vivência de terreiro é transformada em material de reflexão analítica à medida que as dinâmicas experienciadas foram tratadas como matrizes hermenêuticas a partir do processo de apercepção[4], e não como dados

[4] "É um processo psíquico pelo qual se articula um novo conteúdo com conteúdos semelhantes e já existentes de modo que se o considere entendido, apreendido ou claro" (Jung, 2015b, §763). Neste caso específico, composta por reflexões e interpretações decorrentes da vivência do pesquisador como sujeito pertencente ao universo religioso do Candomblé Ketu e da sua atuação em psicologia analítica.

estatísticos ou confessionais. Sob o rigor ético da alteridade desta pesquisa, estabeleceu-se o compromisso irrestrito de resguardar o *awó* (segredo ritualístico), delimitando-se, portanto, a descrição dos processos sagrados ao Candomblé estritamente às dimensões públicas e relacionais à vida de terreiro, bem como às narrativas míticas e conceitos cosmológicos já amplamente encontrados na literatura. Garante-se, por conseguinte, o anonimato da comunidade de referência e a integridade dos saberes litúrgicos restritos, evitando-se qualquer exposição ou instrumentalização da tradição viva.

Dessa forma, a participação na vida religiosa do terreiro possibilita o contato com formas de saber transmitidas pela oralidade, pela convivência cotidiana e pela experiência ritual. Tal inserção não é compreendida como garantia automática de interpretação, mas como condição privilegiada para o acesso a significados e dinâmicas simbólicas que são elaborados em diálogo com registros documentais, bibliografia especializada e com os referenciais teóricos utilizados nesta pesquisa. Nesse sentido, a articulação com a literatura e com o método de amplificação simbólica busca favorecer o diálogo crítico entre experiência vivida e elaboração teórica, evitando tanto o distanciamento excessivo quanto a identificação acrítica com o objeto estudado.

Assim sendo, essa abordagem propõe que, à medida que o pesquisador é participante do objeto, favorece o acesso a dimensões simbólicas e experienciais que dificilmente seriam apreendidas apenas por observação externa. Por conseguinte, um pesquisador incluído no universo a ser estudado propicia o reconhecimento simbólico em primeira pessoa e o acesso a certos aspectos inacessíveis àqueles que não pertencem a essa cultura.

Logo, estar *desde dentro* do Candomblé implica ser participante da fé e compartilhar seus saberes que são concebidos através da participação de seus processos, transmitidos por meio da presença e da repetição ritual. Esse movimento empírico e multissensorial proporciona uma melhor compreensão das perspectivas rituais e dos símbolos produzidos a partir da vivência, visto que, segundo Santos (2002, p. 46) “O *àṣẹ* e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante”. Em outras palavras, o Candomblé se aprende fazendo Candomblé, no dia a dia do terreiro.

Portanto, ao adotar a etnografia *desde dentro* e reconhecer a implicação do pesquisador como sujeito da experiência, a pesquisa estabelece uma prática interpretativa que respeita e dialoga com os modos próprios de produção de saber do universo do Candomblé, em consonância com os princípios da psicologia de Jung. Essa articulação encontra amparo epistemológico em três pilares: a Psicologia Complexa, como base teórica e método da análise; a Antropologia, como origem da ferramenta metodológica; e o próprio Candomblé, como campo simbólico e vivencial a ser estudado.

2. Candomblé e psicologia complexa

A Psicologia Complexa, desenvolvida por Carl Gustav Jung no século XX, emerge em um contexto de importantes impactos sociais decorrentes da Revolução Industrial e das duas Grandes Guerras. Esse panorama configura transformações na relação entre sujeito, corpo e mundo, em um processo de crescente racionalização e distanciamento das dimensões subjetivas da experiência humana. Com isso, urgem a necessidade e o desafio contemporâneos de reconectar o humano com o ambiente e com seu próprio ser.

Nesse sentido, Jung (2015a, §1493-1494) observa que o sujeito moderno apresenta uma tendência a priorizar funções conscientes e racionais da psique, negligenciando as dinâmicas inconscientes, o que resulta em desequilíbrio. E que a religião, por sua vez, é concebida como uma expressão simbólica que preserva e atualiza a relação do indivíduo com o inconsciente, especialmente por meio de imagens arquetípicas, rituais e experiências numinosas. Dessa forma, a religião pode ser entendida como um campo de mediação, oferecendo ao sujeito recursos simbólicos para elaborar conflitos psíquicos e restaurar uma certa ordem interior. Ao mobilizar conteúdos instintivos e irracionais, frequentemente marginalizados pela consciência moderna, ela possibilita um movimento de compensação psíquica, contribuindo para processos de cura e transformação.

Nessa direção, é possível identificar compreensão semelhante nas práticas presentes nas religiões de matriz africana, como o Candomblé. Essas tradições propõem formas de existência que favorecem uma convivência mais harmônica não só com o meio ambiente, mas também entre os próprios seres humanos. Elas convocam à análise e à reelaboração de convenções sociais contemporâneas e à vivência de uma sustentabilidade como um equilíbrio integral.

Como afirma Nogueira (2012, p. 50), na cosmologia do Candomblé, o universo constitui-se como uma dinâmica inter-relacional contínua entre dois mundos: o espiritual (*ọ̀run*) e o material (*àiyé*), de modo que a existência se dá simultaneamente em ambos.

A constituição do ser, nesse contexto, é multifacetada, englobando não apenas dimensões pessoais, mas também o ambiente e as relações com a coletividade, com a natureza e com a espiritualidade. Assim, como descrevem Barros e Teixeira (2006, p. 110), no Candomblé não se encontra o dualismo entre corpo e alma, além de suas práticas religiosas conterem o uso de ervas medicinais para tratar o corpo, convivência harmoniosa com o meio ambiente e social, rituais simbólicos e conexão sagrada com canto e dança.

Quando um adepto sofre de alguma mazela, por exemplo, realiza-se uma investigação nos diversos aspectos da vida do consulente para identificar o ponto de desordem nessa relação e, então, surge o tratamento – aquilo que deve ser feito para recuperar o bem-estar geral do indivíduo.

A partir de um entendimento semelhante sobre a constante interação do indivíduo com o meio e consigo mesmo, Jung pondera:

> É verdade, no entanto, que nesses últimos tempos o homem civilizado adquiriu certa dose de força de vontade que pode aplicar onde lhe parecer melhor. Aprendeu a realizar eficientemente o seu trabalho sem precisar recorrer a cânticos ou batuques hipnóticos. Consegue até dispensar a oração cotidiana em busca de auxílio divino. [...], no entanto, o homem contemporâneo paga o preço de uma incrível falta de introspecção. Não consegue perceber que, apesar de toda a sua racionalização e eficiência, continua à mercê de "forças" fora do seu controle. Seus deuses e demônios absolutamente não desapareceram; têm apenas novos nomes. E o conservam em contato íntimo com a inquietude, com apreensões vagas, com complicações psicológicas, com uma insaciável necessidade de pílulas, álcool, fumo, alimento e, acima de tudo, com uma enorme coleção de neuroses (Jung, 2008, p. 82).

A prática psicológica desenvolvida por Jung, portanto, baseia-se na compreensão de que a psique constitui uma totalidade dinâmica, cujos processos podem ser compreendidos a partir da distinção entre a consciência e o inconsciente. A consciência corresponde à instância em que os processos psíquicos são observáveis, sendo responsável por mediar continuamente a relação do indivíduo com as experiências advindas do mundo externo e interno. O inconsciente, por sua vez, abrange os conteúdos individuais e coletivos que não se encontram presentes na consciência, mas que permanecem em constante interação com ela, influenciando e sendo influenciado pela

dinâmica psíquica como um todo. Portanto, para promover saúde – mediante a complexidade, contradições e compensações produzidas pela dinâmica destas instâncias –, investigar apenas um trauma do passado não é suficiente para entender o adoecimento. É necessário também considerar fatores sociais, biológicos, religiosos e relacionais. Para isso, "o psicoterapeuta vai ter que esforçar-se, e fazer perguntas que, aparentemente, nada têm a ver com o caso da doença apresentada" (Jung, 2013a, p. 100) e, assim, mediante essa averiguação, entender melhor a complexidade de cada forma de ser do humano.

Isto é, em ambas as circunstâncias, para entender o sujeito, é necessário levar em consideração todos os contextos nos quais ele está inserido, incluindo o meio em que vive, sua cultura e religiosidade.

3. A constituição do Ser

Um *ìtàn*[5] conta que no início de tudo, após a criação da Terra, Olodumare, o Deus Supremo, incumbiu Oxalá de criar os seres humanos. Disse-lhe para ir ao *Àiyé* (a Terra, o mundo físico) e utilizar um material para esculpir o corpo humano. Oxalá tentou criar o corpo utilizando o ar, mas este se desvaneceu. Tentou com madeira e pedra, mas o resultado ficou extremamente rígido. Tentou com fogo, mas este se consumiu. Tentou com água, mas ela evaporou. Todo material manuseado por Oxalá se mostrava infrutífero. Nanã, Orixá antiga e muito sábia, ao observar as tentativas de Oxalá, sugeriu que ele usasse a lama do fundo do lago. Oxalá assim fez: moldou o ser humano usando o barro. Dessa vez deu certo, pois não era mole ou duro demais, tampouco desapareceria de repente como o fogo ou o ar. Oxalá, satisfeito, relatou seu feito a Olodumare, que soprou o *Ẹ̀mí* (sopro vital/alma) nas narinas do ser humano, conferindo-lhe vida.

Este *ìtàn* demonstra que a coletividade está profundamente envolvida na existência da humanidade, uma vez que demandou a matéria (lama) de Nanã, o esforço de Oxalá e a vontade soberana de Olodumare para que o resultado esperado fosse alcançado. Da mesma forma, evidencia que um indivíduo, residente da Terra (*Ara-àiyé*), é constituído por uma indissociabilidade entre corpo e alma – o corpo sem alma não vive, é reduzido a lama moldada, e a alma sem corpo não permanece no plano físico, sendo apenas um sopro.

[5] *Ìtàn* são contos que narram feitos dos Orixás em tempos imemoriais, que são passados oralmente de geração em geração dentro dos terreiros. É possível encontrar uma outra versão deste conto registrada no livro *Mitologias dos Orixás* (Prandi, 2001, p. 196).

Essa perspectiva ressoa com uma percepção semelhante de Jung ao afirmar que "a psique depende do corpo, e o corpo depende da psique" (Jung, 2013a, p. 14). Ao discorrer sobre esse tema, o autor desenvolve:

> A alma e o corpo são presumivelmente um par de opostos e, como tais, são a expressão de uma só entidade cuja natureza não se pode conhecer nem a partir das manifestações materiais exteriores nem através das percepções interiores e diretas. Como sabemos, segundo uma antiga crença, o homem surge do concurso de uma alma com um corpo. Mais correto seria falar de um ser vivo desconhecido sobre cuja natureza íntima o máximo que podemos dizer é que ela expressa vagamente a quintessência da vida. Externamente, este ser é um corpo material, mas, considerado do interior, parece constituído de uma série de imagens das atividades vitais que têm lugar no organismo. Os dois constituem uma só realidade, e nos acomete a dúvida se, no final de contas, toda esta separação entre alma e corpo nada mais seja do que mero expediente da razão para que percebamos os dois lados da mesma realidade, uma separação – conceitualmente necessária – de um só e mesmo fato em dois aspectos aos quais atribuímos indevidamente até mesmo uma existência autônoma (Jung, 2014a, §619).

No Candomblé, o corpo é um território sagrado. Ele é visto como um ser vivente do mundo físico, mas ainda assim interligado ao mundo espiritual e seu meio de expressão: cada gesto, dança, marca ritual e canto é uma linguagem que se comunica com o *Òrun* (o mundo espiritual). É pelo corpo que o sujeito comunga com os ancestrais, com os orixás e com sua própria essência. Do mesmo modo, é por meio do corpo que o invisível traz mensagens: não é incomum o corpo sinalizar com um mal-estar ao indivíduo que ele tenha consumido ou feito algo que não deveria, para então evitar no futuro.

Além disso, o sujeito não existe isoladamente, faz parte de uma complexidade maior, na qual a natureza, a espiritualidade, a ancestralidade e a coletividade se entrelaçam e sustentam sua existência (Nogueira, 2012, p. 50).

Como também relatado por Vogel, Mello e Barros:

> Cada erva, cada bicho, cada pedra ou metal, cada matiz, cada coisa enfim representa, para além de si mesma, toda uma gama de idéias, valores, sentimentos, histórias, preferências e interditos. Tudo que circula, se movimenta e passa através dele é irrecorrivelmente dotado de um caráter simbólico (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 26).

Assim, tudo que existe no *Àiyé* – ser humano, animal, árvore, folha, pedra, som – está conectado com o mundo espiritual, pois "possui um duplo espiritual e abstrato no

ọ̀run [...] Ou, ao contrário, tudo o que existe no *ọ̀run* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé*" (Santos, 2002, p. 54).

Nas formulações junguianas, pode-se encontrar premissa semelhante, visto que Jung (2014a, §618) afirma que "assim também a psique pressupõe o corpo para que suas imagens possam viver". Essa afirmação implica que a experiência psíquica necessita do corpo para adquirir forma, expressão e possibilidade de realização. O corpo, nessa perspectiva, é a condição de possibilidade para que a imagem psíquica seja vivida por meio das emoções, dos afetos, dos gestos, dos sintomas e das relações, conteúdos que muitas vezes permanecem inconscientes.

Dessa forma, tanto a cosmologia do candomblé quanto a psicologia complexa compreendem que a existência humana não se organiza a partir de uma cisão entre matéria e espírito, mas por meio de uma dinâmica em que as dimensões material e imaterial se expressam e se constituem mutuamente, ainda que cada tradição desenvolva essa compreensão a partir de referenciais próprios. Contudo, esse diálogo enriquece o exercício hermenêutico, pois, no universo do candomblé, o corpo não é um invólucro do ser, ele participa da constituição do sujeito e da sua relação com o sagrado, sustentando a ideia de que o corpo é a dimensão concreta em que o *ọ̀run* se atualiza e se manifesta.

Portanto, a perspectiva do Candomblé entende que o ser humano está profundamente entrelaçado ao mundo que o cerca. Caso algo nessa conexão seja abalado, todo o entrelaçamento pode padecer. Nesse cenário, os orixás surgem para estabelecer equilíbrio e harmonia para tudo que existe no mundo, por meio da retribuição: ao passo que os devotos realizam suas ofertas, estas divindades, enquanto intercessoras de Olodumare para sua criação, emanam sua força (*àṣẹ*), pois, enquanto vierem "com suas danças, animar as noites do terreiro, a vida continua." (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 27).

4. *Àṣẹ* e dinâmica psíquica

Na perspectiva junguiana, encontram-se duas instâncias fundamentais na dinâmica psíquica: o consciente e o inconsciente, cujos núcleos organizadores são, respectivamente, o *ego* (Eu) e o *self* (*si-mesmo*). Neste caso, o *ego* constitui o centro da consciência, configurando o conjunto de aspectos que fornecem ao sujeito a percepção de sua singularidade, o senso de identidade pessoal. O *self*, por sua vez, designa a totalidade psíquica, englobando tanto os conteúdos conscientes quanto as dimensões que fogem da

consciência do sujeito, tornando-se inconscientes. Como elucida Jung (2015b, §796): "Por isso, distingo entre Eu e *si-mesmo*. O eu é o sujeito apenas de minha consciência, mas o *si-mesmo* é o sujeito do meu todo, também da psique inconsciente.".

Ou seja, o *self* é ao mesmo tempo a totalidade do indivíduo – a soma de seus aspectos, incluindo o consciente e o inconsciente – como seu centro organizador mais abrangente, em relação ao qual o *ego* se configura como uma instância parcial. Essas instâncias se relacionam constantemente, mantendo uma coerência compensatória, mas se algo perturba essa harmonia pode acarretar prejuízos ao sujeito. Sobre essa dinâmica, Jung pontua:

> Em condições normais, este é sempre o caso; mas, em condições anormais, trata-se de uma inversão da distribuição de valores onde o inconsciente adquire maior valor do que a consciência. Neste caso, o símbolo sai para a superfície da consciência, mas sem encontrar aceitação por parte da vontade consciente e das funções executivas conscientes, uma vez que estas, por causa da inversão de valores, se tornaram subliminais. O inconsciente se tornou supraliminal, e, por isso, surgiu um estado espiritual anormal, uma perturbação psíquica (Jung, 2015b, §172).

Vale notar que o autor, ao discorrer sobre o dogma da trindade cristã e ao relacionar seus aspectos arquetípicos com a dinâmica *self-ego*, desenvolve que

> Da mesma forma que o "Filho" procede do "Pai", assim também da condição do "Filho" procede o "Pai", o qual não é, de modo algum, uma repetição ou identificação com o Pai original, mas um homem no qual a vida do "Pai" continua sua obra de geração (Jung, 2013b, §276).

Em outras palavras, ao correlacionar o Pai ao *self/si-mesmo* e o Filho ao *ego*, Jung argumenta que a instância egóica deriva e faz parte do *si-mesmo* sem sê-lo totalmente, mas é por meio do contato com essa instância total que o *ego* pode, enfim, encaminhar-se para a autorrealização de ser inteiro.

Para além do binômio apresentado, o autor segue expandindo o entendimento da dinâmica psíquica ao introduzir a terceira parte da estrutura trinitária: o Espírito Santo. Jung (2013b, §197) o interpreta como uma realidade autônoma que atua como o princípio de animação, conexão e movimento que une os dois polos – Pai e Filho. Neste caso, o autor está se referindo à energia psíquica. Também conhecida como libido, essa energia é o impulso que mantém a dinâmica psíquica acontecendo, sendo a energia psíquica de modo geral, a força que promove o processo psíquico. Jung (2015b, §869) a define como

"a intensidade do processo psíquico, seu valor psicológico. Mas não se trata de valor atribuído por considerações morais, estéticas ou intelectuais.". Na mesma linha, Paolo Pieri, em seu *Dicionário Junguiano*, estabelece a libido como "o motor de toda manifestação humana natural e cultural" (Pieri, 2002, p. 293).

Ao trazer essa estrutura psicológica para dialogar com o contexto do Candomblé, estabelecendo uma correspondência analógica de caráter hermenêutico sem sugerir equivalências, encontra-se a ideia de que o conceito de pai/*self*/inconsciente pode se aproximar da noção de duplo espiritual residente do *ọ̀run* e o conceito de filho/*ego*/consciente pode ressoar com a ideia do indivíduo vivente do mundo físico. Fechando essa estrutura, a terceira pessoa trinitária – a própria vida que anima os polos – encontra ressonância simbólica com o conceito de *àṣẹ*, no processo de animar e movimentar ambas as dimensões – física e espiritual – para sustentar a dinâmica existencial em curso.

Sobre o *àṣẹ*, Beniste o descreve como um

> [...] fluido mágico que não tem forma, mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe. Em sua ação de criar e recriar, se desgasta e é preciso ser revivido com preceitos, ervas e cânticos, com rituais diversos que permitirão a relação constante entre o *àiyé* e o *ọ̀run* (Beniste, 1997, p. 278).

Para complementar essa perspectiva, Santos (2002, p. 37) afirma que é "através do *àṣẹ*, propulsionado por *Èṣù*, que se estabelece a relação do *àiyé* – a humanidade e tudo que é vida – com o *ọ̀run* – os espaços sobrenaturais e os habitantes do além".

O *àṣẹ* permeia tudo e a todos no universo, configurando a energia por meio da qual a vida existe e se movimenta. Esta força é neutra – nem negativa nem positiva, sendo pura energia – e é dinamizada pelo Orixá Èṣù, o detentor do poder de Olodumare. Èṣù constitui "o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé" (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 7), sendo reconhecido, então, pelo papel de intermediário e propulsor dessa força vital. Afinal, como princípio dinâmico, é ele quem produz o movimento que é necessário à vida.

Nesse contexto, Èṣù aparece como o princípio do movimento, da alteridade e da comunicação. Sua função é atuar como o vetor do *àṣẹ*, retirando a dinâmica da existência da estagnação ao manifestar-se no encontro, na flexibilidade e nas possibilidades representadas pela encruzilhada. Assim, Èṣù opera como o motor que impulsiona o ser

humano à transformação. Ele é aquele que traz à tona os conteúdos latentes para criar uma tensão que promove o impulso indispensável para que a vida possa seguir seu curso, configurando-se, portanto, como o agente divino que mobiliza o caminho para a totalidade.

Dessa forma, tanto o àṣẹ impulsionado por Èṣù quanto a libido teorizada por Jung representam, em seus respectivos campos de saber, o mesmo imperativo vital: a recusa à estagnação. Ambos os sistemas reconhecem, cada um à sua maneira, que o movimento fluido e o tensionamento construtivo das polaridades são vetores capazes de conduzir o ser humano ao desenvolvimento pleno de suas potencialidades.

5. Ancestralidade, coletividade e identidade

Em *Psicologia do Inconsciente*, ao discorrer sobre a poderosa energia que uma imagem primordial envia à consciência, Jung (2011, §108) descreve: "A este conceito corresponde a ideia de alma, espírito, deus, saúde, força corporal, fertilidade, poder mágico, influência, poder, respeito, remédio, bem como certos estados de ânimo caracterizados pela liberação de afetos". O autor nomeia essa imagem primordial de arquétipo, uma força arcaica presente no inconsciente que conduz o sujeito a uma ação:

> Ao que parece, [contudo] os arquétipos não são apenas impregnações de experiências típicas, incessantemente repetidas, mas também se comportam empiricamente como forças ou tendências à repetição das mesmas experiências. Cada vez que um arquétipo aparece em sonho, na fantasia ou na vida, ele traz consigo uma 'influência' específica ou uma força que lhe confere um efeito numinoso e fascinante ou que impele à ação (Jung, 2011, §109).

Portanto, os arquétipos são estruturas psíquicas coletivas que se manifestam em símbolos culturais diversos. No âmbito deste diálogo interdisciplinar, ressalta-se que o Orixá não se reduz a uma mera roupagem para categorias psicológicas ocidentais; ele configura uma realidade cosmológica autônoma. Contudo, em um exercício comparativo em busca da amplificação simbólica, é possível identificar uma ressonância interpretativa: o Orixá pode ser compreendido como uma figura por meio da qual conteúdos arquetípicos encontram expressão cultural específica, e, assim, operar como um mediador entre o mundo pessoal e o coletivo – a força que age na singularidade do sujeito e nos padrões universais da alma. Para os devotos, os orixás são divindades emanadas especificamente de Olodumare para cuidar dos seres humanos. Ou seja, são

seres enviados pelo Deus Supremo, imbuídos de poderes que têm a capacidade de se manifestar e interferir na individualidade e coletividade humana.

Retornando ao conceito de *àṣẹ* do Candomblé, constata-se que tudo é movido por ele. Contudo, a energia tende ao dinamismo, ao mesmo tempo em que tende à conservação. O desejo do adepto consiste em manter o dinamismo e o movimento do *àṣẹ*, visto que sua estagnação provoca distúrbios. Uma das maneiras de manter o *àṣẹ* em movimento ocorre por meio das comidas votivas ofertadas aos orixás que, em retribuição, movimentam o *àṣẹ*. Essas comidas são elaboradas, apresentadas, cantadas e rezadas da mesma maneira que os ancestrais faziam no passado, transportando quem oferta de volta até a origem do ato. Esse processo possibilita uma conexão entre os rituais, a suspensão do tempo cronológico para o contato e atuação de forças arquetípicas.

Dessa forma, diferente da linearidade cronológica característica do pensamento ocidental, no Candomblé, o tempo é percebido de forma cíclica: os rituais não apenas remetem ao passado, eles o reexecutam. Cada cerimônia é uma recriação simbólica do início, um retorno ao tempo mítico onde tudo começou. Vale a observação de que as danças ritualísticas são realizadas em roda e no sentido anti-horário, simbolizando esse retorno e a reconexão com os princípios que fundam a existência. Cada prática ritualística, portanto, reforça o elo entre os mundos, integrando o que foi, o que é e o que será, pois o *àṣẹ* não pode estagnar, precisa se movimentar – no eterno ir e vir – para gerar transformações.

Esse retorno ao princípio é também um reconhecimento da ancestralidade, a qual caracteriza os aspectos coletivos nos quais o indivíduo está inserido, estabelecendo uma forma de consolidação da identidade do sujeito candomblecista. Em suma, a ancestralidade informa as raízes culturais do indivíduo, contribuindo para sua constituição no momento presente.

Esse processo de retorno pode ser compreendido, pela ótica da Psicologia Complexa, como uma reaproximação de imagens arquetípicas por meio da cultura africana. Não se trata de uma regressão, mas de uma reconexão com os núcleos simbólicos que estruturam a psique coletiva de uma população. Essa reconexão pode favorecer o processo que o Jung compreende como função compensatória:

> A experiência já mostrou, há muito tempo, que entre a consciência e o inconsciente existe uma relação de compensação, e que o inconsciente sempre procura complementar a parte consciente da psique,

> acrescentando-lhe o que falta para a totalidade, e prevenindo perigosas perdas de equilíbrio (Jung, 2013a, p. 140).

Assim sendo, perante uma atitude consciente de supressão – sob o risco da repressão de suas raízes –, uma atitude complementar brota do inconsciente, neste caso de aproximação, reconduzindo o sujeito à totalidade de seu ser.

Ao nascer um ser humano, é comum que as pessoas ao seu redor observem características físicas e comportamentais que se assemelham às de seus genitores e antepassados. Fenômeno análogo ocorre na cultura africana: se uma pessoa nasce em Osogbo – terra da Orixá Oxum – ela naturalmente é considerada descendente direta de Oxum, o que influencia as características individuais e coletivas desta pessoa e sua comunidade. Enquanto isso, no culto do Candomblé Ketu estruturado no Brasil, diante da impossibilidade de determinar a linhagem por nascimento, a identificação da ascendência mítica realiza-se por meio do oráculo do *Merindilogum* (jogo de búzios). Assim como no contexto africano, essa ascendência confere características específicas atreladas à divindade determinada, sendo o processo iniciático, portanto, a ritualística máxima de reconexão do sujeito ao Orixá e consequentemente a essa ascendência.

> A finalidade da iniciação é tornar possível a consonância tanto desses fragmentos [do ser humano] com suas matrizes arquetípicas do *ọ̀run* (divindades e ancestrais), quanto dos fragmentos uns com os outros. A carreira iniciática é, assim, uma progressão que, partindo da pessoa como realidade múltipla e folheada, busca constituí-la, ao final, como unidade integrada e estável (Vogel; Mello; Barros, 1998, p. 61).

Neste aspecto, os *ìtàn* sobre os orixás e as histórias passadas de geração em geração nos terreiros não são apenas narrativas alegóricas, mas sim autênticos mapas de orientação existencial. Cada Orixá representa um aspecto que se manifesta no indivíduo como característica, potencialidade, desafio ou ensinamento. Ao identificar-se com determinada divindade, o adepto entra em contato com as particularidades dessa força divina, o que possibilita o acesso aos atributos de sua própria psique. De tal modo, o *ìtàn* não apenas explica, mas revela e estrutura, oferecendo contorno simbólico ao inominável e orientando o processo de autoconhecimento.

O sequestro e a posterior dispersão da população negra, durante o período de escravização, provocaram a separação de famílias e a angústia da ruptura com as próprias raízes. A concepção do Candomblé propicia a (re)formação de uma família, fornecendo uma raiz e uma ancestralidade às quais se voltar, o que oferece ao sujeito uma

possibilidade terapêutica por meio da reconstrução de seu senso de pertencimento e do fortalecimento de laços afetivos. Sacerdotes e sacerdotisas são chamados de *Babalorixás* (pai de Orixá) e *Iyalorixás* (mãe de Orixá), respectivamente, porque se tornam efetivamente pais e mães dos adeptos, reproduzindo as características que estabelecem essa relação. A partir dessa relação, surgem também irmãos, irmãs, tios, tias e avós. O indivíduo é reinserido em uma linhagem, ganha novos parentes, histórias e enredo familiar. Nesse sentido, passa a pertencer a uma comunidade de terreiro – a família de santo.

Como afirmam Barros e Teixeira:

> O relacionamento dos fiéis de cada uma das modalidades de culto aos orixás, inquices e voduns, e a sua inserção na sociedade abrangente se processam de tal maneira que demonstra não um processo dinâmico de intercâmbio de indivíduos e bens simbólicos, mas também uma constante troca de influências. Forma-se assim um mapa sociocultural de caráter amplo que é definido por essas relações e inter-relações e que compreende identidades sociais bem demarcadas (Barros; Teixeira, 2006, p. 106).

Dessa forma, da mesma maneira que se herdam características e aspectos dos pais consanguíneos, as características dos orixás regentes também podem ser percebidas em seus devotos. A palavra Orixá, conforme a tradição oral ensina, significa o protetor da cabeça, indicando que a divindade se responsabiliza por cuidar e guardar o *orí* de seu devoto.

6. *Orí, si-mesmo* e individuação

O *Orí* constitui-se de duas partes: o *Orí Òde*, a cabeça física, e *Orí Inú*, a cabeça espiritual. Conforme elucida Márcio de Jagun, em sua obra *Orí: A cabeça como Divindade*:

> Ambos os componentes de *Orí* são importantes e suas funções são devidamente distinguidas e reconhecidas. Contudo, cada qual se presta a uma finalidade distinta. *Orí òde* é o receptáculo dos ritos iniciáticos, recebendo os elementos mágicos fundamentais [...] *Orí inú*, enquanto matriz da consciência e controlador do corpo e do destino, é invocado de outras formas e em outras ocasiões especialmente. Quando o oráculo é consultado, o olhador põe o búzio na testa do consulente, convocando o *Orí inú* para manifestar no jogo seus desejos e características. No ritual do *Borí*, é o *Ori inú* que está sendo reverenciado. E ele quem recebe as oferendas para que seja acalmado, tratado e equilibrado (Jagun, 2015, p. 38).

Semanticamente, *Inú* significa "interior, interno, no íntimo de. É usado no sentido de expressar algo íntimo" (Beniste, 2011, p. 380). Já *Òde* carrega a conotação de exterioridade, Beniste, em seu dicionário, traz o significado de "lado de fora da casa" (Beniste, 2011, p. 557). Sob essa perspectiva, a cabeça física abarca os aspectos anatômicos e biológicos, constituída dos aspectos físicos do sujeito – aquilo que é externo, visível e tangível –, ao passo que a cabeça espiritual é a instância que compõe o destino e personalidade do indivíduo – aquilo que é interno, íntimo. Ambas as instâncias compõem a mesma cabeça em sua totalidade, portanto, evidenciando que o *Orí* agrupa, indissociavelmente, matéria e espírito.

Sendo assim, o estabelecimento conceitual do *Orí* fornece uma ressonância simbólica com a anatomia psíquica da psicologia de Jung. Enquanto o *Orí Òde* atua analogamente como o campo da consciência (*ego*) voltado à interação com o mundo externo, o *Orí Inú* ressoa com a profundidade do inconsciente (*self*), na condição de guardião da essência íntima e dos desígnios existenciais. A inter-relação dessas instâncias revela que o *Orí*, em sua integralidade, pode expressar uma ideia semelhante à do *si-mesmo* – a unidade que engloba a totalidade do indivíduo, unindo consciente e inconsciente, matéria e espírito, em um esforço contínuo de integração e equilíbrio.

Sendo assim, o *orí* é a divindade pessoal de um sujeito, origem de seus predicados e de seu destino enquanto vivente do *àiyé*. O destino aqui não se alinha com a noção de um futuro categoricamente imutável, mas sim como um caminho predeterminado (*odú*) que se articula com o livre-arbítrio, a possibilidade de escolha do próprio *orí*.

Como confirma Márcio de Jagun:

> Esta noção nos afasta do determinismo com o qual alguns percebem o destino. Enquanto o homem submeter seu destino puramente ao acaso, à vontade dos deuses e à sorte, estará minimizando seu próprio poder de influir e de objetivar seu futuro. Estará desprezando a capacidade de seu Orí (Jagun, 2015, p. 61).

Destaca-se, portanto, que o *Orí* é integrado pelo *Odú* e pelo Orixá. O *Odú* configura o caminho que delineia as potencialidades, inclinações e propósitos da existência do sujeito antes mesmo de seu nascimento no mundo material (*àiyé*). O Orixá, por sua vez, constitui a força divina coletiva que se acopla a esse núcleo individualizado

para guiar, proteger e catalisar o cumprimento de tais desígnios. Dessa forma, *Odú* e Orixá estruturam o dinamismo do *Orí*, dotando-o de um mapa existencial próprio.

O *orí* estabelece-se, dessa forma, como a divindade individual mais proeminente, visto que qualquer desordem em sua dinâmica acarreta prejuízos ao sujeito. A tradição oral do Candomblé ensina que nenhuma força externa consegue interferir em uma decisão do *orí*. Por essa razão, o culto aos orixás, além de promover a movimentação do *àṣẹ*, propicia o alinhamento e a vinculação protetiva dessas divindades ao *orí* do devoto, resguardando-o de influências negativas externas que possam produzir distúrbios.

Eventuais distúrbios no *orí* possuem o potencial de induzir o sujeito a escolhas desalinhadas de suas potencialidades e de seu destino. Para além do sofrimento estritamente individual, um *orí* desequilibrado pode desencadear ações que afetem negativamente a coletividade, manifestando comportamentos que prejudicam a convivência com a sociedade e com o ambiente.

Na cosmologia do Candomblé, a saúde não se restringe à ausência de doenças, mas se manifesta como o equilíbrio entre os elementos que estruturam o indivíduo: o corpo, o *orí*, o *àṣẹ*, os vínculos com os ancestrais, a coletividade e o ambiente natural e espiritual que o cerca. A cura, então, não é apenas o alívio de sintomas, mas a restauração do fluxo de *àṣẹ* e das conexões vitais do indivíduo com o mundo – o *àṣẹ* circula, o destino se cumpre e a comunidade convive bem e garante sua continuidade.

Dessa forma, pode-se encontrar uma perspectiva semelhante nas formulações junguianas ao relacionar a importância de ambas as óticas ao restabelecimento do fluxo natural entre o sujeito consciente com sua parte inconsciente, integrando aspectos desconhecidos, esquecidos ou negados em direção à autorrealização. Esse processo na psicologia de Jung é denominado como Individuação, o qual "significa tornar-se um ser único, na medida em que por 'individualidade' entendermos nossa singularidade mais íntima" (Jung, 2014b, §266).

A individuação é um conceito fundamental na Psicologia Complexa, estabelecendo o processo que essencialmente promove o desenvolvimento da personalidade e a autorrealização da totalidade do ser humano. Esse propósito é alcançado à medida que os conteúdos do inconsciente são assimilados, conscientizados e integrados pelo *ego*, estabelecendo uma harmonia dinâmica com o *self*.

Em suma, tanto o processo de individuação formulado por Jung quanto o alinhamento e o tratamento do *orí* na tradição Ketu apontam para um mesmo horizonte teleológico: a busca pela totalidade do ser por meio da integração de suas instâncias constituintes. Todavia, se por um lado a Psicologia Complexa concebe a conexão com a totalidade por meio da integração psíquica e da realização do *si-mesmo*, a tecnologia de terreiro opera essa reinserção de forma litúrgica e relacional. Nela, o equilíbrio do sujeito com *orí*, com o *odú* e o orixá reinsere dinamicamente o indivíduo na teia comunitária, ancestral e ecológica que o sustenta. Compreende-se, portanto, que alcançar a própria singularidade não configura um ato de isolamento egóico, mas sim a condição de possibilidade para a autorrealização em harmonia com a totalidade na qual está inserido.

Considerações finais

Por fim, este artigo teve o objetivo de analisar a concepção do ser no Candomblé Ketu em diálogo com a Psicologia Complexa de Jung, buscando realizar aproximações entre seus fundamentos e contribuir para a ampliação da compreensão dos fenômenos religiosos no contexto brasileiro.

Dessa forma, a partir da articulação entre a etnografia "desde dentro" inspirada no pensamento de Juana Elbein dos Santos e o método de amplificação simbólica junguiano, foi possível observar que ambos os referenciais demonstram uma percepção do humano que ultrapassa reducionismos materialistas ou dualistas, concebendo a existência como uma realidade integrada, dinâmica e relacional.

A análise do *Ara-àiyé*, compreendido neste estudo como expressão da totalidade do ser no Candomblé Ketu, permite compreender que este ser não se constitui de forma isolada, mas sim por meio de um entrelaçamento entre os aspectos visíveis e invisíveis, a herança ancestral e a vivência com a coletividade e natureza. O indivíduo revela-se como território sagrado e ponto de convergência entre o *Àiyé* e o *Òrun*, participando de uma rede complexa de relações sustentadas pelo *àṣẹ*.

Esta perspectiva em diálogo com a Psicologia Complexa possibilitou identificar ressonâncias simbólicas entre as duas óticas. Constructos junguianos como a relação entre consciente e inconsciente, a dinâmica entre *ego* e *self*, o papel dinamizador da libido e a busca pela integração da personalidade encontram semelhanças simbólicas com noções fundamentais da cosmologia do Candomblé, tais como *orí*, *àṣẹ* e ancestralidade.

Contudo, essas aproximações não pressupõem equivalência conceitual, mas funcionam como recurso hermenêutico para evidenciar convergências relativas à compreensão da existência humana, valorizando e preservando a singularidade epistemológica de cada sistema de pensamento.

Os resultados sugerem que os saberes do Candomblé, longe de serem folclóricos ou periféricos, revelam-se como um sistema complexo de elaboração simbólica e prática religiosa de profundo alcance existencial, psicológico e coletivo, cujas premissas oferecem contribuições relevantes para debates contemporâneos sobre identidade, saúde, espiritualidade e pertencimento. Ao reconhecer a importância da ancestralidade, da coletividade e da relação com a natureza na formação do sujeito, essa tradição apresenta perspectivas que tensionam modelos individualistas e ampliam as possibilidades de compreensão da experiência humana.

Dessa forma, além de sua contribuição para os estudos da religião, este trabalho buscou colaborar com o reconhecimento acadêmico dos saberes de matriz africana enquanto formas legítimas de produção de conhecimento. Em um contexto marcado pela persistência do racismo religioso e pela desqualificação histórica dessas tradições, a investigação de seus fundamentos cosmológicos constitui também um exercício de valorização de patrimônios intelectuais e espirituais que participaram ativamente da formação cultural brasileira.

Finalmente, espera-se que este estudo incentive novas pesquisas capazes de aprofundar o diálogo entre Psicologia Complexa, Ciências da Religião e saberes de matriz africana, ampliando os horizontes interpretativos acerca das múltiplas formas de se perceber as questões fundamentais relativas ao ser, à existência e ao sagrado.

Referências bibliográficas

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Código do corpo: Inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (org.). *Candomblé*: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 103-138.

BENISTE, José. *Òrun, Àiyé*: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

JAGUN, Márcio de. *Orí*: a cabeça como divindade. 1. ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7/1).

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2012. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11/1).

JUNG, Carl Gustav. *A prática da psicoterapia*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 16/1).

JUNG, Carl Gustav. *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade*. Petrópolis: Vozes, 2013b. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11/2).

JUNG, Carl Gustav. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2014a. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, Carl Gustav. *O eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2014b. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7/2).

JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2015a. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18).

JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2015b. E-book. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 6).

NOGUEIRA, Pedro Antônio Pires. A cosmovisão no Candomblé. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 48-56, 2012. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26726/. Acesso em: 26 jun. 2026.

PIERI, Paolo Francesco. *Dicionário Junguiano*. São Paulo: Paulus; Vozes, 2002.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTANA, Cleiton Pazini; SANTOS, André Filipe Pereira Reid dos. O demônio são os outros: a discriminação ao candomblé como manifestação do racismo. *Revista Calundu*, v. 5, n. 2, p. 98-120, jul/dez. 2021. Disponível em: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.38997. Acesso em: 30 maio 2026.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nago e a Morte*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SILVEIRA, Nise da. *Jung*: vida e obra. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

SIMÕES, Jaqueline Souza; SERAFIM, Jaciany Soares; MOURÃO, Gabrielle Freitas. A vivência da fé sob o estigma na percepção de praticantes de religiões afro-brasileiras em Montes Claros. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 262-275, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.34019/2237-6151.2020.v17.30489. Acesso em: 26 jun. 2026.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A Galinha d'angola*: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

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

Tatuagem: corpo, sacralidade e identidade na tradição Judaico-Cristã contemporânea

Tattooing: body, sacrality, and identity in the contemporary Judeo-Christian tradition

Jean-Luc Fobe[1]

Resumo: Este artigo investiga a relação entre tatuagem, corporeidade e identidade religiosa na tradição judaico-cristã contemporânea. Partindo de uma análise histórica global da prática da tatuagem – desde os registros mais antigos em Ötzi (c. 3300 a.C.) até sua massificação no século XXI –, o estudo examina como as tradições judaica e cristã interpretaram e reinterpretaram a marcação corporal ao longo da história. A pesquisa articula três eixos complementares: (1) a exegese dos textos normativos fundamentais, especialmente em Levítico 19,28 e 1 Coríntios 6,19; (2) a recepção patrística e rabínica da proibição bíblica; e (3) as ressignificações contemporâneas da tatuagem como expressão de fé, identidade comunitária e devoção pessoal. Argumenta-se que a tatuagem constitui um dispositivo simbólico ambivalente, cuja historicidade revela oscilações entre sacralização, estigmatização e instrumentalização política. No contexto da modernidade tardia, a prática expõe uma tensão fundamental entre a autonomia do sujeito – que reivindica o corpo como território de autoinscrição – e a noção teológica de propriedade divina do corpo como "templo do Espírito Santo". Conclui-se que, longe de ser meramente um fenômeno estético, a tatuagem contemporânea no âmbito judaico-cristão constitui um campo privilegiado para observar as negociações entre tradição religiosa, individualidade e cultura corporal na pós-modernidade.
Palavras-chave: Tatuagem; Corpo; Sacralidade; Identidade; Tradição judaico-cristã.

Abstract: This article investigates the relationship between tattooing, corporeality, and religious identity in the contemporary Judeo-Christian tradition. Starting from a global historical analysis of tattooing – from the earliest records on Ötzi (c. 3300 BCE) to its widespread adoption in the 21st century – the study examines how Jewish and Christian traditions have interpreted and reinterpreted body marking throughout history. The research articulates three complementary axes: (1) the exegesis of fundamental normative texts, especially Leviticus 19:28 and 1 Corinthians 6:19; (2) the patristic and rabbinic reception of the biblical prohibition; and (3) contemporary reinterpretations of tattooing as an expression of faith, community identity, and personal devotion. It argues that tattooing constitutes an ambivalent symbolic device whose historicity reveals oscillations between sacralization, stigmatization, and political instrumentalization. In late modernity, the practice exposes a fundamental tension between the autonomy of the subject – who claims the body as a territory of self-inscription – and the theological notion of divine ownership of the body as a "temple of the Holy Spirit". It concludes that, far from being merely an aesthetic phenomenon, contemporary tattooing within the Judeo-Christian

[1] Mestre e Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Médico pela FCM-Unicamp. Membro do Grupo de Pesquisa Tradução e Interpretação do Antigo Testamento, dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/9532244382229230. Lattes: https://lattes.cnpq.br/6759054825239825 ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3005-5849. Financiamento CAPES - Código de Financiamento 88887.676352/2022-00. E-mail: jeanfobe@yahoo.com.

sphere constitutes a privileged field for observing negotiations between religious tradition, individuality, and body culture in postmodernity.
Keywords: Tattooing; Body; Sacrality; Identity; Judeo-Christian Tradition.

Introdução

A tatuagem constitui uma das formas mais antigas de modificação corporal conhecidas pela humanidade. Evidências arqueológicas encontradas no corpo mumificado de Ötzi, datado de aproximadamente 3300 a.C., demonstram que a prática antecede em milênios as grandes tradições religiosas e civilizações históricas. Ao longo do tempo, assumiu funções diversas, incluindo finalidades terapêuticas, rituais, identitárias, estéticas, jurídicas e políticas. Em diferentes contextos culturais, a marcação permanente da pele foi utilizada para expressar pertencimento comunitário, distinção social, devoção religiosa, punição penal ou controle dos corpos. Essa pluralidade de significados revela que a tatuagem jamais constituiu um fenômeno homogêneo, mas uma prática simbólica profundamente condicionada por sistemas culturais, religiosos e relações de poder (Caplan, 2000, p. 11-32; Foucault, 1975, p. 134-156).

Na contemporaneidade, entretanto, a tatuagem adquiriu um estatuto singular. Progressivamente desvinculada dos estigmas associados à marginalidade, à criminalidade ou à transgressão moral, passou a integrar amplos setores da sociedade ocidental, tornando-se uma das formas mais difundidas de construção e expressão da identidade pessoal. Nesse contexto, o corpo deixa de ser compreendido apenas como realidade biológica para converter-se em espaço de inscrição simbólica, memória, pertencimento e afirmação subjetiva (Turner, 2008, p. 23-45; Bauman, 2001, p. 87-92). Tal transformação suscita questões para as tradições religiosas, especialmente para aquelas que historicamente desenvolveram concepções normativas sobre o corpo e sua relação com o sagrado.

No âmbito da tradição judaico-cristã, a tatuagem permanece objeto de intenso debate hermenêutico e teológico. De um lado, textos como Levítico 19,28 foram tradicionalmente interpretados como fundamento para a proibição das marcas corporais, frequentemente associadas a práticas cultuais consideradas incompatíveis com a fé de Israel. De outro, a antropologia neotestamentária, especialmente a afirmação paulina de que o corpo é “templo do Espírito Santo” (1Cor 6,19), consolidou uma compreensão do corpo como realidade dotada de dignidade e significado teológico. A questão central,

portanto, não se limita à licitude ou ilicitude da tatuagem, mas envolve a relação entre corporeidade, identidade, liberdade e sacralidade.

Nesse contexto, emerge o problema que orienta esta pesquisa: de que maneira uma prática historicamente associada à interdição religiosa, ao controle social e à estigmatização foi ressignificada, no judaísmo e no cristianismo contemporâneos, como expressão de identidade, espiritualidade e pertencimento? Em outras palavras, como conciliar a compreensão teológica do corpo como dom divino e espaço de manifestação do sagrado com a crescente reivindicação moderna da autonomia corporal e da autoinscrição simbólica?

Parte-se da hipótese de que a tatuagem constitui um dispositivo simbólico ambivalente, cuja trajetória histórica revela movimentos contínuos de sacralização, estigmatização e instrumentalização política. Na modernidade tardia, marcada pela individualização e pela valorização da subjetividade, a prática é progressivamente reinterpretada como linguagem identitária e forma de expressão pessoal. No contexto judaico-cristão, contudo, essa ressignificação não elimina os conflitos teológicos tradicionais, mas os desloca para novos horizontes hermenêuticos, nos quais se confrontam concepções distintas de liberdade, corporeidade e pertencimento religioso.

O objetivo deste artigo é investigar a relação entre tatuagem, corpo, sacralidade e identidade religiosa na tradição judaico-cristã contemporânea, examinando os processos históricos e teológicos que moldaram a percepção dessa prática ao longo do tempo. Busca-se compreender como os textos bíblicos, sua recepção histórica e as transformações culturais modernas contribuíram para a construção das atuais interpretações religiosas sobre a tatuagem.

Metodologicamente, a pesquisa articula quatro eixos complementares. Inicialmente, apresenta uma análise histórico-cultural da tatuagem, destacando sua evolução e seus múltiplos significados em diferentes contextos sociais. Em seguida, realiza uma investigação exegética e hermenêutica dos principais textos bíblicos relacionados ao tema, especialmente em Levítico 19,28 e 1 Coríntios 6,19. O terceiro momento examina a recepção dessas passagens nas tradições judaica e cristã, considerando perspectivas rabínicas, patrísticas e teológicas posteriores. Por fim, o estudo dialoga com contribuições contemporâneas da sociologia, da antropologia do corpo e dos

estudos da religião, buscando compreender a tatuagem como fenômeno de construção identitária e expressão simbólica da subjetividade.

A estrutura do artigo acompanha esse percurso analítico. O primeiro capítulo aborda a história da tatuagem e suas transformações culturais; o segundo examina os fundamentos bíblicos da discussão; o terceiro analisa a recepção judaica e cristã da prática; e o quarto discute suas ressignificações contemporâneas. Ao final, argumenta-se que a tatuagem constitui um campo privilegiado para observar as tensões e negociações entre tradição religiosa, sacralidade do corpo, identidade individual e cultura contemporânea.

O presente estudo resulta de pesquisa bibliográfica, análise exegética e síntese crítica autoral, tendo sido submetido à revisão acadêmica formal.[2]

1. A pele como arquivo: história cultural e temporal da tatuagem

A tatuagem inscreve na pele uma dimensão material da história humana, entrelaçando sistemas de crença, estruturas hierárquicas e desenvolvimentos técnicos ao longo do tempo. A própria fragilidade da pele, contudo, explica a relativa escassez de evidências diretas em contextos arqueológicos; em contrapartida, os instrumentos e pigmentos empregados constituem vestígios mais duradouros de sua antiguidade. No sítio de Ushki V (Kamchatka), ferramentas líticas com resíduos de pigmentos vermelhos e amarelos, datadas entre 11.050 e 10.050 a.C., indicam práticas de modificação corporal já no final do Paleolítico Superior (Volkov et al., 2023, p. 345–361).

O testemunho direto mais antigo, entretanto, é o do chamado Ötzi (c. 3370–3100 a.C.), cujo corpo apresenta 61 marcas incisionais distribuídas sobretudo em regiões articulares, interpretadas como parte de práticas terapêuticas, possivelmente análogas a formas rudimentares de acupuntura, sugerindo uma função não apenas estética, mas também medicinal da tatuagem em contextos pré-históricos (Renaut, 2017, p. 456–473; Smetana; Lynn; Samadelli 2024, p. 105–119).

No Egito Antigo, esta prática remonta ao Pré-Dinástico (c. 3350 a.C.), com as múmias de Gebelein – as mais antigas tatuagens figurativas: um homem com touro e carneiro; uma mulher com motivos em “S” (Friedman et al., 2018, p. 145-162). No

[2] As citações do AT seguem a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*; as do NT, o *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland, 28ª ed.). As traduções são do autor, orientadas pela equivalência formal (Nida, 1964, p. 165-166).

Império Médio (c. 2100 a.C.), a sacerdotisa Amunet apresenta tatuagens geométricas no baixo-ventre, associadas a Hathor e à fertilidade. No Império Novo (c. 1550-1070 a.C.), mulheres de Deir el-Medina são tatuadas com o deus Bes e o Olho de Hórus (Austin, 2021, p. 67-89). Instrumentos de bronze e pigmento atestam tradição técnica (Petrie, 1901, p. 45-48).

No que tange à estratificação social, as evidências arqueológicas indicam que a tatuagem no Egito Antigo não era uma exclusividade das elites. Embora múmias de alto status, como a sacerdotisa Amunet, recebam maior destaque, os achados em Deir el-Medina revelam que mulheres que não pertenciam à realeza, como artesãs e trabalhadoras de vilas operárias, também portavam marcas corporais (Austin, 2021, p. 67).

Indícios documentais e figurativos, como as estatuetas de faiança denominadas ‘Noivas de Mortos’ encontradas em túmulos de variadas classes sociais, sugerem que o uso de tatuagens relacionadas à fertilidade e proteção (como o deus Bes) atravessava diferentes camadas da sociedade, funcionando como um dispositivo apotropaico acessível tanto a mulheres de linhagens sacerdotais quanto a pessoas de extração mais simples (Tassie, 2003, p. 85-101).

Na Mesopotâmia (c. 3000-330 a.C.), a prática assume um caráter ambivalente de controle e devoção. As tatuagens marcam escravos e criminosos como forma de propriedade ou punição, frequentemente com marcas de propriedade em escrita cuneiforme com o nome do proprietário ou do palácio, além de símbolos como o triângulo ou o ‘ab’ (termo para escravo). Em contrapartida, os servidores do templo recebem símbolos divinos, como a estrela de oito pontas (símbolo de Ishtar) ou o crescente lunar (símbolo de Sin), posse sagrada e proteção institucional (Ditchey, 2017, p. 234-241; Fox, 2011, p. 45-58).

Na Grécia Clássica (séculos VI a V a.C.), as tatuagens, denominadas *stigmata*, operavam como um “emblema permanente de vergonha” destinado estritamente a escravos e criminosos (Jones, 1987, p. 145). Roma herdou esse caráter punitivo, chegando a marcar escravos na fronte – como o *servus litteratus* – e sentenciados com a inscrição “FUR” (ladrão) (Galeotti, 2023, p. 78-95). No século IV, sob influência da antropologia cristã que pregava a integridade da face como reflexo da imagem divina, Constantino proibiu a tatuagem penal facial (Codex Theodosianus, 1952, p. 234-236). Contudo, a prática persistiu no âmbito militar: soldados eram marcados nas mãos ou braços não como

sinal de ignomínia, mas como um dispositivo de identificação e controle, vinculando o legionário de forma indelével à sua respectiva legião (Renaut, 2011, p. 123-145).

Na Idade Média, a Igreja Católica suprime a prática da tatuagem, e o Concílio de Northumberland (787 d.C.) proíbe a marcação corporal com base em 1Cor 6,19 (Dinter, 2005, p. 89-104).

A reintrodução da tatuagem na Europa ocorre de forma assistida a partir do século XVI, embora a prática possa ter raízes medievais precoces entre os povos escandinavos. O testemunho do embaixador árabe Ahmad Ibn Fadlan, que em 922 d.C. travou contato com os Rus (vikings de origem sueca) nas margens do Rio Volga, descreve indivíduos marcados do "fino das unhas até o pescoço" com figuras de árvores e símbolos em verde-escuro ou azul (Montgomery, 2000, p. 1-25). Contudo, a difusão sistemática da prática no Ocidente consolida-se apenas com as Grandes Navegações e o contato com povos da América, Polinésia e Ásia. No século XVIII, as viagens do Capitão James Cook ao Pacífico Sul marcam um ponto de inflexão, registrando pela primeira vez o termo *tattow* em inglês, derivado do taitiano *tatau* – onomatopeia que remete ao som dos instrumentos de aplicação. Em 1774, o taitiano Omai foi introduzido na alta sociedade londrina; seu corpo ricamente ornamentado começou a desafiar a associação europeia entre marcas corporais e criminalidade. Paralelamente, marinheiros que absorveram a técnica na Polinésia estabeleceram os primeiros estúdios nos portos europeus, vinculando a tatuagem à cultura marítima. Estima-se que, no final do século XIX, cerca de 90% dos marinheiros britânicos fossem tatuados (Dinter, 2005, p. 156-172; Bradley, 2010, p. 89-112).

No século XIX, a tatuagem navega em correntes opostas: é exibida em circos e *apresentações de aberrações* e ganha popularidade entre a nobreza. O rei Edward VII inicia essa moda ao tatuar uma cruz no braço durante uma visita a Jerusalém, sendo seguido por seus filhos e por monarcas como o czar Nicolau II da Rússia (Bradley, 2010, p. 134-156).

No século XX, a tatuagem é apropriada pelo regime nazista. A runa Odal (ou Othala), símbolo de herança e propriedade nas divisões da Waffen-SS, representa os conceitos de *Blut und Boden* (Sangue e Solo), e por fim, o *Totenkopf* (cabeça de morte) torna-se emblema das unidades SS de campos de concentração (Lorman, 2022, p. 67-89).

O ápice da desumanização ocorre em Auschwitz, com os prisioneiros numerados sistematicamente nos antebraços. A tatuagem, antes expressão de identidade, é pervertida em instrumento de domínio e exclusão, reduzindo o ser humano a um número, uma cicatriz coletiva na história.

No Brasil, a tatuagem possui raízes profundas nos povos originários e constitui elemento central da identidade cultural e espiritual. Entre grupos como os Asurini do Xingu, os Kayapó e os Tikuna, a pintura e a escarificação não são meros adornos, mas inscrições que narram pertencimento étnico, estágios de vida e relações com o sagrado (Instituto Socioambiental, 2024, p. 23-45). A colonização portuguesa, porém, impõe uma ruptura violenta: a prática é demonizada e suprimida; o tráfico de africanos escravizados introduz uma nova dimensão – a tatuagem como marca de posse. Corpos negros são marcados a ferro quente com símbolos que atestam propriedade, procedência ou punição, inscrevendo na pele a condição de mercadoria.

A partir do século XIX, a tatuagem moderna aporta nos terminais brasileiros via marinheiros europeus e norte-americanos. Inicialmente restrita a grupos marginalizados – detentos, prostitutas e trabalhadores portuários –, a prática consolidou-se como um estigma de criminalidade e boemia. Relatórios policiais e fichas de identificação criminal da época revelam um catálogo iconográfico específico: âncoras e sereias entre marinheiros; corações transpassados e nomes de mulheres entre frequentadores da zona portuária; e símbolos de revolta, como o "morte aos burgueses", em detentos (Jeha, 2021, p. 85). A literatura de observação social do início do século XX também registrou a tatuagem como marcador de identidade e pertencimento. Em *A Alma Encantadora das Ruas*, João do Rio observa que a prática era amplamente difundida entre marinheiros, soldados, trabalhadores e indivíduos marginalizados, atribuindo-lhe significados relacionados à identidade, à proteção simbólica e ao pertencimento coletivo (Rio, 1910, p. 55). Nos anos 1970, sob influência da contracultura e do surf, a tatuagem iniciou sua transição para as camadas médias urbanas, transmutando-se em símbolo de rebeldia e autonomia individual (Jeha, 2021, p. 78-102).

A massificação desta prática ocorre nos anos 1990, com a abertura de estúdios profissionais, o surgimento de convenções de tatuadores, incorporação de técnicas e estilos internacionais, e o Brasil torna-se um dos países com maior número de pessoas tatuadas no mundo, ocupando a 9ª posição global, com aproximadamente 30% da

população tatuada (Kluger et al., 2019, p. e484) contando com mais de 150 mil estúdios em atividade (Cacinelli et al., 2024, p. 7).

Além dos significados já abordados, a tatuagem possui uma simbologia mágica ancorada em crenças ancestrais e sempre presente. No ocultismo ocidental, ela ressurge como ferramenta de autotransformação e reencantamento do mundo: inspirados na tradição hermética, praticantes modernos inscrevem na pele frases místicas e símbolos planetários para atrair energias específicas, concebendo o corpo tatuado como suporte de um talismã permanente (Cirlot, 1984, p. 234-256).

Na pós-modernidade, essa busca traduz-se na popularidade de runas, signos astrológicos e alfabetos sagrados tatuados como declarações de alinhamento cósmico. Esse fenômeno evidencia a persistência do pensamento mágico em sociedades secularizadas, onde a tatuagem assume uma função apotropaica, atuando como um "amuleto vivo" destinado a afastar influências malignas e redirecionar energias negativas ao remetente (Cândido, 1997, p. 273-278). Sob essa ótica, a inscrição corporal transcende o estético para se tornar um dispositivo de proteção contra maldições, reeditando a necessidade humana de inscrever no corpo aquilo que se deseja para o espírito: um escudo simbólico que vincula o sujeito ao sagrado e o preserva das vulnerabilidades do mundo profano (Van Gennep, 2011, p. 89-112).

A trajetória histórica da tatuagem revela sua natureza polissêmica: terapêutica em Ötzi, espiritual no Egito, legal na Mesopotâmia, estigmatizante na Grécia e Roma, devocional na Idade Média, exótica nas navegações, contraditória no século XIX, brutal no Holocausto e identitária no Brasil contemporâneo.

Paralelamente, a tatuagem revela um forte componente de identidade religiosa, especialmente quando se consideram as distintas concepções sobre a pele e a representação do corpo nas diferentes tradições de fé.

2. A tatuagem no contexto contemporâneo

A adoção da tatuagem no mundo ocidental a partir da década de 1960 (Hill, 1972, p. 45-67) reflete uma multiplicidade de motivações individuais e coletivas, frequentemente desvinculadas de um contexto cultural único e homogêneo. Estatísticas recentes ilustram a dimensão desse fenômeno: aproximadamente 32% dos americanos já se submeteram a algum tipo de tatuagem (Koch; Dougherty; Maloney, 2025, p. 112-128, com base no *Baylor Religion Survey* de 2021). No contexto australiano, cerca de um em

cada quatro australianos com mais de 20 anos (25%) possui tatuagem (Heywood et al., 2012, p. 51-56).

A tatuagem contemporânea atinge percentuais mais elevados entre mulheres e na faixa etária de 30 a 49 anos (Koch; Dougherty; Maloney, 2025, p. 118), sinalizando uma aceitação social ampliada que transcende recortes geracionais e de gênero. As motivações para a prática revelam-se igualmente diversas: expressão identitária, elaboração emocional, insatisfação com a imagem corporal, valorização estética da pele e, em certos contextos, adesão a simbolismos religiosos. Identifica-se que 69% dos tatuados buscam homenagear alguém; 47% desejam declarar publicamente suas convicções; enquanto 32% visam simplesmente melhorar a aparência (Pew Research Center, 2023).

Para além de sua dimensão cultural, a prática da tatuagem assume crescente relevância econômica. O mercado global de tatuagens movimenta atualmente US$ 2,43 bilhões, com destaque para a participação europeia de 33,14% em 2025 e perspectivas de alcançar US$ 5,99 bilhões até 2034 (Tattoo market size, Share & Industry Analysis, 2026, p. 34).

Estima-se que entre 16% e 44% dos indivíduos tatuados experimentem algum grau de arrependimento em relação ao procedimento definitivo (Atunay, 2022, p. 45-51). O arrependimento impulsiona, em paralelo, o crescimento do mercado de remoção de tatuagens, avaliado em USD 1,13 bilhão em 2024 e projetado para alcançar USD 1,29 bilhão em 2025 e USD 3,57 bilhões até 2032. O avanço de tecnologias como lasers – que fragmentam partículas de tinta por efeito fotomecânico – e o aumento da demanda por procedimentos minimamente invasivos, bem como as mudanças culturais em direção à reversibilidade da arte corporal e à abertura de estúdios especializados e clínicas dermatológicas, explicam essa expansão.

Psicologicamente, a tatuagem é um fenômeno complexo de externalização da subjetividade e afirmação identitária. Ao inscrever símbolos permanentes, a pele torna-se suporte para a narrativa pessoal. Todavia, essa inscrição não ocorre no vácuo; o corpo configura-se como um microcosmo social, refletindo valores, tabus e interdições da coletividade (Douglas, 2012, p. 120-145). Sob essa ótica, a pele é uma fronteira simbólica de negociação entre o eu e o outro, evidenciando os “signos de identidade” (Augé, 1994, p. 55). Assim, a tatuagem insere o sujeito no mundo simbólico ao mesmo tempo que reage

a pressões de conformidade, permitindo ressignificar traumas e criar novas histórias em que a autonomia corporal desafia interdições culturais (Le Breton, 2004, p. 67-89).

A dor do procedimento de tatuagem é integrada como elemento significativo do ritual, fortalecendo o vínculo psicológico e a autoconsciência em relação à marca adquirida (Le Breton, 2004, p. 92-95). No âmbito social, existe uma tensão entre a expressão da individualidade e a busca por pertencimento a grupos, uma vez que a tatuagem também funciona como forma de corporizar disposições identitárias na contemporaneidade (Ferreira, 2008, p. 329-352).

Como contraponto, os riscos psicológicos deste procedimento incluem o arrependimento por mudanças na maturidade ou atos impulsivos e mesmo a potencial relação com o Transtorno Dismórfico Corporal, em que a modificação estética não resolve a insatisfação corporal subjacente, demarcando os limites entre a modificação corporal saudável e os padrões disfuncionais de imagem (Swami, 2015, p. 234-256). A decisão de tatuar-se reflete um equilíbrio entre a busca por autenticidade e os impactos duradouros na autoimagem e na interação social.

Sob o prisma artístico, a tatuagem constitui uma linguagem visual complexa que integra elementos fundamentais como linha, cor, sombra e composição, aplicados a um suporte vivo e tridimensional: a pele humana. Essa inscrição se dá por meio de uma rica diversidade de estilos – do tradicional *old school* ao realismo, pontilhismo, aquarela e neo-tribal – cada qual com suas técnicas específicas e diálogos com a história da arte (Rubin, 1988, p. 45-78).

O tatuador atua como um agente artístico que traduz narrativas em inscrições permanentes, operando em estreita simbiose com a anatomia do cliente (Ferreira, 2012, p. 67). Nessa relação, o corpo tatuado configura-se simultaneamente como suporte e sujeito da obra, o que pode gerar tensões e frustrações quando o resultado final diverge das expectativas idealizadas. Tal dinâmica evidencia o paradoxo inerente à prática da tatuagem: a inscrição do duradouro sobre a materialidade finita do corpo, articulando a intencionalidade estética à inevitável transitoriedade biológica.

A tatuagem contemporânea entrelaça-se com pautas políticas progressistas e movimentos de justiça social. Mais que estética, tatuar símbolos políticos é ato de comunicação não verbal: eterniza ideais e afirma publicamente identidade e pertencimento. Embora não integre formalmente as atitudes afirmativas desses processos

ideológicos, a prática carrega forte conotação de expressão identitária nos grupos envolvidos. Assim, a tatuagem no contexto progressista atua como plataforma de comunicação identitária – seja pela resistência negra, pela afirmação feminista ou por ideais socialistas. Marcar o corpo é marcar posição no mundo e inscrever a luta política na pele (Pedrosa, 2014, p. 45-67).

3. A tatuagem no judaísmo: da proibição à memória do holocausto

A relação do judaísmo com a tatuagem é complexa e carregada de significado. Ela se origina da proibição bíblica em Lv 19,28, atravessa milênios de interpretação rabínica e é tragicamente marcada pelo uso da tatuagem como instrumento de desumanização durante o Holocausto, o que resulta em um legado de profunda reflexão para os judeus contemporâneos.

O texto fundamental para a compreensão da posição religiosa judaica sobre a tatuagem encontra-se em Lv 19,28: "E incisão por uma alma (morto) não dareis na vossa carne. E não fareis nenhuma marca (tatuagem) em vós. Eu sou SENHOR".

A palavra hebraica קַעֲקַע (*qa'aca*) constitui um *hapax legomenon* — ocorre uma única vez em todo o Antigo Testamento, especificamente em Lv 19,28. Essa raridade lexical impõe dificuldades interpretativas significativas, pois seu significado preciso depende exclusivamente do contexto imediato e de cognatos em línguas semíticas paralelas. A tradução tradicional como *marca* ou *tatuagem* resulta de um processo histórico: inicialmente vertido como *marca* nas versões mais antigas, o termo passou a ser traduzido como *tatuagem* somente a partir do século XVIII, quando a palavra inglesa *tattoo* foi introduzida no vocabulário ocidental pelo Capitão James Cook em 1769, a partir do taitiano *tatau*.

O livro de Levítico ocupa posição central no Pentateuco com prescrições para a organização do culto e da ética de Israel no contexto do período do deserto, após a constituição da aliança no Sinai e antes da entrada na terra de Canaã. Seu conteúdo é legislativo e ritual, estruturado em torno das leis sacrificiais (Lv 1-7), da instituição do sacerdócio (Lv 8-10), das normas de pureza (Lv 11-15), do Dia da Expiação (Lv 16) e do chamado Código de Santidade (Lv 17-26) e funciona como núcleo teológico do Pentateuco ao regular as condições de permanência da presença divina no meio do povo (Milgrom, 2000, p. 23-45).

O eixo teológico do livro encontra-se em Lv 19,2: “Sereis santos, porque Eu, o Senhor vosso Deus, sou santo”. A *santidade* (קָדוֹשׁ) é o princípio estruturante da vida comunitária judaica. Em Levítico, a santidade implica separação para Deus, pureza ritual, integridade moral e distinção identitária diante das nações (Wenham, 1979, p. 56-78). Trata-se de uma santidade relacional e participativa: Israel é chamado a refletir o caráter do Deus que habita em seu meio.

Nesse contexto, a prescrição de não fazer “marca ou tatuagem” (קַעֲקַע) no corpo (Lv 19,28) insere-se na lógica da santidade ritual e da diferenciação cultural. O termo designa uma marca corporal permanente obtida por incisão ou pela pigmentação (Koehler et al., 1994-2000, p. 456-457). O versículo associa essa prática às incisões “por uma alma” (לָנֶפֶשׁ), ou seja, pelos mortos, vinculando-a a rituais funerários ou de luto praticados no antigo Oriente Próximo (Hartley, 1992, p. 234-236).

Assim, esta norma integra o conjunto de instruções destinadas a evitar a assimilação aos costumes cananeus, nos quais incisões e marcas corporais podiam expressar devoção aos mortos ou a divindades específicas (Milgrom, 2000, p. 1694; Huehnergard; Liebowitz, 2013, p. 23). A legislação possui um caráter identitário e teológico fundamental: o corpo do israelita pertence ao Deus santo e não deve portar sinais associados a cultos estrangeiros. Sob essa ótica, a proibição de marcas (*ktovet ka’aka*) atua como um mecanismo de diferenciação ritual, no qual a integridade da pele simboliza a exclusividade da Aliança e a rejeição de práticas que vinculassem o fiel aos domínios das divindades da fertilidade ou dos ancestrais (Gorman, 1990, p. 45; Spronk, 1986, p. 128).

A compreensão rabínica tradicional, posteriormente codificada na *Mishná* (Mishnah, Makkot 3.6), interpreta a proibição de Levítico 19,28 como tatuagem permanente realizada com tinta e agulha. Segundo esse tratado, somente há transgressão quando a marca consiste em escrita produzida por meio de pigmentação permanente. Rashi (1040–1105) descreve a tatuagem (קַעֲקַע) como uma incisão profunda preenchida com tinta indelével, enquanto Maimônides relaciona a prática aos costumes idolátricos dos povos gentios (Gevaryahu, 2010, p. 165-172).

O Talmude (Talmude Babilônico, Makkot 21a) admite a possibilidade da proibição exclusiva para tatuar o nome de um ídolo. Esta posição é rejeitada pela *halakha*,

lei judaica predominante que segue a opinião da *Mishná* (Makkot 3.6), que se posiciona pela proibição de qualquer tatuagem.

Desse modo, a tradição rabínica compreende Lv 19,28 como norma identitária e teológica voltada à preservação da fidelidade exclusiva a Deus e à rejeição de práticas idolátricas. O corpo do israelita, por pertencer ao Deus santo, não deve portar sinais que o vinculem a outras divindades.

A questão mais dolorosa, sem dúvida, é a das tatuagens dos sobreviventes do Holocausto. Os números tatuados em Auschwitz e Birkenau a partir de 1941 representam o ponto mais extremo da tatuagem como instrumento de desumanização – o ser humano reduzido a um número, propriedade do Reich (Levine, 2018, p. 89-112).

Em 1965, a recusa de sobreviventes do Holocausto em remover cirurgicamente suas tatuagens, apesar da oferta financeira alemã, marcou a transmutação de um símbolo de desumanização em insígnia de resistência e memória (Heka, 2023, p. 45-67). Embora esse trauma tenha consolidado uma aversão histórica à prática em muitas famílias judias, nota-se recentemente um movimento inverso: um pequeno, mas crescente número de judeus utiliza a tatuagem justamente para proclamar sua identidade e reconectar-se com o passado (Rubin, 1988, p. 95-102).

Na contemporaneidade, o debate teológico sobre a tatuagem no judaísmo tornou-se mais complexo. Embora o consenso *haláchico* atual desminta o mito do impedimento ao sepultamento judaico (Levine, 2018, p. 156), a prática ainda gera tensões profundas no tecido social das comunidades. No cotidiano, essa tensão manifesta-se por meio de formas sutis ou explícitas de estigmatização: em muitas sinagogas ortodoxas e conservadoras, embora não haja proibição formal para a frequência ao culto, o indivíduo tatuado pode enfrentar o *policiamento do olhar* ou a exclusão de honrarias rituais (*aliyot*), onde a marca visível é interpretada como um sinal de transgressão pública. Indivíduos tatuados frequentemente relatam a necessidade de utilizar vestimentas que cubram as marcas para evitar o desconforto ou o questionamento de sua identidade e compromisso com a fé. Essa dinâmica expõe a tatuagem não apenas como uma escolha estética, mas como um campo de batalha identitário no qual a autonomia do sujeito confronta a noção teológica de que o corpo é uma propriedade divina e, portanto, sujeito às normas da coletividade (Truesdell, 2015, p. 28-35).

4. O corpo como templo: a tatuagem no pensamento cristão

A história da tatuagem e do cristianismo é igualmente complexa, marcada por uma tensão entre uma herança bíblica que a proíbe e a prática popular que, em vários contextos e épocas, surge como símbolo de fé, peregrinação e identidade comunitária (Pruszcynska, 2024, p. 88-104).

A teologia cristã clássica, ao abordar a questão das marcas corporais, fundamenta-se principalmente na exegese de Levítico 19,28, complementada pela antropologia paulina expressa em 1Coríntios 6,19: "Ou não sabeis que o vosso corpo é santuário do Espírito Santo que habita em vós e que recebestes de Deus, e que não sois de vós mesmos?[3]". No contexto da perícope, Paulo exorta a comunidade de Corinto a afastar-se da imoralidade sexual, fundamentando sua argumentação na sacralidade do corpo como morada do Espírito Santo. Essa compreensão ecoa o princípio teológico central do livro de Levítico: "Sereis santos, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo" (Lv 19,2), estabelecendo uma continuidade entre a santidade exigida de Israel e a ética corporal desenvolvida no cristianismo primitivo.

A teologia patrística desenvolve a noção de que o corpo, como templo do Espírito e imagem de Deus, não deve receber marcas que alterem sua forma criada. Segundo a teologia patrística, a santidade constitui um chamado à integridade física diante das práticas pagãs e exorta os fiéis a não se associarem "com aqueles que se marcam com espinhos e agulhas até que seu sangue flua para a terra" (Basílio de Cesareia, p. 31, col. 345-348).

A palavra latina para tatuagem, *stigmata* ou *stigma* (στίγμα) em grego (Gl 6,17) era a mesma usada para as marcas de escravos e criminosos (Jones, 1987, p. 139-155).

Após sua conversão ao cristianismo e a promulgação do Édito de Milão (313 d.C.), Constantino inicia reformas jurídicas influenciadas por valores cristãos, entre as quais a proibição de que condenados fossem marcados no rosto (Codex Theodosianus, 1952, p. 234-236). A justificativa teológica implícita era que o rosto humano, criado à imagem de Deus (*imago Dei*), não deveria ser desfigurado; somente poderiam ser realizadas em partes menos visíveis do corpo (como mãos ou pernas) (Gustafson, 1997, p. 79-105).

[3] οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματός ἐστιν

O paradoxo da Igreja primitiva fica evidente no edito do Concílio de Northumberland no ano 787 d.C.: "Quando um indivíduo passa pela provação da tatuagem por amor a Deus, ele é muito louvado. Mas aquele que se submete à tatuagem por razões supersticiosas, à maneira dos pagãos, disso nenhum benefício derivará" (Concilium Northumbriense, 1871, p. 123-125). Este édito abriu caminho para a tatuagem como uma expressão de fé, desde que claramente separada de contextos *pagãos*.

A tatuagem cristã vive um renascimento expressivo, impulsionado pela popularização contemporânea desta prática. Jovens cristãos aderem a essa tendência inscrevendo versículos bíblicos, cruzes, peixes e outros símbolos sagrados na própria pele – uma forma de "vestir a fé" em um mundo pluralista, onde o corpo se converte em tela para a expressão de crenças e valores. Essa proclamação visual da fé materializa a "teologia impressa na pele" (Yong, 2017, p. 89-112). A antiga noção de *estigma*, associada às marcas de Cristo carregadas por peregrinos e mártires do passado, cede lugar a uma tentativa deliberada de afirmar publicamente a fé no presente.

As diferentes denominações cristãs fazem abordagens distintas sobre a tatuagem, refletindo suas ênfases teológicas.

A Igreja Católica tende a não tratar o tema de forma prescritiva, enquanto igrejas evangélicas históricas e pentecostais clássicas, como a Assembleia de Deus, tradicionalmente rejeitam a prática com base em Lv 19,28 e na doutrina do corpo como "templo do Espírito Santo", argumentando que a tatuagem profana o sagrado e identifica o crente com o "mundo" (Alencar, 2010, p. 156-178). Os segmentos neopentecostais e pentecostais progressistas, por outro lado, consideram a tatuagem uma ferramenta legítima de expressão da fé, auxiliar na adoração pessoal ou como declaração pública de crença (Mariano, 1999, p. 89-112; Yong, 2017, p. 134-156).

Essa ressignificação do corpo também se manifesta de forma acentuada no protestantismo renovado brasileiro. Como demonstra Moreira (2016), a Renovação Espiritual trouxe uma nova compreensão do corpo, que deixa de ser visto predominantemente como "cárcere da alma" para se tornar instrumento ativo de louvor, adoração e performance ritual (dança, teatro, gestos corporais e expressões artísticas). Na Igreja Batista da Lagoinha, o corpo passa a *falar* no culto, sendo ressignificado como mediador da experiência com o sagrado.

A relação entre religiosidade e tatuagem na contemporaneidade é complexa e a afiliação religiosa não é o fator determinante. O fator decisivo é o nível de compromisso religioso: pessoas com alto nível de compromisso são significativamente menos propensas a ter tatuagens (Koch; Dougherty; Maloney, 2025, p. 118-120). Em outras palavras, pessoas religiosamente comprometidas tendem a evitar tatuagens.

No cristianismo contemporâneo, o debate teológico pode ser resumido em duas posições: a primeira, de caráter mais conservador, enfatiza a continuidade da proibição bíblica e o entendimento do corpo como templo do Espírito Santo (1Cor 6,19-20): "os cristãos não têm o direito de mutilar o corpo em nome da arte corporal" (Sarki; Karbon; Katuka, 2022, p. 219-233). A segunda, mais matizada, busca distinguir entre a intenção e a prática.

A teologia moral católica, ancorada na lei natural, e a ortodoxa, centrada na economia divina, convergem ao considerar que a moralidade da tatuagem reside nas motivações e efeitos sobre o bem-estar integral do indivíduo (Mavropoulos, 2024, p. 77-94). No entanto, essa abertura teórica colide com o cotidiano de comunidades mais tradicionais, onde a marcação corporal é frequentemente lida como uma ruptura com a *iconografia viva* do corpo cristão. Na prática, cristãos tatuados enfrentam dificuldades que vão desde o julgamento silencioso até a exclusão de ministérios leigos ou funções litúrgicas, como o canto coral ou o serviço ao altar. A tensão entre a autonomia do sujeito e a noção do corpo como propriedade divina manifesta-se no sentimento de inadequação; o fiel tatuado muitas vezes recorre ao ocultamento das marcas sob as vestes para evitar o estigma de *secularizado* ou *rebelde*. Essa dissonância revela que, embora a teologia oficial possa ser matizada, a cultura paroquial ainda opera sob a lógica da integridade física como símbolo de pureza espiritual, tornando o corpo tatuado um local de negociação constante entre a expressão pessoal e o reconhecimento institucional.

Considerações finais

A tensão histórica em relação à tatuagem manifesta-se de forma distinta nas tradições judaica e cristã. No judaísmo, a proibição bíblica de Lv 19,28, inserida no Código de Santidade, visa primordialmente a diferenciação identitária de Israel em meio às práticas cananeias de culto aos mortos e adoração a divindades estrangeiras (Milgrom, 2000, p. 234-236; Wenham, 1979, p. 156-158). O trauma histórico do Holocausto – momento em que a tatuagem foi pervertida em instrumento de desumanização nos

campos de extermínio – acrescenta uma camada adicional de complexidade, gerando, paradoxalmente, a possibilidade de reinterpretação dos números de Auschwitz como símbolos de resistência e memória (Levine, 2018, p. 156-158; Heka, 2023, p. 67-78).

No judaísmo, a histórica aversão à tatuagem, enraizada em preceitos religiosos e na memória cultural, ainda persiste em muitas famílias. No entanto, um número crescente de judeus tem recorrido à tatuagem nas últimas décadas como forma de proclamar sua identidade e estabelecer uma conexão tangível com o passado. Esse fenômeno é particularmente significativo entre descendentes de sobreviventes do Holocausto, que tatuam em seus próprios corpos os números de identificação de Auschwitz – transformando um símbolo de desumanização e dor em uma declaração sobre laços familiares, legado, continuidade e orgulho.

No cristianismo, a herança veterotestamentária e a teologia paulina do corpo como "templo do Espírito Santo" (1Cor 6,19) fornecem fundamentação para a rejeição da tatuagem – interpretada também como alteração indevida da criação divina (Brown, 1988, p. 156-178; João Paulo II, 2011, p. 234-256). Paralelamente, especialmente nos Estados Unidos, a tatuagem experimenta um renascimento significativo entre jovens de diferentes denominações, que gravam versículos bíblicos, cruzes, peixes e outros símbolos em seus corpos como forma de “usar a fé na pele” em um mundo pluralista, percebida por muitos como uma “teologia impressa na pele” – um meio de proclamar publicamente a sua crença (Yong, 2017, p. 89-112; Pruszcynska, 2024, p. 88-104).

Essa reconfiguração insere-se em um movimento mais amplo na contemporaneidade, marcado pela valorização da autonomia individual e pela reivindicação do corpo como território de autoinscrição e expressão identitária (Bauman, 2001, p. 87-92; Turner, 2008, p. 134-156). A tatuagem é frequentemente percebida como um ato de afirmação da subjetividade, uma ferramenta de construção narrativa do eu e um meio de externalizar memórias, afetos e convicções (Le Breton, 2004, p. 67-89; Ferreira, 2008, p. 329-352).

Essa ênfase na autonomia, no entanto, confronta diretamente a perspectiva teológica tradicional, que concebe o corpo como dom divino e *templo do Espírito Santo*. A noção de santidade, central tanto no judaísmo quanto no cristianismo, implica separação – separação para Deus e distinção das práticas culturais consideradas mundanas ou associadas a valores contrários à fé (Wenham, 1979, p. 156-158; Milgrom, 2000, p.

234-236). Nesse sentido, a adoção generalizada da tatuagem, inclusive com motivos religiosos, suscita questões teológicas fundamentais: até que ponto a incorporação de uma prática cultural amplamente difundida na sociedade secular compromete a identidade cultural e religiosa da tradição judaico-cristã? A tatuagem não estaria diluindo a tensão essencial entre a comunidade de fé e a cultura laica?

Esta questão é respondida indiretamente pela constatação de que o fator decisivo para a aceitação ou rejeição da tatuagem entre religiosos é o nível de compromisso religioso. Pessoas com alto grau de compromisso – independentemente da denominação – tendem a evitar tatuagens; a internalização dos valores religiosos molda efetivamente as práticas corporais (Koch; Dougherty; Maloney, 2025, p. 118-120). A tatuagem pode funcionar como um marcador de distanciamento ou aproximação em relação aos padrões culturais dominantes.

Cabe questionar, igualmente, se a adoção generalizada da tatuagem no âmbito judaico e cristão não indica um processo mais amplo de aculturação, no qual a ênfase progressista na autonomia e liberdade corporais progressivamente erode a identidade religiosa distintiva. Ainda que não se configure como ação afirmativa formal – diferentemente do que ocorre em outras pautas do movimento progressista –, a incorporação de práticas corporais secularizadas pode, sutilmente, aproximar judeus e cristãos de uma cosmovisão centrada no indivíduo, afastando-os da noção teológica de propriedade divina do corpo e do chamado à santidade como separação (Pedrosa, 2014, p. 45-67).

A tensão entre sagrado e profano constitui o cerne da reflexão sobre a tatuagem na tradição judaico-cristã contemporânea. O corpo, concebido como criação divina e "templo do Espírito Santo" (1Cor 6,19), carrega uma sacralidade intrínseca que, em contextos conservadores, torna qualquer marcação permanente na pele um ato de profanação, pois viola a integridade da imagem de Deus ou introduz elementos seculares no espaço reservado ao divino.

Por outro lado, a contemporaneidade reivindica o corpo como território de autonomia e expressão subjetiva, ressignificando a tatuagem como ato de inscrição pessoal, memorial devocional ou até afirmação de identidade espiritual. Essa ambivalência evidencia o desafio permanente da tradição religiosa: preservar a distinção do sagrado sem se isolar da cultura, enquanto acolhe a liberdade humana sem diluir a

noção de propriedade divina. A tatuagem permanece um campo privilegiado de negociação entre o chamado à santidade e as demandas da subjetividade pós-moderna, revelando que o sagrado e o profano não se opõem de modo absoluto, mas coexistem em tensão criativa na experiência corporal na prática religiosa.

Uma possível mediação teológica para essa tensão, sugerida ao longo deste estudo, encontra-se na distinção entre a autonomia como propriedade e a autonomia como mordomia sobre o corpo. Nessa perspectiva, a decisão de se tatuar deixa de ser um direito do *dono* do corpo e passa a ser uma gestão responsável de um bem divino. Essa abordagem não oferece respostas prontas, mas abre espaço para um discernimento teologicamente maduro, que considera as motivações, as circunstâncias e os efeitos da prática sobre o bem-estar integral da pessoa e sobre seu testemunho comunitário.

A análise aqui desenvolvida demonstra que a tatuagem é um dispositivo simbólico ambivalente que tensiona concepções teológicas tradicionais do corpo e práticas culturais contemporâneas de autoinscrição.

A partir da leitura de Levítico 19,28 e 1 Coríntios 6,19, articulada com abordagens contemporâneas sobre corporeidade e identidade, evidencia-se que a tatuagem opera simultaneamente como (a) lócus de estigmatização e transgressão normativa; (b) gesto de afirmação subjetiva e inscrição identitária; (c) espaço de negociação entre tradição religiosa e dinâmicas sociais contemporâneas.

Essa ambivalência revela que, no contexto judaico e cristão tardio-moderno, a articulação entre sacralidade e autoinscrição corporal não é binária, mas dialética. Coloca em questão leituras que reduzem o corpo à dicotomia sagrado/profano, abrindo espaço para uma compreensão mais complexa de agência, tradição e corporeidade.

Por fim, este estudo evidencia que a tatuagem, no âmbito judaico e cristão, constitui um campo privilegiado para observar as tensões entre tradição e modernidade, entre identidade coletiva e expressão individual, entre o corpo como dom e o corpo como projeto. Mais do que um debate sobre estética ou moda, o que está em jogo é a própria compreensão antropológica e teológica do ser humano: criado à imagem de Deus, habitado pelo Espírito, mas também sujeito histórico que busca inscrever na carne as marcas de sua fé, de sua história e de sua identidade. A pele, arquivo vivo da humanidade, segue inscrevendo, século após século, as tensões e as esperanças de cada tempo – e, no

contexto judaico e cristão, continua a ser palco do diálogo ininterrupto entre o chamado à santidade e as demandas da cultura.

Optou-se por delimitar o estudo às tradições judaica e cristã, reconhecendo que a tradição islâmica, com sua própria complexidade em relação à tatuagem, mereceria tratamento específico em pesquisa futura.

Referências bibliográficas

ALAND, Barbara et al. (eds.). *Novum Testamentum Graece*. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. 1008 p.

ALENCAR, Gedeon Freire de. *Assembleia de Deus*: origem, implantação e militância. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ATUNAY, İlknur Kıvanç et al. Tattoo regret rates: a systematic review. *Journal of Dermatology & Cosmetology*, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 45-51, 2022. DOI: https://doi.org/10.15406/jdc.2022.06.00212. Acesso em: 2 jun.2026.

AUGÉ, Marc. *O sentido dos outros*: atualidade da antropologia. Petrópolis: Vozes, 1994.

AUSTIN, Anne. Tattoos in ancient Egypt. *Cambridge Archaeological Journal*, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 67-89, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S0959774320000358. Acesso em: 2 jun. 2026.

BASÍLIO DE CESAREIA. *Homiliae in Hexaemeron*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca*. Paris: Migne, 1857. v. 31.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRADLEY, James. *Tattoos*: a cultural history. London: Reaktion Books, 2010.

BROWN, Peter. *The body and society*: men, women, and sexual renunciation in early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988.

CACINELLI, Bruna Alves et al. Análise sobre o crescimento do mercado da tatuagem no Brasil. *Revista Foco*, v. 17, n. 9, e6171, p. 1-23, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.54751/revistafoco.v17n9-087 Acesso em: 7 jul. 2026

CAPLAN, Jane (ed.). *Written on the body*: the tattoo in European and American history. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CÂNDIDO, Maria Regina. Apotropaios: proteção contra maldição. *Phoînix: Revista do Laboratório de História Antiga da UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 273-280, 1997. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/phoinix/article/view/35567. Acesso em: 15 mar. 2026.

CIRLOT, Juan Eduardo. *A dictionary of symbols*. Tradução de Jack Sage. London: Routledge, 1984.

CODEX THEODOSIANUS. *The Theodosian Code*. Edição de Theodor Mommsen. Berlin: Weidmann, 1952.

CONCILIUM NORTHUMBRIENSE. In: HADDAN, Arthur West; STUBBS, William (eds.). *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*. Oxford: Clarendon Press, 1871. v. 3, p. 123-125.

DINTER, Maarten Hesselt van. *The world of tattoo*: an illustrated history. Amsterdam: KIT Publishers, 2005.

DITCHEY, Mallory. Tattooing in ancient Mesopotamia: forms, functions, and interpretations. *Near Eastern Archaeology*, [S. l.], v. 80, n. 4, p. 234-241, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.5615/neareastarch.2017.80.4.234. Acesso em: 15 mar. 2026.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FERREIRA, Vitor. *A tatuagem em Portugal*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

FERREIRA, Vítor Sérgio. Marcas que demarcam: tatuagem, body piercing e culturas juvenis. *Análise Social*, Lisboa, v. 43, n. 2, p. 329-352, 2008. Disponível em: http://hdl.handle.net/10451/3273. Acesso em: 20 mar. 2026.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1975.

FOX, Rachel. Tattoos in ancient Mesopotamia: evidence and interpretations. *Iraq*, [S. l.], v. 73, p. 45-58, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S002108890000013X. Acesso em: 2 de mar. 2026

FRIEDMAN, Renée et al. Gebelein's tattooed mummies. *Journal of Egyptian Archaeology*, [S. l.], v. 104, n. 2, p. 145-162, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1177/0307513318808058. Acesso em: 15 mar. 2026.

GALEOTTI, Mark. *The cultural history of tattooing*. London: Reaktion Books, 2023.

GEVARYAHU, Haim M. I. Tattooing in the Bible and Talmud. *Jewish Bible Quarterly*, [S. l.], v. 38, n. 3, p. 165-172, 2010.

GORMAN, Frank H. *The Ideology of Ritual*: Ritual and Space in the Hebrew Bible. Sheffield: JSOT Press, 1990.

GUSTAFSON, Mark. Inscripta in fronte: penal tattooing in late antiquity. *Classical Antiquity*, v. 16, n. 1, p. 79-105, 1997. Disponível em: https://doi.org/10.2307/25011057. Acesso em: 16 de mar. 2026.

HARTLEY, John E. *Leviticus*. Dallas: Word Books, 1992.

HEKA, Jessica. *Tattoos and trauma*: the Holocaust's indelible mark. New York: Holocaust Museum Press, 2023.

HEYWOOD, Wendy et al. Who gets tattoos? Demographic and behavioral correlates of ever being tattooed in a representative sample of men and women. *Annals of Epidemiology*, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 51-56, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.1016/j.annepidem.2011.10.005. Acesso em: 2 jul. 2026.

HILL, Roland. *The tattoo*: a cultural history. London: Book Club Associates, 1972.

HUEHNERGARD, John; LIEBOWITZ, Harold. The Biblical Prohibition against Tattooing. *Biblical Archaeology Review*, v. 39, n. 6, p. 23-24, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.1163/15685330-12341101. Acesso em: 2 jul. 2026.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil*: corpo e cosmologia. São Paulo: ISA, 2024.

JEHA, Luciana. *Tatuagem e cidade*: uma etnografia nos portos brasileiros. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

JOÃO PAULO II. *Teologia do corpo*: o amor humano no plano divino. Tradução de José A. Pereira. São Paulo: Paulus, 2011.

JONES, C. P. Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman antiquity. *Journal of Roman Studies*, [S. l.], v. 77, p. 139-155, 1987. Disponível em: https://doi.org/10.2307/300578. Acesso em: 2 jul. 2026.

KLUGER, N. et al. The prevalence of tattooing and motivations in five major countries over the world. *Journal of the European Academy of Dermatology and Venerology*, v. 33, n. 12, p. e484-e486, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1111/jdv.15808. Acesso em: 7 jul. 2026.

KOCH, Jerome R.; DOUGHERTY, Kevin; MALONEY, Patricia. Tattoos and religion: a national study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, [S. l.], v. 64, n. 1, p. 112-128, 2025. Disponível em: https://doi.org/10.1111/jssr.12945. Acesso em: 2 jul. 2026.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter; STAMM, Johann Jakob. *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament (HALOT)*. Leiden: Brill, 1994-2000, 5 v.

LE BRETON, David. *Signes d'identité:* tatouages, piercings et autres marques corporelles. Paris: Métailié, 2004.

LEVINE, Joshua. *The tattoo history of the Holocaust.* Jerusalem: Yad Vashem, 2018.

LORMAN, Tomas. *Nazi symbolism and the tattoo*. Berlin: Holocaust Studies Press, 2022.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MAVROPOULOS, Andreas. Tattooing in Orthodox Christian perspective. *Greek Orthodox Theological Review*, [S. l.], v. 69, n. 1, p. 77-94, 2024.

MILGROM, Jacob. *Leviticus 17-22*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2000.

MISHNAH. Makkot 3.6. Disponível em: https://www.sefaria.org/Mishnah_Makkot.3.6. Acesso em: 7 jul. 2026.

MONTGOMERY, James E. Ibn Fadlan and the Rusiyyah. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, [S. l.], v. 3, p. 1-25, 2000. Disponível em: https://doi.org/10.5617/jais.4553. Acesso em: 3 mai. 2026.

MOREIRA, Thiago. A ressignificação do papel do corpo na performance ritual do protestantismo renovado. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 152-166, jul./dez. 2016. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26914. Acesso em: 3 mai. 2026.

NIDA, Eugene A. *Toward a science of translating*. Leiden: Brill, 1964.

PEDROSA, Luana Thaísa. *Sociologia da tatuagem*: uma análise antropológica e sociológica da técnica de tatuar e da prática de ser tatuado. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014.

PETRIE, William M. Flinders. *Diospolis Parva*: the cemeteries of Abadiyeh and Hu. London: Egypt Exploration Fund, 1901.

PEW RESEARCH CENTER. *32% of Americans have a tattoo, including 22% who have more than one*. Washington, DC: Pew Research Center, 2023. Disponível em: https://www.pewresearch.org/short-reads/2023/08/15/32-of-americans-have-a-tattoo-including-22-who-have-more-than-one. Acesso em: 2 de mar. 2026.

PRUSZCZYŃSKA, Anna. Tattoos as expressions of faith in contemporary Christianity. *Religion and Society*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 88-104, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.1558/rosa.26354. Acesso em: 2 jul. 2026.

RASHI. *Commentary on Leviticus*. In: *Miqra'ot Gedolot*. Jerusalem: Makhon Ofek, 1995.

RENAUT, Laurent. *Le tatouage dans l'Antiquité*. Paris: CNRS, 2011.

RENAUT, Laurent. Ötzi's tattoos: therapeutic or ritual? *European Journal of Archaeology*, [S. l.], v. 20, n. 3, p. 456-473, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.1017/eaa.2017.17. Acesso em: 13 mar. 2026.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1910.

RUBIN, Arnold (ed.). *Marks of civilization*: artistic transformations of the human body. Los Angeles: UCLA Museum of Cultural History, 1988.

SARKI, Demas Sam; BENJAMIN, Karbon Philip; KATUKA, Habila. Tattoo marking: a challenge to the contemporary Christians' call for maintenance of the body as the temple of God. *IGWEBUIKE: An African Journal of Arts and Humanities*, Umunya: Department of Philosophy and Religious Studies, Tansian University, v. 8, n. 1, p. 217-232, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.13140/RG.2.2.29105.45929. Acesso em: 2 jul. 2026

SMETANA, Robert; LYNN, Catherine; SAMADELLI, Marco. New insights into Ötzi's tattoos. *Journal of Archaeological Science*, [S. l.], v. 158, p. 105-119, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.1016/j.jas.2023.105119. Acesso em: 15 mar. 2026.

SPRONK, Klaas. *Beatific after death*: the prophet's and the dead in the Old Testament and in ancient Near Eastern religions. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986.

SWAMI, Viren. Body modification and body image. In: CASH, Thomas (ed.), *Encyclopedia of body image and human appearance*. London: Elsevier, 2015. p. 234-256.

TALMUDE BABILÔNICO. *Makkot*. Vilna: Romm, 1880.

TASSIE, Geoffrey J. Identifying the practice of tattooing in Ancient Egypt and Nubia. *Papers from the Institute of Archaeology*, London, v. 14, p. 85-101, 2003. Disponível em: https://doi.org/10.5334/pia.203. Acesso em: 2 mar. 2026.

TATTOO MARKET SIZE, SHARE & INDUSTRY ANALYSIS. *Tattoo market report 2026-2034*. Pune: Allied Market Research, 2026.

TRUESDELL, Stefany. Jews and tattoos: 'rooted in conflict'. *Harvard Divinity Bulletin*, Summer/Autumn, p. 28-35, 2015. Disponível em: https://bulletin.hds.harvard.edu/jews-and-tattoos-rooted-in-conflict/. Acesso em: 2 de mar. 2026.

TURNER, Bryan S. *The body and society*: explorations in social theory. 3. ed. London: Sage, 2008.

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

VOLKOV, Pavel et al. Pigment residues on lithic tools from Ushki V. *Antiquity*, [S. l.], v. 97, n. 392, p. 345-361, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.15184/aqy.2023.45. Acesso em: 2 jul. 2026.

WENHAM, Gordon J. *The book of Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. (New International Commentary on the Old Testament).

YONG, Amos. *Theology and downward mobility*: tattoos as theological text. Eugene: Cascade Books, 2017.

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

Das margens ao centro: Choi Ja-shil, protagonismo feminino e invisibilidade histórica na gênese das igrejas em células

From margins to center: Choi Ja-shil, female leadership and historical invisibility in the genesis of cell church

Fabiano Pires Silva[1]

Resumo: Este artigo analisa o protagonismo de Choi Ja-shil e das primeiras líderes na gênese das igrejas em células, problematizando a memória eclesiástica que consagrou David Yonggi Cho como principal formulador do sistema. A pesquisa pergunta como uma mulher que participou da fundação da comunidade, propôs a convocação feminina em 1964, coordenou as primeiras redes e produziu obras próprias tornou-se quase invisível na circulação internacional do modelo. Com abordagem qualitativa, articula revisão bibliográfica, leitura historiográfica e análise crítica do discurso, tomando *Hallelujah Lady* como fonte primária e dialogando com teólogas feministas asiáticas e latino-americanas, estudos sobre memória e história das mulheres e uma comparação controlada com a Reforma Protestante. Os resultados indicam que a liderança feminina foi condição de possibilidade do sistema celular, embora reconhecida sob estruturas de tutela masculina, visíveis na linguagem de "usar as mulheres" e no símbolo do chapéu. Demonstram ainda que o problema não é a inexistência da voz de Choi, mas sua recepção desigual: enquanto os escritos de Cho circularam como método e teoria eclesiológica, os de Choi foram mais facilmente confinados à devoção e ao testemunho. Conclui-se que recolocar Choi no centro altera a distribuição da autoria histórica e amplia o debate sobre gênero, autoridade e memória no cristianismo contemporâneo.
Palavras-chave: Choi Ja-shil; Igrejas em células; Protagonismo feminino; Gênero e religião; Memória eclesiástica.

Abstract: This article examines the agency of Choi Ja-shil and the first women leaders in the genesis of cell churches, questioning the ecclesiastical memory that established David Yonggi Cho as the system's principal architect. It asks how a woman who helped found the community, proposed mobilizing women in 1964, coordinated the first regional networks, and produced writings of her own became nearly invisible in the model's international reception. Using a qualitative approach, the study combines bibliographic review, historiographical reading, and critical discourse analysis. It treats *Hallelujah Lady* as a primary source and engages Asian and Latin American feminist theologians, studies on memory and women's history, and a controlled comparison with the Protestant Reformation. The findings show that women's leadership was a condition of possibility for the cell system, although it was recognized within structures of male tutelage, visible in the language of "using women" and in the symbol of the hat. They also show that the problem is not the absence of Choi's voice, but its unequal reception: while Cho's writings circulated as method and ecclesiological theory, Choi's were more readily confined to devotion and testimony. The article concludes that recentering Choi

[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.

redistributes historical authorship and broadens contemporary debates on gender, authority, and memory in Christianity.
Keywords: Choi Ja-shil; Cell churches; Women's agency; Gender and religion; Ecclesiastical memory.

Estendo minha gratidão e louvor a todos os obreiros da igreja original: os presbíteros, as diaconisas, as equipes dos grupos missionários de homens e de mulheres, e todos os líderes de células que trabalharam arduamente, *sem fama nem glória*. Pastora Choi Ja-shil (Choi, 2009, p. 29, tradução e grifo nossos)

Introdução

O fenômeno das igrejas em células, surgido na Coreia do Sul no século XX, transformou de maneira significativa o cenário eclesiástico global, sobretudo por meio da projeção alcançada pela Igreja do Evangelho Pleno de Yoido e por David Yonggi Cho (Kennedy, 1980, p. 218-219). A memória desse processo, contudo, não foi distribuída de forma equitativa. Enquanto Cho se tornou internacionalmente reconhecido como mentor do sistema celular, a atuação de Choi Ja-shil - cofundadora da comunidade, pregadora, organizadora, escritora e coordenadora das primeiras redes - permaneceu, em grande medida, nas margens das narrativas que difundiram o modelo. Este artigo parte dessa assimetria para investigar não apenas o que Choi realizou, mas também os mecanismos pelos quais uma presença decisiva pôde tornar-se historicamente secundária.

Antes de avançar, é necessário esclarecer o que se entende por igreja em células. Trata-se de um modelo eclesiástico contemporâneo que articula dois espaços regulares de vida comunitária: a celebração coletiva, geralmente realizada no templo, e os pequenos grupos que se reúnem em casas ou em outros ambientes ao longo da semana. A proposta é que, nessas células, os participantes possam compartilhar experiências, estudar textos bíblicos, orar, desenvolver vínculos de cuidado e receber acompanhamento mais próximo. Por essa razão, o modelo costuma ser descrito pela metáfora da igreja de "duas asas": uma correspondente ao encontro da grande congregação e outra à convivência no pequeno grupo (Miranda, 2018, p. 65-67; Silva, 2025, p. 23-28).

Essa configuração distingue uma igreja em células de uma igreja que apenas possui células. No segundo caso, o pequeno grupo funciona como um ministério opcional entre outros; no primeiro, ele se torna a estrutura organizadora da comunidade, atravessando o discipulado, o cuidado pastoral, a formação de novas lideranças, o

evangelismo e a integração dos membros. Entre seus pilares estão, portanto, a centralidade dos pequenos grupos, a participação leiga, a formação e supervisão de líderes e a multiplicação periódica das células. Essa delimitação é importante porque evidencia que a controvérsia examinada neste artigo não se refere a uma atividade periférica, mas ao próprio núcleo organizacional do modelo (Miranda, 2018, p. 62-67; Silva, 2025, p. 24-28).

Minha trajetória pessoal nesse contexto oferece uma perspectiva situada. Atuo com igrejas em células há mais de vinte e cinco anos, tendo exercido funções como líder de célula, professor de escola de líderes e pastor presidente de igreja em células. Entretanto, foi somente em 2023, durante a pesquisa de mestrado, que conheci a trajetória de Choi Ja-shil e a extensão de sua participação na formação do sistema. A descoberta produziu surpresa e indignação, porque revelou que uma personagem fundamental permanecia praticamente desconhecida até mesmo entre leitores, estudiosos e praticantes do modelo. Essa experiência não substitui o exame crítico das fontes, mas explicita o lugar a partir do qual surgiu a pergunta que orienta a pesquisa.

Cabe declarar que este artigo deriva de pesquisa desenvolvida em minha dissertação de mestrado, intitulada *O surgimento da igreja em células, sua correlação com a sociedade industrial e seu impacto na prática eclesiástica* (Silva, 2025, p. 17-28), defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. O presente texto, entretanto, constitui um recorte analítico específico e autônomo. Se a dissertação examinou a formação do modelo celular em sua relação com a cultura industrial, aqui o eixo se desloca para o protagonismo de Choi e das primeiras líderes, para as condições ambivalentes de seu reconhecimento e para os processos que tornaram sua contribuição menos visível na memória eclesiástica.

A literatura sobre igrejas em células tem se dedicado, sobretudo, à sistematização do modelo, ao crescimento eclesiástico e à aplicação pastoral do sistema, como se observa em Cho (1982, p. 21-28), Comiskey (2008, p. 19-33), Miranda (2018, p. 18-19; 62-67) e Walker (2013, p. 209-231). Embora essas obras sejam indispensáveis para compreender a expansão do movimento, elas não conferem a mesma centralidade ao protagonismo feminino em sua gênese. Diante dessa lacuna, o artigo pergunta: em que medida a atuação de Choi e das primeiras líderes constituiu uma condição de possibilidade do sistema celular? Como essa liderança foi reconhecida, regulada e narrada? E por que a voz escrita

de Choi circulou de maneira tão desigual quando comparada à recepção internacional das obras de Cho?

O objetivo é analisar o protagonismo feminino na gênese do sistema celular, destacando a atuação de Choi Ja-shil e problematizando a distribuição desigual de autoria, autoridade e memória. O argumento central se desenvolve em dois movimentos complementares. Primeiro, a convocação e a organização das mulheres foram decisivas para tornar o modelo viável diante da recusa dos homens e da crise do ministério pastoral centralizado. Segundo essa participação ocorreu sob condições ambivalentes, nas quais reconhecimento e tutela coexistiram, como revelam a linguagem de "usar as mulheres", a autoridade delegada e o símbolo do chapéu. Sustenta-se ainda que a invisibilidade de Choi não decorre da inexistência de sua voz, mas de uma recepção desigual que associou mais facilmente os escritos de Cho ao método e à teoria eclesiológica, enquanto os de Choi permaneceram circunscritos à devoção, à oração e ao testemunho.

A metodologia adotada é qualitativa e combina revisão bibliográfica, leitura historiográfica e análise crítica do discurso presente nas fontes. Além das obras de David Yonggi Cho e de seus intérpretes, incorpora-se *Hallelujah Lady*, autobiografia de Choi Ja-shil, como fonte primária capaz de deslocar o olhar da narrativa predominantemente masculina para a voz da própria protagonista (Choi, 2009, p. 23-179). O corpus teórico reúne contribuições de teólogas que discutem gênero, poder, experiência religiosa e produção de memória, especialmente Chung Hyun Kyung (1990, p. 28; 49; 61; 103) e Ivone Gebara (2016, p. 68-69), além dos estudos de Michelle Perrot (2005, p. 9-14), Claudete Beise Ulrich (2016, p. 73-92) e Rebecca VanDoodewaard (2023, p. 9-10).

A aproximação com a Reforma Protestante não pretende equiparar a Coreia do Sul de 1964 à Europa do século XVI. O procedimento comparativo recai sobre um mecanismo historiográfico recorrente: em momentos de inovação religiosa, mulheres participam da criação, sustentação e da difusão dos movimentos, mas suas ações tendem a ser posteriormente absorvidas por narrativas centradas em protagonistas masculinos. O texto organiza-se em quatro seções. A primeira, "Choi Ja-shil e a comunidade nascente: das origens à crise do modelo pastoral", reconstrói a trajetória da protagonista e o contexto que antecedeu 1964. A segunda, "Da recusa dos homens à proposta de Choi: o ponto de virada do sistema celular", examina a convocação das mulheres e problematiza o verbo "usar". A terceira, "Entre reconhecimento e tutela: o protagonismo feminino na gênese

do sistema celular", analisa a inserção das primeiras líderes e as ambiguidades da autoridade delegada. A quarta, "Vozes presentes, memórias desiguais: Choi Ja-shil e a política da invisibilidade", discute a circulação desigual da voz de Choi e os mecanismos de produção da memória religiosa.

1. Choi Ja-shil e a comunidade nascente: das origens à crise do modelo pastoral

David Yonggi Cho é amplamente reconhecido como o fundador da Igreja do Evangelho Pleno de Yoido, em Seul, Coreia do Sul, que chegou a contar com mais de 800 mil membros em seu auge, sendo considerado o mentor do moderno sistema de células. Cho atuou como pastor da igreja até seu falecimento em 2021, quando já era pastor honorário. A origem da comunidade remonta a 1958, quando Choi Ja-shil organizou, em sua residência, um culto conduzido com Cho, do qual participaram inicialmente suas filhas e uma mulher idosa que se abrigara da chuva. A cena inaugural, narrada pela própria Choi, revela que a congregação nasceu em um espaço doméstico sustentado majoritariamente por mulheres, antes de se converter na instituição mundialmente associada ao nome de Cho (Choi, 2009, p. 175-179; Kennedy, 1980, p. 164-166).

Essa igreja não surgiu como uma "igreja em células". A nomenclatura, bem como a dinâmica eclesiástica que ela propõe, foi desenvolvida posteriormente. Certamente, fatores objetivos e subjetivos influenciaram Cho na concepção do novo modelo. Esse aspecto foi discutido em pesquisa anterior, cuja hipótese analisou a influência da sociedade industrial capitalista e de sua cultura na gestação e no desenvolvimento dessa forma eclesiástica (Silva, 2025, p. 17-28). As imagens a seguir evidenciam a ampla participação feminina e a simplicidade marcante do início da igreja.

1.1 Choi Ja-shil antes do sistema celular: trajetória, voz e ministério

Antes de examinar a crise de 1964, é necessário dedicar maior atenção à trajetória de Choi Ja-shil. Ela nasceu em 15 de agosto de 1915, em Haeju, na província de Hwanghae, região que atualmente pertence à Coreia do Norte. Perdeu o pai ainda na infância e cresceu sob a forte influência religiosa da mãe, em um contexto atravessado pela ocupação japonesa e por profundas instabilidades sociais. Em sua autobiografia, Choi não se apresenta como personagem secundária da história de outro líder, mas como

sujeito que interpreta a própria experiência, descreve suas escolhas e atribui sentido teológico ao percurso que a conduziu ao ministério (Choi, 2009, p. 23-36).

Ainda jovem, Choi ingressou na formação em enfermagem, foi aprovada em um processo altamente seletivo e atuou como enfermeira obstétrica. Mais tarde, administrou uma clínica e empreendimentos comerciais, chegando a dirigir uma empresa em um período no qual a presença feminina em posições de comando era socialmente incomum. Essa experiência profissional ajuda a compreender capacidades que posteriormente apareceriam em seu ministério: iniciativa, administração de recursos, cuidado direto com pessoas e disposição para agir em situações de crise (Choi, 2009, p. 37-40; 67-83).

Após perdas familiares, dificuldades econômicas e uma profunda crise pessoal, Choi retomou sua formação religiosa e ingressou no Seminário do Evangelho Pleno. Nesse ambiente, aproximou-se de Cho Yonggi, então estudante, tornando-se para ele uma referência espiritual e pastoral. A relação entre ambos não pode ser reduzida à futura condição de sogra e genro: antes disso, Choi o acolheu, acompanhou sua formação e participou ativamente das decisões que deram origem à comunidade de Daejo-dong (Choi, 2009, p. 78-93; 116-120).

A autobiografia também registra que, antes da consolidação da igreja, Choi já conduzia cultos dominicais frequentados por crianças e auxiliados por sua filha Sunghae. Ao recordar esse período, ela afirma que, “independentemente de sua condição, uma igreja continua sendo igreja e um culto continua sendo culto” (Choi, 2009, p. 172, tradução nossa). A frase sintetiza uma prática ministerial que antecede a projeção pública de Cho: Choi pregava, organizava encontros, acolhia pessoas e mantinha uma comunidade religiosa em condições materiais extremamente simples.

Na narrativa do culto inaugural, Choi aparece preparando o espaço, providenciando o necessário para a reunião, convidando pessoas e insistindo para que uma mulher idosa permanecesse e ouvisse a mensagem. Depois daquele encontro, ela e Cho passaram a dedicar longos períodos à oração e à visitação, estruturando conjuntamente o ministério nascente (Choi, 2009, p. 175-179). Esses registros deslocam a leitura habitual: Choi não foi apenas uma apoiadora generosa de um projeto concebido por um homem; ela participou da criação concreta do espaço religioso no qual o projeto se tornou possível.

Sua voz, além disso, não se restringiu à prática oral. Choi publicou obras sobre evangelização, oração, missão e experiência religiosa, entre elas *The Power of Fasting Prayer*, *The Key to Personal Evangelism* e *Hallelujah Lady*. A relação bibliográfica de seus escritos demonstra que ela produziu interpretação sobre a própria fé e sobre o ministério que ajudou a construir (Choi, 2009, p. 368-369). O problema historiográfico, portanto, não é a inexistência de uma voz feminina, mas a circulação desigual dessa voz quando comparada à ampla tradução e recepção internacional dos livros de Cho.

É justamente nesse ponto que a trajetória de Choi deixa de aparecer apenas como um dado biográfico e passa a se conectar diretamente à gênese do sistema celular. Em 1964, a crise física e ministerial experimentada por Cho expôs os limites de um modelo pastoral excessivamente centralizado e criou a necessidade de reorganizar o cuidado da congregação. A solução que começava a ser concebida ainda não estava plenamente definida, mas abriria o espaço histórico no qual a atuação de Choi se tornaria decisiva. Ao recordar aquele período, David Yonggi Cho descreve a gravidade de sua condição e a percepção de que seria necessário compartilhar as responsabilidades do ministério:

> Eu tinha 28 anos de idade, e meu corpo estava debilitado como o de um ancião. Mas, igualmente, sentia-me muito entusiasmado. Deus me havia mostrado um novo modelo de organização para que compartilhasse o peso da cruz do ministério com a congregação. Em mim, existia uma convicção forte, porque Deus me havia prometido (Cho, 2008, p. 72-73).

A declaração de Cho evidencia que a crise de 1964 não foi apenas um episódio de esgotamento pessoal, mas o ponto de ruptura de um modelo pastoral centralizado. Sua fragilidade física expôs os limites de uma estrutura eclesiástica excessivamente dependente da figura do pastor, tornando evidente que o crescimento da igreja exigia a redistribuição de responsabilidades ministeriais. Para os propósitos deste artigo, interessa observar que essa crise abriu uma brecha institucional: a impossibilidade de Cho continuar conduzindo sozinho o crescimento da congregação criou as condições para que outras lideranças emergissem — entre elas, de modo decisivo, as mulheres lideradas por Choi Ja-shil.

Assim, a proposta dos pequenos grupos não deve ser lida apenas como uma solução organizacional para o cuidado pastoral, mas também como o contexto histórico que possibilitou a entrada das mulheres em uma posição inédita de liderança no nascente

sistema celular. Apesar do entusiasmo e da convicção expressos por Cho, a implementação desse novo modelo encontraria resistências significativas. É ele mesmo quem as descreve:

> O obstáculo era que não podia ir como um comandante geral de exército e ordenar aos leigos que realizassem a tarefa. A congregação ultrapassava 2.400 membros, e, cada vez que eu devia fazer uma mudança, necessitava da aprovação da junta de diáconos (Cho, 2008, p. 73).

Pelas palavras de Cho, compreendemos o estado físico e mental de exaustão no qual ele se encontrava, liderando uma congregação de 2.400 pessoas. Além disso, fica evidente que a implementação deste novo modelo organizacional não estava inteiramente sob seu controle: ele precisava conquistar o apoio da junta de diáconos e assegurar o engajamento deles para desempenhar o papel de líderes nas células. Em uma reunião com os diáconos, Cho apresentou sua condição física e fundamentou o novo projeto com base em princípios bíblicos e teológicos.

> Um mês depois, reuni a junta de diáconos e descarreguei o que havia em meu coração: "Como vocês devem saber, estou doente, e é impossível eu aconselhar e visitar os lares. Tampouco posso orar pelos doentes". Comecei a mostrar-lhes, à luz das escrituras, os princípios de pequenos grupos que Deus me havia revelado. Enfatizei que eles deviam aprender a pararem por si mesmos e entrar no ministério. Então apresentei os passos que deveríamos dar para realizar as mudanças. Mostrei a função das células e seu sistema baseado na Bíblia (Cho, 2008, p. 73).

O desfecho dessa reunião revela uma contradição que Cho (2008, p. 73-74) descreve com visível frustração. Os diáconos reconheceram o fundamento bíblico da proposta, mas a julgaram impraticável. A lógica subjacente era reveladora: quem custeava o salário do pastor não via razão para assumir responsabilidades pastorais. A fragilidade física de Cho, longe de gerar solidariedade, funcionou como argumento para questionar sua capacidade de liderança. A sentença que ele registra - "Além do mais, essa é a razão pela qual lhe pagamos o salário, pastor" (Cho, 2008, p. 73) - condensa o impasse. Confrontado com essa resistência, Cho declara: "Dei-me conta de que os irmãos não tinham compaixão alguma" (Cho, 2008, p. 74). O projeto parecia condenado, e a hipótese de contratar um pastor substituto foi mencionada pelos diáconos. A saída viria de uma direção inesperada.

2. Da recusa dos homens à proposta de Choi: o ponto de virada do sistema celular

Diante desse impasse, Cho buscou orientação na pessoa em quem mais confiava: a pastora Choi Ja-shil. A conversa que se seguiu, marcada por oração, estudo bíblico e busca conjunta por discernimento, revelaria um ponto de virada essencial na história das igrejas em células.

> Fui ver pastora Choi, com quem sempre abria o coração, para contar minhas inquietudes, e descarreguei tudo o que guardava. Depois de um tempo de oração e estudo da palavra, falamos sobre as distintas possibilidades de como realizar esse ministério, e surgiu a ideia de usar as mulheres como líderes. Em um momento de oração e meditação, a pastora expressou sua ideia: "Tenho a certeza de que Deus nos mostrou esse caminho porque é sua vontade. Creio que devemos reunir as mulheres para apresentar-lhes esse novo projeto" (Cho, 2008, p. 74).

Esse episódio exige uma distinção historiograficamente relevante. A narrativa que se difundiu no mundo eclesiástico atribuiu a Cho a criação do sistema celular; o que ela frequentemente omite é que a proposta de convocar mulheres para a liderança partiu de Choi. A liderança feminina não foi apenas uma consequência posterior do sistema, mas uma de suas condições de possibilidade. Antes, porém, de ganhar força, a ideia enfrentaria sua primeira resistência, vinda do próprio Cho.

2.1 Entre protagonismo e instrumentalização: o problema do verbo "usar"

A expressão "usar as mulheres como líderes", repetida nas fontes de Cho, não é linguisticamente neutra. Embora deva ser situada no vocabulário ministerial empregado pelo autor, o verbo "usar" pode converter pessoas em recursos destinados à solução de um problema institucional. No episódio de 1964, os homens recusaram a responsabilidade, a saúde de Cho estava comprometida e as mulheres surgiram como a força disponível para sustentar o crescimento da igreja. A abertura foi historicamente significativa, mas ocorreu dentro de uma assimetria: elas foram chamadas a assumir trabalho, cuidado e expansão sem que, naquele primeiro momento, sua autoridade fosse reconhecida nos mesmos termos atribuídos aos homens.

Essa ambivalência não anula o protagonismo feminino; ao contrário, torna-o mais visível. Choi não apenas aceitou uma função oferecida por Cho. Ela formulou a proposta, interpretou a crise, reuniu as mulheres e assumiu a coordenação da nova estrutura. Uma leitura atenta precisa, portanto, deslocar a linguagem de "utilização" para a linguagem de agência. Como observa Ivone Gebara, a visibilidade das mulheres não

pode ocorrer segundo os termos tradicionais do patriarcado, mas como protagonismo capaz de criar novas relações a partir de suas próprias necessidades, experiências e possibilidades (Gebara, 2016, p. 68-69).

No próprio contexto coreano, a teóloga sul-coreana Chung Hyun Kyung, uma das importantes vozes da teologia feminista asiática, sustenta que as mulheres cristãs precisam ultrapassar o papel de serviço que lhes foi imposto na igreja e na sociedade, a fim de recuperar a integralidade de sua humanidade (Chung, 1990, p. 61). Essa contribuição permite ler o episódio para além da celebração de uma concessão masculina. O que estava em jogo era o reconhecimento de mulheres que já oravam, evangelizavam, cuidavam, ensinavam e organizavam a comunidade como sujeitos eclesiais. No artigo *Gênero e religião: um olhar a partir de fiéis e ex-fiéis de igrejas pentecostais*, Oliveira e Enoque (2020, p. 7-8; 27-29) demonstram que, em determinados ambientes pentecostais, a mulher ainda pode ser concebida como figura acessória ou auxiliar, associada ao cuidado, à organização da igreja e ao apoio às atividades pastorais, sem liberdade equivalente para ocupar o centro da decisão e da palavra.

Retomando o contexto específico de Cho e Choi Ja-shil, essa tensão entre reconhecimento e tutela manifestou-se de maneira concreta no momento em que a liderança feminina passou a ser considerada como alternativa para a crise ministerial. Cho encontrava-se diante de uma encruzilhada em sua visão eclesiástica, em uma sociedade marcada por estruturas patriarcais que restringiam os espaços de autoridade religiosa ocupados pelas mulheres. Na Seul daquele período, reconhecer mulheres como líderes das células representava uma ruptura significativa com as normas sociais e eclesiais predominantes. Era justamente diante dessa possibilidade que Cho revelaria suas próprias hesitações, resistências e contradições.

> Inclinei a cabeça. Mas quem aceitaria essa ideia? Encontrava-me em Seul, Coreia do Sul, e não nos Estados Unidos. Na Coreia não havia movimentos feministas, e, sobretudo, as mulheres estavam em um segundo plano dentro da sociedade, devido à influência da cultura oriental. Por milhares de anos, a mulher havia permanecido sob a influência do homem, ou seja, a mulher obedecia ao homem. A mulher não conseguia ocupar um lugar importante nem na sociedade nem na igreja. Eu tampouco era uma exceção, e acabava sendo difícil para mim aceitar essa ideia (Cho, 2008, p. 75).

Esta citação lança luz sobre as características reveladas por esse ponto de virada. Cho reconhece as normas culturais e sociais profundamente enraizadas que subjugaram

as mulheres por milênios, tornando a ideia de sua liderança na igreja algo difícil de ser aceito. As palavras de Cho refletem sua própria luta interna para superar sua resistência inicial e para desafiar a norma cultural predominante. Este momento não apenas sublinha a complexidade de introduzir uma mudança tão significativa, mas também destaca a coragem necessária para desafiar as tradições e crenças enraizadas em prol da inovação eclesiástica e da promoção da liderança feminina.

Foram grandes os dilemas enfrentados por Cho ao contemplar a ideia de permitir que mulheres assumissem a liderança nas células. "Como poderiam as mulheres dirigir grupos nos lares? A oposição por parte dos homens era evidente. Além do mais, a Bíblia afirmava: A mulher deve aprender em silêncio, com toda a submissão (1 Timóteo 2.11)." (Cho, 2008, p. 75). Cho passa a descrever sua perspectiva oriental sobre esse tema, destacando, inclusive, que o apóstolo Paulo havia escrito essas palavras com uma mentalidade oriental, o que favorecia uma interpretação natural e confortável para ele. Isso foi legitimado pela cultura coreana e pela narrativa bíblica. Ele observa que na igreja coreana, os homens se sentavam à direita no templo, enquanto as mulheres se sentavam à esquerda, separadas por um véu. Se o pastor ouvisse murmúrios entre as mulheres em algum momento, ele as advertia, visto que "deveriam aprender em silêncio".

> Eu entendia o que Paulo queria dizer quando explicava que Sara chamava Abraão "meu senhor". Ainda na atualidade, a mulher oriental chama seu marido de "meu senhor". Por exemplo, se você perguntar a uma mulher coreana por seu marido, ela lhe responderá: "Meu senhor encontra-se muito bem. Obrigada." Por essa mesma razão, quando procurei implementar a liderança feminina, por momentos questionei-me se isso não era só produto de minha imaginação. (Cho, 2008, p. 75-76. Grifo nosso).

Essa passagem revela a complexidade da jornada de Cho para aceitar a liderança feminina nas células. Sua mentalidade estava profundamente enraizada na cultura oriental, onde as tradições e as normas de gênero eram profundamente arraigadas. Enfrentava a resistência das normas culturais arraigadas na Coreia, as quais atribuíam à figura masculina uma posição de autoridade e poder nas esferas familiares e sociais.

> Se um ocidental visitar uma família oriental e saudar primeiro a esposa, isso é considerado uma falta de respeito. Se você visita uma família coreana, e ainda que saiba que o esposo não se encontra em casa, é recomendável saudar a esposa, dizendo: como está seu esposo? E, só então, deve saudar a mulher. O esposo sempre tem de vir primeiro. Porque o esposo é considerado o cabeça da casa. Na Coreia, não se usa

> a expressão “damas e cavalheiros”, como também o homem nunca vai atrás da mulher, tampouco adiante, para abrir a porta. A mulher sempre espera que o homem passe primeiro. Isso é a cultura oriental. (Cho, 2008, p. 77).

Portanto, a luta de Cho para introduzir uma liderança feminina na igreja estava direcionada contra essas profundas raízes culturais que mantinham a posição da mulher em um papel secundário na sociedade. O dilema de Cho em relação à liderança feminina nas células era uma batalha interna intensa. Como líder eclesiástico, ele estava enfrentando uma quebra radical das normas culturais e religiosas da Coreia da época. Para entender plenamente as dimensões dessa luta interna, é fundamental contextualizar o momento em que Cho debateu com Deus sobre a liderança feminina nas células.

> “Deus, queres destruir minha igreja por meio desses pensamentos? Caso eu use as mulheres para dirigir células, todo mundo me dará as costas.” Deus me disse claramente: “Sim, esse é o seu pensamento. Não coincide com o meu pensamento, que é usar as mulheres”. “Senhor, se realmente queres que eu use as mulheres, mostre-me os fundamentos bíblicos”. Eu debatia com o Senhor (Cho, 2008, p. 76).

Essa passagem é reveladora da luta interior de Cho. Ele estava diante de uma encruzilhada crucial e questionava a vontade Divina. A conversa com Deus destaca a tensão entre as crenças culturais tradicionais e a compreensão do papel das mulheres na igreja.

3. Entre reconhecimento e tutela: o protagonismo feminino na gênese do sistema celular

Cho estava prestes a superar seu maior desafio: suas concepções preconceituosas, legitimadas por interpretações bíblicas deficientes e moldadas por uma cultura predominantemente sexista.

> Nos dias seguintes, pedi a Deus que me confirmasse a liderança feminina por meio das escrituras. Fui descobrindo aos poucos a sustentação bíblica. Finalmente, descobri que Paulo não era machista. Ele trabalhava em equipe com as mulheres, mas só quando elas estavam sob sua autoridade (Cho, 2008, p. 76).

Essa percepção foi um ponto de virada fundamental em sua compreensão, fornecendo a base bíblica que ele buscava para justificar a liderança feminina nas células da igreja. Cho se aproximou de passagens bíblicas e conseguiu superar suas dificuldades

de duas maneiras. Destacaremos, em primeiro lugar, uma nova leitura honesta das Escrituras confrontando seus paradigmas.

> Romanos 16.1 diz que Febe era diaconisa da igreja em Cencréia, o que significa que estava em posição de liderança, mas sob a autoridade de Paulo. Era evidente que o apóstolo havia recomendado Febe como uma serva e também como uma pregadora. O fato de Paulo lhe tivesse outorgado autoridade para pregar a Palavra significava que ela possuía liberdade em seu ministério. Em romanos 16.3, Paulo faz referência a Priscila e Áquila, e diz: "Saúdem também a igreja que se reúne na casa deles" (v.5). Então, quem pregava nesse lugar? [...] A expressão de Paulo quando diz "Priscila e Áquila" deve ser estudada segunda a perspectiva oriental. Priscila era a esposa de Áquila. No entanto, o Espírito Santo guiou Paulo para que escrevesse Priscila primeiro, porque ela era a líder do grupo. Em outras palavras, Priscila era pastora, e Áquila o assistente, e a autoridade tinha sido delegada por Paulo. Romanos 16.6 diz: "Saúdem Maria, que trabalhou arduamente por vocês". Aqui a palavra trabalho significa ministério, e não se refere aos trabalhos de cozinhar ou de lavar a roupa (Cho, 2008, p. 76-77).

Ao estudar as Escrituras, Cho percebeu que Paulo colaborava com mulheres como Febe, Priscila e Maria, reconhecendo nelas liderança e autoridade. Destacou-se, especialmente, o fato de Priscila ser mencionada antes de seu esposo na carta aos Romanos, algo impensável na mentalidade oriental. Esse detalhe impressionou Cho, pois revelou uma validação bíblica da liderança feminina vinda do próprio Paulo. Assim, encontrou fundamento teológico para apoiar a inserção de mulheres no ministério.

Após estes estudos, a segunda maneira que o fez superar suas dificuldades foi um diálogo com Deus que ele reproduz da seguinte forma:

> O Senhor continuou ensinando-me, dizendo: "Yonggi Cho, de quem você nasceu?" "De uma mulher, Senhor". "Quem o criou?" "Uma mulher, Senhor". "Quem seguiu meu ministério do começo ao fim, e quem supriu minhas necessidades?" "As mulheres, Senhor". Todas as minhas respostas eram positivas. O Senhor continuou com o ensinamento. "Quem permaneceu firme até o momento de minha crucificação?" "As mulheres, Senhor". "Quem veio ungir meu corpo com óleo quando eu estava no Sepulcro?" "Uma mulher, Senhor". "Quem foi a primeira pessoa a ver-me depois da minha ressurreição?" "Uma mulher, Senhor". "Depois de ter ressuscitado, a quem eu dei a primeira palavra?" "A Maria Madalena, uma mulher, Senhor". "Entre todas as interrogações, você respondeu sim, uma mulher. Por que continua resistindo e teme usar as mulheres? Estive rodeado de mulheres fiéis e amorosas durante toda a minha vida pública. Por que a igreja, meu corpo, não pode ser fortalecida pelas mulheres?" O que eu poderia ter dito? Tão somente admitir e aceitar que envolver as mulheres no ministério era a vontade de Deus (Cho, 2008, p. 78-79).

Após esta experiência, o passo seguinte de Cho foi convocar uma reunião com as líderes da rede missionária de mulheres. Cerca de 20 mulheres estavam presentes para ouvir sua explicação sobre sua saúde e a visão de Deus de criar grupos domiciliares liderados por elas. Nesta reunião, Cho compartilhou sua condição física debilitada, solicitando ajuda delas para fortalecer o ministério da igreja. Ele enfatizou suas novas convicções, tanto de natureza bíblica quanto subjetiva, e ressaltou o papel fundamental das mulheres no ministério de Jesus, destacando sua resiliência, especialmente nos momentos mais desafiadores. Concluindo, declarou: "A vontade de Deus é estabelecer grupos nos lares e que vocês estejam à frente desses grupos." As mulheres responderam de maneira unânime: "Amém. Tem razão pastor. É da vontade de Deus. Estamos dispostas a fazê-lo. Conte conosco!" (Cho, 2008, p. 79, grifo nosso). Diante da postura dessas mulheres, Cho observou:

> Os homens tinham respondido de uma maneira intelectual e racional; em contrapartida, as mulheres mostraram-se muito entusiastas. Realmente, mostravam preocupação por meu estado de saúde, e todas concordaram em seguir os passos seguintes. (Cho, 2008, p. 79-80).

Estes passos designavam a pastora Choi como principal líder, desempenhando um papel fundamental na organização e supervisão. Com base no número de diaconisas disponíveis, elas estruturaram a cidade de Seul em 20 regiões distintas. O dado mais relevante, nesse ponto, não é apenas administrativo. A divisão da cidade em regiões sob coordenação feminina indica que o sistema celular nasceu apoiado em uma rede de liderança que contrariava a hierarquia de gênero vigente. Assim, a presença das mulheres não pode ser interpretada como participação auxiliar ou posterior; ela compôs a infraestrutura inicial do próprio modelo.

Sob a liderança de Choi, as mulheres assumiram a coordenação dessas regiões, garantindo que a visão de estabelecer grupos nas casas, liderados por mulheres, fosse implementada de maneira eficaz. Esse esforço pioneiro lançou as bases para uma transformação significativa na dinâmica eclesiástica. Destaca-se, ainda, um elemento historicamente relevante: a primeira pessoa a liderar uma célula foi uma mulher, assim como a primeira pessoa a liderar uma rede de células também foi uma mulher. Desse modo, as mulheres desempenharam papéis fundamentais como executoras, coordenadoras e operadoras do sistema celular em seus primórdios.

3.1 Inclusão sob tutela: autoridade, chapéu e ambivalência

A incorporação das mulheres ao sistema celular, entretanto, não significou a superação imediata da hierarquia de gênero. O próprio argumento bíblico mobilizado por Cho preservava a ideia de que a atuação feminina somente seria legítima quando submetida à autoridade masculina:

> A Bíblia aceitava a participação das mulheres na liderança. Isso devia estar sob a autoridade dos apóstolos. Por exemplo, Paulo ensinou que as mulheres deviam profetizar com a cabeça coberta (1 Coríntios 11.5), porque era vergonhoso não fazer assim. Isso significa que as mulheres tinham liberdade para profetizar, e a profecia era uma forma de pregação da palavra. Mas deviam cobrir-se como demonstração de que estavam sob a autoridade dos homens (Cho, 2008, p. 78).

A passagem revela uma abertura condicionada. As mulheres poderiam pregar, liderar e organizar, mas sua legitimidade continuava apresentada como derivação de uma autoridade masculina anterior. A inovação convivia, assim, com a preservação da pirâmide de poder que pretendia atravessar. Cho transformou essa concepção em um dispositivo visível:

> Sugeri-lhes algo muito interessante e estranho por sua vez: usar um chapéu como símbolo de que sua autoridade como líderes estava sob minha autoridade. Em outras palavras, isso significava que a autoridade de pregar a Palavra não era delas, e, sim, dada por Deus por meio de mim. Fiz o que Paulo tinha ordenado, e não me pareceu ruim (Cho, 2008, p. 80).

O chapéu materializava uma teologia da autorização: tornava pública a liderança feminina e, simultaneamente, recordava que essa liderança permanecia tutelada. A análise não precisa escolher entre dois extremos, considerar o episódio plenamente emancipatório ou reduzi-lo a mera continuidade patriarcal. Seu significado histórico reside justamente na tensão: mulheres ocuparam espaços antes interditados e se tornaram indispensáveis ao sistema, mas o reconhecimento de sua autoridade foi administrado por símbolos e discursos que preservavam o centro masculino.

Chung Hyun Kyung adverte que o poder monopolizado destrói a mutualidade e, por consequência, enfraquece a própria comunidade (Chung, 1990, p. 49). Aplicada ao caso estudado, essa perspectiva permite distinguir participação de equidade. Delegar tarefas não equivale necessariamente a compartilhar o poder de interpretar, decidir e representar a comunidade. Essa ambivalência permanece relevante para igrejas

contemporâneas em células: a presença numerosa de mulheres na liderança local pode coexistir com sua ausência nos espaços superiores de governo, formulação teológica e reconhecimento público.

Por isso, o protagonismo de Choi e das primeiras líderes não deve ser medido apenas pela permissão recebida, mas pela capacidade que demonstraram de criar vínculos, organizar territórios, formar novas lideranças e sustentar o crescimento institucional. Elas não foram simples destinatárias de uma visão pronta. Ao colocá-la em prática, também a interpretaram, adaptaram e tornaram historicamente viável.

A integração de mulheres à liderança das células, promovida de modo decisivo por Choi Ja-shil, desencadeou uma expansão sem precedentes na congregação e ampliou a participação feminina na vida eclesiástica. Esse crescimento envolveu, posteriormente, homens e jovens na liderança dos grupos. O processo, entretanto, deve ser lido em sua dupla dimensão: como ruptura concreta de barreiras culturais e como inclusão ainda regulada por uma estrutura de autoridade masculina. É precisamente essa combinação de inovação e limite que torna o caso historicamente significativo.

A personagem que permaneceu quase invisível no conhecimento popular sobre a visão celular aparece, nas fontes examinadas, como figura central e indispensável. A trajetória de Choi - enfermeira, administradora, pregadora, escritora, pastora, cofundadora da igreja e coordenadora das primeiras redes - impede que sua atuação seja reduzida à influência privada exercida sobre Cho. Seu ministério reuniu competências pastorais, organizacionais e teológicas que já estavam em exercício antes de 1964 e que se mostraram decisivas quando o sistema celular começou a ser estruturado. Foi ela, inclusive, quem reconheceu em Cho a vocação pastoral, insistiu para que assumisse o ministério e o chamou para participar da pequena comunidade cuja formação vinha sendo impulsionada por sua atuação evangelística, e não o contrário. (Choi, 2009, p. 107-109; 239-253).

Choi distinguiu-se como pregadora e pastora, sendo reconhecida pelo cuidado com pessoas pobres, enfermas e socialmente vulneráveis. Também participou da fundação do Monte de Oração de Osanri, posteriormente associado à sua memória, e manteve intensa atividade missionária e editorial. Faleceu em 1989, aos 74 anos. Seu legado não se limita à transformação de uma pequena comunidade em uma igreja de projeção mundial: inclui uma espiritualidade narrada em primeira pessoa, uma produção

escrita própria e uma forma de liderança que articulava cuidado, iniciativa e organização (Choi, 2009, p. 368-373).

A "Conferência memorial do centenário do nascimento da pastora Choi Ja-shil", realizada em 27 de outubro de 2016 na Universidade Hansei, na cidade de Gunpo, Gyeonggi-do, reuniu membros de sua família, incluindo seu genro, Cho; sua filha mais velha, Kim Seong-hye; juntamente com seus companheiros de fé de longa data, todos compartilhando memórias e reflexões sobre o notável legado e ministério de toda uma vida da pastora Choi.

4. Vozes presentes, memórias desiguais: Choi Ja-shil e a política da invisibilidade

Ao longo dos séculos, a presença das mulheres na história cristã e nos movimentos religiosos tem sido marcada por uma persistente sombra: a invisibilidade. A reflexão de Michelle Perrot (2005, p. 9-14) sobre os silêncios da história contribui para compreender que a ausência das mulheres nos registros não corresponde necessariamente à ausência de atuação, mas pode resultar de processos sociais de apagamento, seleção documental e hierarquização da memória. Nesse sentido, a invisibilidade de Choi Ja-shil não constitui um caso isolado, mas se insere em um padrão mais amplo de sub-representação feminina na história religiosa.

É nesse ponto, e não por uma suposta equivalência entre épocas, que a aproximação com a Reforma Protestante se justifica. Seul em 1964 e a Europa do século XVI constituem contextos políticos, culturais e teológicos profundamente distintos. O elemento comparável é o mecanismo de produção da memória: em ambos os casos, mulheres participaram de processos de inovação, organização e sustentação eclesial, enquanto as narrativas posteriores concentraram autoria, doutrina e heroísmo em figuras masculinas. A Reforma oferece, portanto, um campo histórico de contraste que torna perceptível aquilo que também ocorreu na formação do sistema celular: a passagem da participação decisiva à lembrança periférica.

No artigo *A atuação e participação das mulheres na Reforma Protestante do século XVI*, Ulrich (2016, p. 73; 91) demonstra como a memória cristã da Reforma foi frequentemente organizada em torno de grandes nomes masculinos, fazendo com que a atuação das mulheres aparecesse de maneira fragmentada, secundária ou fosse posteriormente silenciada. Essa leitura encontra ressonância em VanDoodewaard (2023, p. 9-10), para quem restringir o estudo da Reforma aos homens compromete a

compreensão do próprio movimento, uma vez que mulheres também leram, escreveram, ensinaram, acolheram refugiados, administraram recursos e influenciaram famílias, igrejas e governos. Nomes como Argula von Grumbach, Elisabeth Cruciger, Katharina von Bora e Katharina Schütz Zell evidenciam que a Reforma não foi produzida apenas por seus personagens masculinos mais conhecidos (Ulrich, 2016, p. 73-91; VanDoodewaard, 2023, p. 9-10). A aproximação com Choi, assim, não transporta categorias europeias de maneira automática para o contexto coreano, mas identifica uma operação historiográfica semelhante: mulheres tornam a transformação possível, enquanto os homens recebem, com maior frequência, a autoria pública do processo.

No caso de Choi, entretanto, a revisão das fontes obriga a reformular a ideia de uma lacuna absoluta ou da ausência completa de sua voz. *Hallelujah Lady* oferece uma narrativa extensa sobre sua infância, seu trabalho, sua família, sua formação religiosa, os primeiros cultos e a construção da comunidade que daria origem à Igreja do Evangelho Pleno de Yoido (Choi, 2009, p. 23-179). Não se trata, ademais, de uma voz involuntária ou acidental. No prefácio, Choi declara sua intenção de ser lida: “mal posso expressar, em palavras ou por escrito, tamanha graça e amor. Mas tampouco posso reter este testemunho diante dos meus irmãos cristãos. Com o coração ardendo, ofereço-vos este livro” (Choi, 2009, p. 29, tradução nossa). A voz não apenas existe; foi oferecida. O apagamento, portanto, ocorreu menos na produção do que na recepção e na circulação de seus escritos.

Ao final da autobiografia, a relação bibliográfica registra uma produção diversificada, composta por livros sobre oração, evangelização, missão, jejum e experiência cristã (Choi, 2009, p. 368-369). A pergunta metodológica, desse modo, deixa de ser apenas “onde está a voz de Choi?” e passa a incluir outra: por que essa voz circulou tão pouco nos ambientes que internacionalizaram o sistema celular? Por que alguém tão presente na formação do movimento permaneceu praticamente desconhecida no Ocidente, inclusive entre leitores, estudiosos e praticantes do modelo?

Essa desigualdade permite formular uma hipótese interpretativa. Enquanto as obras de Cho foram amplamente recebidas e difundidas como formulações sobre método, crescimento e organização eclesiástica, os escritos de Choi permaneceram mais facilmente enquadrados como oração, devoção ou testemunho pessoal. Não se trata de afirmar que esses gêneros possuam menor valor, mas de reconhecer uma economia de

gênero na recepção das fontes: ao homem associa-se o "sistema"; à mulher, a "experiência". A distinção aparentemente inocente produz efeitos historiográficos, pois favorece a transformação da elaboração masculina em teoria universalizável, enquanto a elaboração feminina permanece circunscrita à memória particular.

Esse enquadramento, contudo, não se explica apenas pela recepção externa. Sem ignorar que a retórica da humildade constitui um traço recorrente do testemunho cristão, a abertura da autobiografia mostra que Choi escolhe apresentar sua trajetória prioritariamente como testemunho da ação divina, e não como exposição de realizações pessoais: "em vez de exibir os resultados deslumbrantes dos meus sucessos, desejo registrar meu testemunho da grandeza de Deus em circunstâncias de derrota e desespero" (Choi, 2009, p. 28, tradução nossa). Em um campo editorial no qual a elaboração masculina era mais facilmente convertida em método e teoria, essa autodefinição pode ter favorecido a leitura de sua obra como memória particular, ainda que ela contivesse experiências, interpretações e conhecimentos indispensáveis para a compreensão do movimento celular.

A assimetria não se restringiu ao destino editorial de seus escritos, mas se manifestou também no reconhecimento institucional recebido em vida. Embora tenha participado da fundação da comunidade em 1958 e desenvolvido atividades de evangelização, pregação, administração e cuidado pastoral, Choi só foi ordenada pastora em agosto de 1972, catorze anos após o culto inaugural. A ordenação não foi realizada por sua denominação na Coreia, mas pelas Assembleias de Deus do Japão, depois que suas lideranças acompanharam sua atuação em uma cruzada de avivamento naquele país (Choi, 2009, p. 344-345).

O contraste simbólico com o episódio do chapéu, analisado na seção anterior, é eloquente: sobre a mesma cabeça projetam-se duas imagens de sentidos distintos. O chapéu, estabelecido por Cho, condensava simbolicamente uma autoridade ainda tutelada pela liderança masculina. A "coroa de glória", por sua vez, foi a imagem empregada por Choi para reinterpretar teologicamente sua ordenação e atribuir a Deus a fonte última de seu reconhecimento: "parti da Coreia derramando lágrimas, mas Deus colocou uma coroa de glória sobre minha cabeça e consolou-me no meu retorno" (Choi, 2009, p. 345, tradução nossa). Entre o chapéu da tutela e a coroa da graça desenha-se a distância entre

os limites impostos pela estrutura eclesiástica e a autoridade que Choi reconhecia em sua própria vocação.

A autobiografia de Choi, os episódios que ela preservou sobre suas filhas e as referências às mulheres que participaram das primeiras reuniões não eliminam todas as lacunas existentes, mas impedem que a reconstrução histórica continue dependendo exclusivamente de narrativas masculinas. Permanecem necessárias a localização e a análise de relatos produzidos por suas filhas, pelas primeiras líderes de células e por mulheres comuns que participaram da formação da comunidade. Ainda assim, a autobiografia já modifica substancialmente o conjunto documental, porque permite que Choi deixe de aparecer apenas como personagem narrada por outros e passe a ser reconhecida como intérprete de sua própria trajetória.

Chung Hyun Kyung propõe que a teologia se torne eco das vozes silenciadas sem substituir o som original dessas mulheres (Chung, 1990, p. 103). Seguindo essa orientação, este artigo não pretende falar por Choi, mas reposicionar sua palavra no conjunto das fontes. O desafio não consiste em conceder-lhe uma voz que ela não possuía, mas em escutar aquela que deixou registrada e compreender por que ela foi recebida de maneira tão desigual. Recuperar sua autobiografia não constitui, portanto, um acréscimo biográfico decorativo, mas uma decisão metodológica que modifica a distribuição da autoria na história do movimento celular.

O interesse historiográfico pela experiência e pelo cotidiano das mulheres ganhou impulso decisivo com os movimentos feministas das décadas de 1960 e 1970, favorecendo também o processo de recuperação das reformadoras (Ulrich, 2016, p. 91). Esse trabalho de revisão permanece necessário no presente. A liderança das mulheres continua sendo questionada em muitas comunidades cristãs, especialmente quando elas procuram ultrapassar as funções tradicionalmente associadas ao cuidado e ocupar os espaços de pregação, governo, produção teológica e decisão institucional. Em numerosas igrejas, a presença feminina é expressiva na manutenção cotidiana da comunidade, mas permanece reduzida nos níveis superiores de autoridade.

Ao trazer esse problema para as igrejas em células, compreendemos que a invisibilidade não se manifesta somente pela inexistência de documentos. Ela também opera pelo modo como determinados escritos são valorizados, traduzidos, citados e convertidos em referências universais. A ampla circulação das obras de Cho e o

desconhecimento ocidental dos escritos de Choi exemplificam essa diferença. Recolocá-la no centro não significa diminuir a importância de Cho, mas reconstruir a gênese do sistema celular a partir de um conjunto mais amplo de sujeitos, práticas e vozes.

Ulrich (2016, p. 92) compara a igualdade a uma semente que ainda procura solo fértil para germinar plenamente nas igrejas e na sociedade. A esperança registrada por Choi indica que essa semente também foi plantada por mãos coreanas: "minha esperança é que todos os que lerem esta história sejam tomados do encorajamento e da confiança para dizer: eu também posso" (Choi, 2009, p. 29, tradução nossa). Formulada no registro devocional que estrutura sua autobiografia, a frase contêm também um programa de multiplicação da agência: cada leitora convocada ao "eu também posso" é, potencialmente, uma nova protagonista, como foram as mulheres que assumiram as células de Seul em 1964. Escutá-la, na orientação proposta por Chung Hyun Kyung, não é substituir seu som original, mas permitir que ele volte a ressoar. Por essa razão, a última voz desta seção sobre invisibilidade pertence, por decisão metodológica, à própria Choi.

Considerações finais

Neste estudo, analisamos o papel essencial e frequentemente negligenciado das mulheres na gênese das igrejas em células, com atenção especial à atuação de Choi Ja-shil. A incorporação de sua autobiografia permitiu avançar além da imagem de uma influenciadora privada de David Yonggi Cho. Choi aparece como enfermeira, pregadora, administradora, escritora, pastora e cofundadora de uma comunidade cuja congregação inicial era sustentada, em grande medida, por mulheres. Sua intervenção em 1964 não surgiu de forma improvisada, mas deu continuidade a uma trajetória anterior de cuidado, liderança, evangelização e criação institucional. Quando a sequência dos acontecimentos é examinada sem reproduzir automaticamente as hierarquias de gênero consolidadas pela memória eclesiástica, a formulação tradicional pode ser invertida: Choi não foi simplesmente incorporada como cofundadora de uma igreja atribuída a Cho; foi Cho quem se tornou cofundador de uma comunidade cuja formação ela já vinha impulsionando (Choi, 2009, p. 107-109; 239-253).

O argumento central do artigo pode ser formulado em dois movimentos complementares. Primeiro, a liderança feminina foi condição de possibilidade do sistema celular. Diante da recusa dos homens, Choi propôs a convocação das mulheres, que organizaram as primeiras regiões, lideraram os grupos e garantiram a continuidade do

projeto. Em segundo, essa participação ocorreu em condições ambivalentes. A linguagem de “usar as mulheres”, a exigência de submissão à autoridade masculina e o símbolo do chapéu revelam que a ampliação da atuação feminina não significou, automaticamente, igualdade na distribuição do poder, da autoria e do reconhecimento.

A problematização dessa ambivalência impede tanto uma narrativa celebratória sem crítica quanto uma leitura que ignore a ruptura histórica produzida pelas primeiras líderes. Elas ingressaram em espaços antes interditados, mas não como matéria passiva de uma concessão masculina. Ao assumirem o trabalho, reinterpretaram a visão, criaram relações, formaram pessoas, organizaram comunidades e tornaram o modelo viável. O protagonismo feminino aparece, assim, dentro e para além das estruturas que tentavam tutelá-lo.

Essa ambivalência também exige uma leitura cuidadosa da atuação de David Yonggi Cho. Embora sua linguagem e as condições inicialmente estabelecidas para a liderança feminina preservassem marcas de tutela patriarcal, Cho não permaneceu inteiramente submetido às convenções eclesiais e sociais de seu tempo. Ao acolher a proposta de Choi, enfrentar resistências e reconhecer, ainda que de maneira parcial e contraditória, a capacidade ministerial das mulheres, abriu uma fissura real em uma estrutura predominantemente masculina. Reconhecer esse movimento não significa transformá-lo em protagonista da emancipação feminina, mas compreender que mudanças institucionais também dependem de homens dispostos a interrogar os privilégios herdados, rever convicções e deixar de monopolizar os espaços de autoridade. O fato de este artigo ser escrito por um homem também impõe uma exigência de autorreflexividade: a crítica às desigualdades de gênero não pode ser atribuída somente às mulheres, mas requer que os homens examinem honestamente seus próprios paradigmas, escutem as experiências femininas e participem da transformação das estruturas que historicamente os favoreceram.

Persistem questões que demandam novas pesquisas. É necessário investigar como as igrejas em células contemporâneas distribuem posições de governo, autoria teológica e reconhecimento público entre homens e mulheres; de que modo raça, classe e geração atravessam essas experiências; e se a presença feminina numericamente expressiva nas células se converte em participação equivalente nos níveis superiores de decisão. Também merece investigação específica o destino histórico do uso do chapéu

como sinal de submissão à autoridade masculina, buscando compreender se essa prática foi posteriormente abandonada, reinterpretada ou preservada e como as igrejas atualmente vinculadas ao legado de Yoido compreendem esse símbolo e a liderança feminina. Será igualmente importante localizar, traduzir e analisar outros escritos de Choi, relatos de suas filhas e memórias de mulheres comuns que participaram dos primeiros grupos.

A comparação com as mulheres da Reforma mostrou-se produtiva porque evidenciou um mecanismo recorrente, e não uma identidade entre contextos históricos distintos. Em diferentes momentos de transformação religiosa, mulheres ensinaram, administraram, acolheram, organizaram e sustentaram comunidades; posteriormente, narrativas centradas em heróis masculinos comprimiram essas contribuições nas margens. Recolocar Choi no centro significa, portanto, revisar não apenas uma biografia, mas também os critérios pelos quais a história eclesiástica distribui autoria, autoridade e memória.

As implicações desta pesquisa ultrapassam a retificação histórica. Reconhecer a atuação de Choi e das primeiras líderes desafia noções convencionais de liderança e convida as igrejas a distinguirem participação funcional de equidade efetiva. Ao recuperar a voz escrita de uma mulher decisiva para o movimento e examinar criticamente os limites sob os quais sua liderança foi reconhecida, o artigo contribui para uma compreensão mais completa da gênese das igrejas em células e para o debate contemporâneo sobre mulheres, poder e produção de memória no cristianismo.

Referências bibliográficas

CHO, David Yonggi. *50 anos de esperança: o milagre da igreja em células*. 1. ed. São Paulo: Editora Vida, 2008.

CHO, Paul Yonggi. *Grupos familiares e o crescimento da igreja*. São Paulo: Editora Vida, 1982.

CHOI, Jashil. *Hallelujah Lady*. Translated by Johnny Neung H. Lee and Junhee Kim. Seoul: KIATS Press, 2009.

CHUNG, Hyun Kyung. *Struggle to be the sun again: introducing Asian women's theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990.

COMISKEY, Joel. *Crescimento explosivo de Igreja em Células*. 3. ed. Curitiba: Ministério Igreja em Células, 2008.

GEBARA, Ivone. *Spirituality and resistance: a Latin American feminist perspective*. Voices, v. 39, n. 1, p. 61-74, jan. /abr. 2016.

KENNEDY, Nell L. *Dream your way to success: the story of Dr. Yonggi Cho and Korea*. Plainfield, NJ: Logos International, 1980.

MIRANDA, Andreciliana Dias dos Santos. *Igreja em células: a restauração da igreja de atos*. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Teologia) – Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2018.

OLIVEIRA, Alesca Prado de; ENOQUE, Alessandro. *Gênero e religião: um olhar a partir de fiéis e ex-fiéis de igrejas pentecostais*. Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 7-31, 2020. DOI: 10.34019/2237-6151.2020.v17.29244. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/29244. Acesso em: 11 jul. 2026.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005.

SILVA, Fabiano Pires. *O surgimento da igreja em células, sua correlação com a sociedade industrial e seu impacto na prática eclesiástica*. 2025. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2025. Disponível em: https://repositorio.metodista.br/items/69ae0030-1960-49ff-ba8d-455c715129b7. Acesso em: 1 maio 2026.

ULRICH, Claudete Beise. *A atuação e participação das mulheres na Reforma Protestante do século XVI*. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 30, n. 2, p. 71-94, maio-ago. 2016.

VANDOODEWAARD, Rebecca. *Doze mulheres da Reforma: histórias que encorajam e fortalecem a fé*. Tradução de Pedro Marchi. 1. ed. Rio de Janeiro: Pro Nobis Editora, 2023.

WALKER, John. *A Igreja do Século 20: a história que não foi contada*. São Paulo: Impacto, 2013.

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

Estação Carandiru: um recorte da paisagem religiosa

Carandiru Station: a snapshot of the religious landscape

Orlando Caldeira de Farias Junior[1]

Resumo: O artigo propõe-se a entrelaçar o olhar de Drauzio Varella em Estação Carandiru com as camadas da paisagem religiosa que permeiam sua narrativa, buscando um diálogo fecundo entre o visível e o invisível no cárcere. Nesse percurso, o texto convoca as reflexões de Gil Filho sobre o fenômeno religioso no espaço, ao passo que acompanha as leituras de Marcos Torres sobre a tessitura sonora do religioso, ambas reverberando nas entrelinhas da obra. A paisagem, aqui, é lida sob a lente de Milton Santos e Eric Dardel, que desvelam, com o olhar geográfico, às múltiplas faces da estética da religião na penitenciária. A pesquisa, fundamentada em recortes bibliográficos da obra e guiada pelo interacionismo simbólico de Carlos Gil, debruça-se sobre a simbologia religiosa no cárcere, entrelaçando-a ao espaço físico e simbólico da antiga Casa de Detenção de São Paulo, onde o concreto e o etéreo se encontravam em permanente negociação, na concretude de uma estética religiosa singular.
Palavras-chave: Casa de Detenção; Paisagem religiosa; Paisagem sonora religiosa; Estação Carandiru; Nossa Senhora Aparecida.

Abstract: The article aims to intertwine Drauzio Varella's perspective in Estação Carandiru with the layers of religious landscape that permeate his narrative, seeking a fruitful dialogue between the visible and the invisible in prison. In this journey, the text draws on Gil Filho's reflections on the religious phenomenon in space, while accompanying Marcos Torres' readings on the sound texture of religion, both reverberating between the lines of the work. The landscape, here, is read through the lens of Milton Santos and Eric Dardel, who reveal, with a geographical gaze, the multiple faces of the aesthetics of religion in the penitentiary. The research, based on bibliographic excerpts from the work and guided by Carlos Gil's symbolic interactionism, focuses on religious symbolism in prison, intertwining it with the physical and symbolic space of the former São Paulo Detention Center, where the concrete and the ethereal were in constant negotiation, in the concreteness of a unique religious aesthetic.
Keywords: Detention Center; Religious landscape; Religious soundscape; Carandiru Station; Our Lady of Aparecida.

[1]Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião pela PUC – SP. Mestre pelo mesmo programa e instituição. Associado junto à ABEC (Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais) e AGB (Associação dos Geógrafos Brasileiros). Membro dos grupos de estudo Veredas (Imaginário Religioso Brasileiro) da PUC – SP e NUMINA (Núcleo de Estudos Psicológicos da Religião) da USP. E-mail: orlandocfjunior@yahoo.com.br.

Introdução

"Aqui tem grade e muralha, não dá para fugir, mas você olha para o céu e vê Deus. A presença d'Ele transmite a paz, e com o coração inundado de fé, você ora com devoção para ir embora deste lugar maligno". (Varella, 1999).

O artigo ergue sua ossatura na paisagem — vértebra-mestra que sustenta o olhar geográfico sobre o fenômeno religioso. Em Dardel (2011, p.39), a paisagem revela-se como sinfonia sensível: "ligação direta do homem[2] com o mundo". Por tal ocelar, a paisagem se torna uma totalidade estética, mas cuja tessitura só se desvela ao toque dos afetos humanos. Santos (1988, p. 61), por sua vez, amplia o horizonte: "[...] tudo aquilo que nossa visão alcança é a paisagem. Esta pode ser definida como o domínio do visível, aquilo que a vista abarca. Não é formada apenas de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons etc.". Entre a sensibilidade de Dardel e a completude perceptiva de Santos, desabrocha a categoria da paisagem religiosa, tal como delineada por Gil Filho (2011, p. 2), revelando-se como "expressões imediatas das religiões e sua sucessão no mundo perceptual. Revelam padrões de diversificação que podem ser verificados em diferentes processos culturais vivenciados pelas comunidades de adeptos". Entre os tons afetivos que Dardel percebe na paisagem e a abrangência sensível que Santos lhe confere, delineia-se o horizonte teórico deste artigo: um entrelaçar de olhares, onde o espaço se faz poesia, e o religioso, presença viva, transfigura o visível em território de sentidos. É nesse compasso, entre estética, afeto e culto, que se funda a análise proposta.

A tessitura paisagística deste estudo não se tece através das lentes do pesquisador, mas sim pela ótica da obra *Estação Carandiru*, cujas linhas captam e transmutam a paisagem religiosa do cárcere. É sob o olhar do autor e sua obra que a paisagem emerge, filtrada por sua leitura sensível do fenômeno religioso que pulsa nos interstícios da antiga Casa de Detenção de São Paulo. Suas descrições, muitas vezes, ecoam vozes de outros corpos, compondo um polifônico mosaico em que a paisagem religiosa se desdobra também em paisagem sonora religiosa, conforme propõe Torres (2012, p. 11):

[2]A palavra representa a tessitura da escrita do autor e sua época, não a posição da autoria deste artigo, que trocaria "homem" por "ser humano". Entretanto, optamos por manter a citação original.

> Envolve seus fiéis por meio dos diferentes elementos que a compõem, o que faz dela portadora de mensagens e significados que participam da identidade do espaço religioso e do ser religioso. Dentre as múltiplas sonoridades que os espaços religiosos comportam, tem se os sons produzidos por instrumentos musicais e os sons produzidos pelos seres humanos, por meio das vozes ou do movimento do corpo (Torres, 2012, p. 11)

Assim, o texto delimita seu objeto na espacialidade da outrora maior penitenciária da América Latina, buscando compreender como ali se erigiu, entre grades e preces, o caleidoscópio religioso que marcou aquele território de dor e sofrimento.

No entrelaçar das vozes dos detentos, emerge a paisagem sonora religiosa que ecoava na antiga Casa de Detenção de São Paulo, já delineada por Torres. Assim, ressoa o prisma de Santos (2002, p. 103) que a paisagem é um "[...] conjunto de elementos naturais e artificiais que fisicamente caracterizam uma área".

Para a hipótese de uma paisagem religiosa existente na antiga Casa de Detenção de São Paulo, vislumbrada pelo ótico de Varella em sua obra, encontramos respaldo teórico no interacionismo simbólico como método, conforme delineado por Carlos Gil (2008, p. 23):

> A análise interacionista procura relacionar símbolos e interação, ou seja, verificar como os significados surgem no contexto do comportamento. Procura também tomar o ponto de vista dos indivíduos, ou seja, sua interpretação da realidade. E também examinar como os símbolos variam em relação ao tempo e ao ambiente (Gil, 2008, p. 23)

Assim, a problematização da existência de uma paisagem religiosa na desvanecida Casa de Detenção de São Paulo emerge da tessitura entre símbolos rituais como cultos, altares, gestos e a existência enclausurada, onde cada signo religioso se faz interlocutor da esperança e da resistência. O foco no interacionismo simbólico, como ressalta o autor, é microssociológico, privilegiando as relações interpessoais, e o cotidiano dos detentos à época dos acontecimentos, e não as abstrações da sociedade ampla, revelando, no espaço restrito, a vastidão dos sentidos.

Do entrelaçamento das múltiplas formas de apresentar a categoria paisagem, ergue-se, aqui, a possibilidade de perscrutar como a penitenciária engendrava suas próprias paisagens religiosas. À luz de Gil (2008, p. 23), tal investigação revela-se singular, exigindo do leitor uma sensibilidade para perceber que a antiga Casa de Detenção de São Paulo, mesmo diante de outros exemplos de paisagens religiosas em

complexos prisionais, era espaço único, ímpar, como um número primo da matemática. Com sua implosão, a subjetividade investigativa de Varella converte-se em chave de leitura interpretativa indispensável, pois, privado do acesso empírico, resta ao pesquisador o labor poético e crítico de reconstruir, por entre vestígios e memórias, o religioso que ali pulsava.

1. Obra referencial e a casa de detenção

> *São Paulo, Brasil, América do Sul*
> *Complexo carcerário é o Carandiru*
> *E, bem assim, não são nove,*
> *mas são sete pavilhões*
> *Sucedidos de maldade, de muitas questões*
> (Detentos do Rap – Casa de Detenção)

A obra *Estação Carandiru*, do médico oncologista Drauzio Varella, constitui um marco na literatura brasileira contemporânea. Publicada em 1999, foi laureada com o Prêmio Jabuti em 2000 e, em 2003, adaptada para o cinema sob a direção do cineasta argentino Hector Babenco. Assim como o livro, que alcançou a impressionante marca de 460 mil exemplares vendidos, a versão cinematográfica, intitulada *Carandiru*, igualmente obteve grande sucesso de público.

O livro, que é chave de leitura neste artigo, relata a vivência do autor e suas experiências como voluntário na extinta Casa de Detenção de São Paulo, unidade que, juntamente com a Penitenciária do Estado e a Penitenciária de Mulheres, integrava o Complexo Penitenciário do Carandiru. A Casa de Detenção, localizada próxima à estação de metrô que leva o nome do bairro, à época conhecida como Linha Norte-Sul, adquiriu notoriedade popularmente, sendo amplamente reconhecida popularmente como *Carandiru*.

Em 21 de abril de 1920, foi inaugurada a Penitenciária do Estado, uma instituição penitenciária modelo, compatível com o Código Penal de 1890, em vigor no período. Em julho de 1942, foi fundado o Presídio de Mulheres, que, posteriormente, em 1973, passou a ser denominado Penitenciária Feminina da Capital — PFC. A Casa de Detenção foi estabelecida às onze horas do dia 11 de setembro de 1956, e, em 1983, o Centro de Observação Psicológica integrou-se ao complexo penitenciário. Em 30 de novembro de 2005, a Penitenciária do Estado foi extinta, sendo criada a Penitenciária Feminina de Sant'anna em seu lugar.

A Casa de Detenção foi estabelecida com a finalidade de custodiar e segregar os condenados dentro do sistema penitenciário, com o objetivo específico de separar réus primários de reincidentes. Seus pavilhões foram projetados para ampliar a capacidade de detenção, permitindo o alojamento de até 3.250 indivíduos, uma vez que a Penitenciária do Estado, na década de 1940, alcançou sua capacidade máxima de 1.200 sentenciados.

No entanto, a capacidade máxima da Casa de Detenção, que era de 2.050 detentos, chegou a superar 9.000 presos (Varella, 1999, p. 15). A crescente violência nas áreas urbanas e o esvaziamento das delegacias resultaram na transformação da penitenciária em um verdadeiro depósito de pessoas, com seus pavilhões se tornando autênticos barris de pólvora, prestes a explodir a qualquer instante.

A epígrafe deste item serve de convite ao leitor, oferecendo-lhe as chaves para decifrar a arquitetura simbólica da Casa de Detenção. Cada pavilhão, numerado, abrigava sua própria semiose, traçando mapas de existências e resistências. Notável é a ausência do Pavilhão 1 — domínio da administração, espaço sem corpos encarcerados, presença apenas simbólica — e do Pavilhão 3, nunca erguido, mas representado pela *Divinéia*: limiar por onde tudo o que era externo adentrava o universo da Casa de Detenção. Assim, a paisagem carcerária revela-se em lacunas e sentidos, onde o que falta também constrói significado.

Ao longo de suas 368 páginas, divididas em 58 capítulos, o autor descreve o período de 1989, quando iniciou seu voluntariado, que teve início com uma campanha de prevenção à AIDS. A obra detalha o cotidiano da prisão, oferecendo uma visão íntima dos diálogos e das realidades enfrentadas pelos detentos. A narrativa culmina no trágico evento de 2 de outubro de 1992, conhecido como *Massacre do Carandiru*, quando forças de repressão do estado perpetraram a morte de 111 detentos do Pavilhão 9, destinado a réus primários e pessoas aguardando julgamento. De acordo com os relatos dos prisioneiros, o número de vítimas teria ultrapassado 250 (Varella, 1999, p. 294).

A Casa de Detenção foi implodida em dois momentos: no dia 8 de dezembro de 2002, foram implodidos os pavilhões 6, 8 e 9. Em julho de 2005, foram implodidos os pavilhões 2 e 5. Restaram os pavilhões 4 e 7, que são hoje parte da ETEC Parque da Juventude. A antiga Casa de Detenção é o atual Parque da Juventude, e no local restaram o portal da penitenciária, estruturas das muralhas e o edifício da prisão albergue,

tombados pelo Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo - CONPRESP.

A obra *Estação Carandiru* vai além das ruínas e memórias, imortalizando na literatura a mais emblemática das penitenciárias brasileiras. Além disso, oferece um legado valioso deixado pela paisagem religiosa descrita. Em um espaço que abrigava mais de 7 mil indivíduos privados de liberdade, havia um número significativo de pessoas que, seja em busca de uma nova vida por meio de uma experiência religiosa genuína, ou por necessidade de sobrevivência, vivenciavam a religiosidade de forma cotidiana no então maior presídio da América Latina. As páginas e a narrativa do autor transcendem o tempo, e seu trabalho literário, aliado à sua atuação voluntária como médico, permite evidenciar um aspecto secundário da obra, que expõe como os detentos buscavam praticar sua fé em um ambiente tão hostil. Em meio ao cheiro de morte e mofo, a prisão, paradoxalmente, se torna um espaço impregnado de esperança e expectativa de mudança. Para os "crentes", mesmo na "casa do diabo", Jesus encontra um lugar de morada.

2. Paisagismo religioso e sonoro no cárcere: os evangélicos

> *Uns querem te ajudar,*
> *outros te afundar*
> *Jogue o dado em quem confiar*
> *Quem é quem, difícil saber*
> *Só mesmo Deus 'pra' te proteger*
> (509 – E – Oitavo Anjo)

Inspirado na epígrafe que precede o texto introdutório, o artigo abordará a presença e a construção do aspecto religioso paisagístico na antiga Casa de Detenção de São Paulo, conforme apresentado na obra *Estação Carandiru*, que oferece uma descrição minuciosa da organização de cada pavilhão. Ao detalhar a composição do Pavilhão 5, o mais degradado e superlotado da instituição, Varella (1999, p. 26) revela que, na época, o espaço abrigava 1.600 presos, cuja população era composta por estupradores, justiceiros[3], alcaguetes, indivíduos com inimizades preexistentes à sua entrada no presídio, travestis e pessoas envolvidas em dívidas relacionadas a drogas e conflitos originados em outros pavilhões. Nesse contexto, no quinto e último andar, existia uma área conhecida como *Amarelo*, reservada para detentos considerados ameaçados de

[3]Condenados conhecidos no submundo do crime como "pés de pato". Eram homens contratados por comerciantes de bairro para matar ladrões que roubavam seus estabelecimentos. Eram, ao lado dos estupradores, os mais odiados pela massa carcerária.

morte. Este espaço permanecia trancado durante as 24 horas do dia, com os prisioneiros tendo direito a um banho de sol de apenas uma hora por semana aos sábados, e muitos se recusavam a sair. O nome do setor derivava da coloração amarelada da pele dos detentos, causada pela deficiência de vitamina D em seus organismos. Varella (1999, p. 120-121) descreve o setor com a seguinte descrição:

> Vizinho dos crentes, no último andar do Pavilhão Cinco, fica o Amarelo, um dos recantos mais lúgubres do presídio. Quinhentas e tantas pessoas, juradas de morte em sua maioria, vivem em cubículos densos de fumaça de cigarro, nos quais se espremem quatro, cinco ou às vezes mais prisioneiros. Um cheiro forte de cadeia[4] se espalha pelo ambiente. O estado de conservação das celas é precário. Falta de água, entupimentos, goteiras e inundações acontecem com frequência. Nestas circunstâncias, os habitantes de um xadrez podem passar a noite inteira em pé, no molhado. Para os habitantes do Amarelo a tranca é permanente, e, soltá-los, uma operação que obriga a prender o restante do pavilhão [...]. O Amarelo nunca foi pintado dessa cor: a denominação deriva do desbotado da pele de seus ocupantes privados do sol. É rica a biodiversidade do setor: craqueiros insolventes, delatores, justiceiros, estupradores, perdedores de disputas individuais, gente que encontra na cadeia inimigos da rua e muitos outros que, na pior, não conseguiram comprar um xadrez decente ou venderam o que possuíam (Varella, 1999, p.120).

Adjacente à área do Amarelo, situava-se a ala da Assembleia de Deus — AD, o grupo evangélico com maior presença na Casa de Detenção (Varella, 1999, p. 27). Sua configuração alterava significativamente a paisagem do pavilhão: os membros da ala se distinguiam pelo uso de sapatos (nunca calçavam tênis), camisas de manga longa sempre abotoadas até o colarinho, e pela constante posse de uma bíblia velha e desgastada, caracterizando assim a paisagem religiosa do quinto andar do Pavilhão 5, haja vista que Torres (2012, p.13), descreve a paisagem religiosa no seguinte molde:

> Para que haja a formação de grupos sociais e a interação entre o sujeito e a sociedade, é necessária a existência de uma linguagem ou de linguagens (forma simbólica) que permitam a comunicação entre as pessoas. Tais linguagens, quando exercidas em um determinado território, manifestam se na paisagem de diferentes maneiras, desde, por exemplo, os tipos de vestimentas utilizadas por um grupo de religiosos que se territorializa em um local público para a realização de um evento religioso e informam/comunicam "aos outros" que ali, naquele dado

[4]Varella (1999, p. 56) descreve o cheiro de cadeia da seguinte maneira: "[...] difícil definir que odor é esse. Parece mistura de vários outros: alho frito, pano de chão guardado, suor e um toque de creolina. Embora não possa ser classificado como mau cheiro, é desagradável. Quente e pesado. É tão pegajoso que os carcereiros, ao abrir as celas de Castigo, apinhadas, nunca se colocam diante da abertura: Não fica na frente da porta, doutor, esse bafo gruda na roupa da gente de um jeito que nem lavando sai.

> momento, será o território de tais pessoas e para tal fim (Torres, 2012, p. 13)

A ala abrigava aproximadamente 180 detentos, sob a supervisão de um líder enérgico, conhecido como *pastor-chefe*, auxiliado por seus diáconos. A ala representava uma verdadeira dicotomia, funcionando simultaneamente como igreja e centro de recuperação, que reverberam no feitio de paisagem religiosa tracejado por Gil Filho (2011, p. 2):

> Os elementos da paisagem religiosa formam redes religiosas fragmentadas e articuladas dentro de uma mesma estrutura ou de uma religião em relação a outras. Sendo assim, há uma transição da espacialidade perceptual para a espacialidade das representações. Esses elementos componentes dessa paisagem são expressões da cultura religiosa do local de um lado e também a consubstanciação do poder religioso de outro (Gil Filho, 2011, p. 2).

A tessitura religiosa delineada pelos assembleianos, segundo Varella (1999, p. 27), revelava-se na estética dos corpos e no gesto reverente da Bíblia, transfigurando o Pavilhão 5 em um mosaico paisagístico singular. Como observa Gil Filho (2011, p. 5), os lugares onde a fé se reproduz assumem, no espaço, a condição de paisagem religiosa, um território onde o religioso reconfigura a matéria do cotidiano.

Varella (1999, p. 122) descreve uma "simbiose curiosa" entre os assembleianos e os mais de 500 presos do Amarelo. Enquanto os membros da AD, posicionados no pátio interno do Pavilhão 5 oravam pela conversão dos detentos, os prisioneiros do setor prendiam um saco plástico a um tênis velho, que, amarrado a um barbante, era arremessado da janela — que os presos chamam de "ventana" — de maneira a descer com precisão até um metro do chão, onde ocorriam os cultos. Os religiosos depositavam nesse saco alimentos, guloseimas e roupas, proporcionando alívio ao sofrimento dos detentos da ala, ao mesmo tempo em que expressavam altruísmo e amor ao próximo, esperando que, por meio desse gesto, os prisioneiros se convertessem. Para Torres (2012, p. 17): “além das músicas e dos sons dos instrumentos, vale lembrar que a paisagem sonora de um culto religioso apresenta outros elementos, como [...] a presença da mensagem, sermão ou pregação”.

Fundamentados no autor, observamos que a paisagem sonora religiosa, tecida pelas pregações no pátio interno do Pavilhão 5, expandia-se em ondas até o Amarelo. Os hinos entoados, a voz altiva do *pastor-chefe* e os testemunhos dos fiéis compunham uma simbiose acústica, alcançando a ala de seguro. Assim, os detentos, ao captarem tais

sonoridades, reconheciam a transformação paisagística: era o instante em que o pátio se transmutava e, entre as dores do cárcere, um sopro de alento se fazia presente.

O autor também aborda a disseminação da tuberculose e do bacilo de Koch no mesmo pavilhão, especialmente entre os membros do Amarelo. Dada a gravidade dos problemas de saúde no local, a junta médica e os funcionários não prestavam a devida atenção aos detentos. Para suprir as carências sanitárias da prisão, Varella (1999, p. 124) solicitou aos assembleianos uma cela, onde improvisou um consultório para atender os enfermos. O autor relata que, certa noite, por volta das 22 horas, o *pastor-chefe*, visivelmente cauteloso, entrou no consultório e pediu, com certa hesitação, que o doutor atendesse Veronique, *a Japonesa*, uma travesti que se queixava de dores causadas pela inflamação do silicone industrial em suas nádegas. Embora exausto e tendo o pedido negado inicialmente, o *pastor-chefe* insistiu, dizendo: "Lógico, doutor, vou falar para ela ter paciência e orar com fé, para Jesus atuar na vida dela" (Varella, 1999, p.125). Diante do que o autor considera uma espécie de chantagem, ele cedeu e atendeu a travesti, salvando-lhe a vida, o que, para ele, se tornou uma decisão que se não a fizesse, o levaria ao arrependimento. Como afirma Torres, "no plano da paisagem sonora, a comunicação pode acontecer na oralidade dos sermões e de outras formas de discursos" (2012, p. 13). Assim, o autor, tocado por essa tessitura de sons, percebe que a palavra proferida erige, no cárcere, uma paisagem sonora religiosa que persuade, consola e ressignifica a experiência do enclausuramento.

Alicerçados na paisagem sonora religiosa tecida por Torres, compreendemos que o conceito emanava das pregações e hinos no pátio do Pavilhão 5, tal qual na cela improvisada vizinha ao setor, reverberava além dos muros, alcançando a ala do Amarelo. Ali, o verbo do *pastor-chefe*, elevado e solene, entrelaçava-se aos testemunhos dos fiéis, tecendo uma tapeçaria acústica que transbordava os limites do espaço. Tal simbiose sonora não apenas metamorfoseava o ambiente, mas também oferecia alento aos detentos, que, ao ouvirem tais ecos, reconheciam a vicissitude do cotidiano e vislumbravam esperança em meio ao sofrimento.

Grave problema existente era o uso de crack na Casa de Detenção. Estimava-se que pelo menos 60% dos detentos eram usuários dessa droga. Ao se deparar com essa alarmante estatística, Varella (1999, p. 132) questionou sobre a porcentagem de usuários no Amarelo e obteve como resposta um enfático "todos". A relação simbiótica já

mencionada entre o Amarelo e os assembleianos, se dava principalmente nos casos em que indivíduos, inicialmente não usuários de crack, acabavam sendo acolhidos na ala religiosa por razões como a falta de um lugar para morar. Naquele período, as celas do presídio precisavam ser pagas para que o detento tivesse um espaço para residir, a menos que contasse com a proteção dos chamados "amigos da malandragem". Quando esses detentos eram encaminhados ao Amarelo e identificados como não usuários de drogas, eram prontamente acolhidos pelos membros da ala da AD. Um detento chamado Lúcio profere a seguinte explicação ao autor: “quando aparece um que não é, eu tiro daqui e peço para o pastor aceitar ele na galeria dos crentes” (p. 132).

No âmago do Amarelo, Rosendahl (2018, p. 30) observa a tessitura de territórios afetivos onde a religião, como força modeladora do espaço, ergue muros invisíveis e portais de acolhimento, iluminado por Haesbaert (2002, p. 74) e o construto do território erguido por afetividade:

> Os espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios. Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território. É nessa poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre o espaço, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios próprios.

No Pavilhão mais armado da Casa de Detenção segundo Varella (1999, p. 29), a AD fincou raízes, erigindo um abrigo aos que, sem morada, buscam refúgio no seguro, e aos que, marcados pelo estigma, encontram redenção ao converter-se. O pertencimento não exigia passado imaculado, apenas adesão ao rito. A territorialidade manifestava-se, então, no zelo e proteção dos seus: dívidas de drogas eram quitadas à sombra da conversão (p. 117), e a paisagem religiosa, marcada por fronteiras afetivas e práticas de controle, revelava-se enquanto território, onde a fé e instinto de sobrevivência se entrelaçam.

O autor utiliza a passagem bíblica do *Filho Pródigo* para narrar a história de Valente (p. 274-277), filho de lavradores paranaenses que, após se estabelecer em Guarulhos, passou a conviver com pessoas envolvidas no crime e nas drogas. Condenado a uma pena longa de 130 anos e 9 meses por homicídios, Valente, por nunca ter sido preso anteriormente, foi encaminhado ao Pavilhão 9, um local de forte presença da AD, com cerca de 200 presos já convertidos.

Em um dia de forte chuva em São Paulo, no térreo do Pavilhão 9, Valente ouviu uma pregação do pastor, fundamentada no livro de Isaías, capítulo 9, versículo 6, que

anuncia o nascimento de Jesus Cristo como o Conselheiro, Deus Forte e Príncipe da Paz. Na pregação, o pastor enfatizou que não importava o passado criminoso, nem o número de vidas que ele havia tirado, pois Jesus operaria uma transformação em sua vida.

Durante o culto, o pastor o chamou e solicitou que se ajoelhasse, convidando-o a aceitar Jesus em sua vida. Entre lágrimas e clamores por libertação, Valente se entregou ao pentecostalismo assembleiano. Seus companheiros de cela notaram sua transformação, mas para alguns, sua conversão gerou desconfiança, sendo vista até como um ato de covardia. Ele então pediu abrigo na ala da AD do Pavilhão 5, onde passou a residir, fazendo daquele espaço sua nova morada. Consoante a Torres (2012, p. 15): "[...] No campo da paisagem sonora, a informação e os significados são sentidos, resultado das ondas sonoras que atingem sensivelmente o corpo de quem a ela se expõe, para então serem decodificados" (p. 15). A paisagem religiosa, segundo o autor, manifesta-se nos trajes; para Gil Filho (2011, p. 2), na expressão e na consubstanciação do religioso. A AD revela a Valente essa paisagem condensada na tempestade que desabava, enquanto o som ritualístico ecoava, atravessava-lhe a subjetividade e o converteu, num instante, à transcendência. Assim, o corpo e a mente do detento se vestiram de fé sob a chuva, onde o rito se fez poesia e o espaço, revelação.

Os assembleianos também estavam presentes numerosamente no Pavilhão 8, que abrigava uma configuração humana distinta. Esse pavilhão era destinado a prisioneiros reincidentes. Assim como no térreo de todos os outros pavilhões, encontrava-se a sessão burocrática, mas também a múltipla paisagem religiosa: o templo da AD, que compartilha o espaço do andar com a capela católica, mantida pelos membros da Pastoral Carcerária, a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, a Igreja Pentecostal Deus é Amor - IPDA, além de um terreiro frequentado por praticantes da Umbanda (Varella, 1999, p. 31).

O autor revela que, no concerne à religiosidade presente na Casa de Detenção, intitula os detentos que praticavam alguma religião como *Rebanho*. Neste contexto, sacerdotes católicos, em colaboração com a Pastoral Carcerária, médiuns, lideranças das religiões de matriz africana e até mesmo simpatizantes do satanismo, dividiam com os pastores a missão de reintegrar os indivíduos marginalizados à comunidade religiosa (p. 116). No entanto, a adesão dos detentos era predominantemente voltada à prática evangélica, que eram conhecidos pela sinédoque "crente", com destaque para os membros da AD.

Autointitulando-se como “irmãos”, em toda a Casa de Detenção, estimava-se que o número total de membros era em torno de 1000, o que representava mais de 10% da população carcerária (p. 116). Existia uma certa desconfiança quanto à genuinidade da conversão de muitos detentos, visto que indivíduos envolvidos em crimes como estupro, justiceiros, delações, dívida de drogas e furtos internos buscam abrigo e proteção junto à AD, que, por sua vez, lhes oferecia amparo.

No entanto, ser "crente" dentro do sistema penitenciário não era uma tarefa simples. Varella (1999, p. 117) relata que, em uma ocasião, um detento do Pavilhão 9, membro da IURD, que estava recebendo atendimento na enfermaria, foi agredido por fumar um cigarro escondido. Como consequência, sofreu um vergão nas costas, hematomas nos olhos e um corte de faca no braço. Segundo os próprios criminosos: “quer ser crente, nós respeitamos a caminhada dele, mas não pode tirar uma para cima da gente. A cara dele é passar o dia rezando para Deus proteger nós, ladrões”.

O ato é justificado pois, ao ser resgatado, o recém-convertido tinha suas dívidas pagas, o que dava aos “crentes” o respeito na Casa de Detenção. Todavia, o “irmão” precisava abandonar a gíria, o gingado, vida sexual ativa, vestir roupa social, calçar sapato engraxado, tomar banho diariamente e cortar o cabelo. O código de comportamento, como faz menção o autor, consistia ainda em não poder ser amasiado, pois só poderia morar na ala se fosse casado legalmente no papel ou se fosse solteiro. Homossexuais eram aceitos, desde que abandonassem a vida pecaminosa (p. 118-119).

O *pastor-chefe* do Pavilhão 5 era assistido por três auxiliares. Para ser reconhecido como pastor, era necessário que o candidato fosse casado, possuísse um bom testemunho e considerado irrepreensível pela direção do presídio, além de permanecer sob vigilância por um período de três a quatro anos antes de receber a ordenação. Sua rotina diária começava às oito horas da manhã, quando as celas eram abertas, com a realização da primeira oração, que durava uma hora. Às nove horas, era realizada uma segunda oração, denominada *Campanha*, também com duração de uma hora. Os primeiros 30 minutos eram dedicados à oração, seguidos por 15 minutos de louvor e adoração, e outros 15 minutos em que a Palavra de Deus era compartilhada, seguidos de orações espontâneas por parte dos detentos. Esse momento era de tamanha intensidade que os participantes frequentemente terminam com as roupas completamente encharcadas

de suor. Às dez horas, dava início uma nova *Campanha*, com uma ministração da palavra realizada por uma liderança, que se estendia até 30 minutos antes do meio-dia.

Após as *Campanhas*, os detentos tomavam banho, almoçavam e se dirigem ao pátio interno do Pavilhão 5 para o culto aberto, que ocorria das 13h às 15h. Às 16h, ocorria a "tranca", termo utilizado para designar o momento em que os detentos retornavam às suas celas. Nesse espaço, realizam mais louvores e orações até a hora do jantar. Após a refeição, dedicavam-se ao estudo da Bíblia ou à sua exegese até o momento de dormir. Não assistiam televisão e, no rádio, ouviam exclusivamente estações de cunho evangélico.

Em gestos e posturas, a tessitura do *Rebanho* exibe paisagem religiosa e sonoridade peculiar. Sob a estética evangélica, sobretudo assembleiana, como narra o autor, ergue-se um cenário ímpar, onde o religioso ecoava entre grades e corredores, compondo uma atmosfera singular. Embora resquícios dessa expressão persistam nas penitenciárias do Brasil, a paisagem religiosa que habitava a antiga Casa de Detenção era, em essência, irrepetível: um enclave de fé e resistência, cuja sonoridade marcava a diferença no corpo do cárcere.

3. Nossa Senhora Aparecida: materializada e narrada

> *Graças a Deus e a Virgem Maria*
> *Faltam só um ano, três meses e uns dias*
> (Racionais – Diário de Um Detento)

Segundo Hoornaert (2016, p. 97), o cristianismo, em sua essência, é tecido de apócrifos — 95% dele, afirma o autor, reside fora dos cânones, pulsando na vida popular, em gestos elementares, cotidianos. Tal religiosidade subterrânea, marginal aos altares oficiais, encontrava morada concreta na Casa de Detenção de São Paulo, cenário onde Varella descortina a paisagem religiosa já delineada, mas agora, neste item, sob a luz peculiar de Nossa Senhora Aparecida. Ali, no espaço lúgubre e denso da maior penitenciária da América Latina, a padroeira do Brasil para os católicos se manifestou de forma espúria, ou, como prefere Hoornaert, apócrifa: expressão de fé que floresce no interstício entre o permitido e o interdito, entre o dogma e a necessidade vital de esperança.

A presença de Aparecida transcende a imagem consagrada, tornando-se refúgio e amparo dos esquecidos, símbolo de um cristianismo reinventado na adversidade. Sua

devoção, ali, não se limitava à liturgia: era corpo, gesto e súplica silenciosa diante das grades. A Virgem Negra, símbolo da fé católica, em especial no Brasil, despojada de ornamentos, encarna a singularidade dos que habitam o limiar, sendo para eles o que o sistema lhes nega: dignidade, pertença e consolo. Assim, o religioso se reinventa na sombra, e a fé, privada de templos, faz do cárcere seu altar, revelando, poeticamente, o poder subversivo do apócrifo no coração da exclusão.

Emerge, no cerne da detenção, uma paisagem híbrida: um mosaico onde orixás, santos católicos e silhuetas femininas desnudas se entrelaçam, compondo uma tapeçaria de fé e desejo. Aqui, a manifestação de Nossa Senhora Aparecida assume contornos apócrifos, dissolvendo fronteiras entre o hierático e o herético. Varella (1999, p. 41) revela, nas entranhas dos chamados *barracos*, epíteto para as celas, um ecumenismo visceral, forjado no convívio forçado, onde o sincretismo se impõe como resistência e reinvenção do sacro:

> Mulheres nuas decoram paredes, armários e, caracteristicamente, a face interna das portas. São escandalosas, recortadas de revistas masculinas, trocadas ou vendidas em pequenas bancas armadas na galeria, expostas ao lado de pacotes de macarrão, pó de café, latas de ervilha e tênis usados. As mais populares são as loiras, de quatro, fotografadas por trás, com o olhar provocante voltado para o espectador. Não há pudor em misturá-las com imagens de santos, Iemanjás, Nossa Senhora Aparecida ou o piedoso Coração de Jesus, em coloridos painéis ecumênicos. Retratos de homem, jamais; só se for do pai, do irmão ou de artista em cela de travesti. Aqueles que têm mulheres ciumentas ou religiosas recolhem cuidadosamente suas musas na véspera da visita, deixando solitários os santos nas paredes (Varella, 1999, p. 41)

A paisagem religiosa, gestada no ventre da singularidade carcerária, desabrocha em "painéis ecumênicos", expressão do autor para mosaicos que entrelaçam orixás, santos católicos e corpos femininos desnudos. Se, para os rigoristas do religioso, tais composições resvalam no sacrílego, para os encarcerados convertem-se em refúgio sensorial, alívio possível frente ao caos da clausura. Assim, esses painéis, inéditos em sua irrepetível hibridização, traduzem uma imanência rara, onde o renegador e o egrégio se entrelaçam em comunhão precária e poética, muito difícil de ser replicada além dos muros da penitenciária.

No silêncio noturno da Casa de Detenção, a paisagem religiosa de Nossa Senhora Aparecida adquire contornos quase míticos. Com o crepúsculo, quando a noite desce e envolve o cárcere em seu véu sombrio, a rotina febril cede lugar à quietude espectral.

Varella (1999, p. 49) observa que, nesse cenário, a prisão se transmuta: as galerias tornam-se corredores umbrosos, despidos de vida, onde apenas pequenos altares dedicados à santa — iluminados por velas vacilantes e adornados com flores artificiais — resistem como frágeis centelhas de esperança e consolo. Assim, sob a sombra da noite, a presença de Nossa Senhora Aparecida revela-se não apenas devoção, mas refúgio poético diante do desamparo absoluto.

A sacralidade da paisagem religiosa, por vezes, se converte em palco de astúcia e transgressão. Varella (1999, p. 96) revela a subversão do sacrossanto: uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, guardiã da fé e do labor no Patronato do Pavilhão 7 aos que nela depositavam crença, oculta o artifício da fuga. Atrás da santa, um buraco aberto conduz do cárcere à liberdade, atravessando um túnel e desembocando em um lar vizinho às muralhas. Assim, a imagem, que deveria abrigar esperança e consolo, torna-se cúmplice involuntário da engenhosidade desesperada, e a paisagem religiosa se vê profanada pelo engenho humano diante da clausura.

Roberto Carlos foi um detento do Pavilhão 5, marcado pela imagem de Nossa Senhora Aparecida tatuada no peito e pela ausência de um dos olhos. Após um conflito com os faxinas[5], sobrevive a pauladas e a uma facada, atribuindo sua sobrevivência a uma força ambígua: "Não sei se ele (algoz) errou na emoção ou foi obra da santinha tatuada no meu peito" (p. 170). Sua marca corporal não é exceção; nas galerias, a presença recorrente de santos gravada na pele dos homens compõe, em fragmentos, o mosaico religioso que permeia e ressignifica o cotidiano penitenciário, onde a canonização católica se mistura à brutalidade e à esperança rarefeita.

O autor oferece ao leitor uma narrativa impregnada de densidade simbólica e crítica, onde a morte não é apenas um fim biológico, mas também um palco para a persistência dos signos culturais e religiosos. Em um cenário marcado pela morbidez, o autor descreve o corpo inerte de um jovem, cuja pele, ainda quente de tragédia, ostenta a paisagem religiosa de uma tatuagem. A imagem, quase pictórica, emerge como um último suspiro de identidade diante do aniquilamento. Assim narra o narra:

[5] Homens responsáveis pela limpeza e distribuição das refeições aos detentos. Cada pavilhão tinha seu grupo de faxinas, geralmente localizados no segundo andar. Além de tais responsabilidades, tinham trânsito livre para outros locais, e eram os responsáveis pela dinâmica de cada pavilhão, assim como dialogar com a direção dos presídios e resolver as problemáticas internas ali instauradas.

> Era um moço bem forte, moreno, com uma tatuagem no peito: São Jorge num cavalo empinado diante do dragão pondo fogo pela boca. O santo, com estilo, cravava a lança na goela do monstro. Na cintura do guerreiro havia um ferimento, perfurante, outro junto à cauda em seta do dragão, mais um resvalando o penacho do capacete do santo e muitos outros golpes. Talvez fossem mesmo mais de trinta (Varella, 1999, p. 137).

A descrição, ao mesmo tempo cirúrgica e poética, revela como, mesmo no silêncio cadavérico, a iconografia religiosa persiste: São Jorge e o dragão, eternizados na epiderme, permanecem em combate, indiferentes à derrota final do corpo que os abriga. A paisagem religiosa, gravada na pele pela tinta, resiste à sombra da morte, sugerindo que, mesmo diante da finitude, o humano busca sentido e transcendência. Neste quadro fúnebre, a tatuagem não é mero ornamento, mas testemunho último de fé, bravura e violência, compondo uma melodia visual que ecoa, paradoxalmente, entre a vida e o abismo. Além de São Jorge, o grupo Detentos do Rap descreve nos versos ácidos de *Som do Inferno* (1998) a configuração da paisagem religiosa de uma cela: "Santa Madalena no pé do altar, ilumina meu redor quando eu precisar". A Santa Maria Madalena lhe é atribuído o título de padroeira dos pecadores arrependidos e convertidos.

Ao retomarmos a imagem de Nossa Senhora Aparecida, que se constitui como o fulcro deste segmento, é possível perceber como a santa permeava e ressignificava a paisagem religiosa no interior da Casa de Detenção. O espaço carcerário, marcado por sua brutalidade e aspereza, é momentaneamente transfigurado pela presença do fenômeno religioso, que irrompe nos gestos singelos e nas pequenas cerimônias do cotidiano. Conforme mencionado, o Pavilhão 6 dispunha de uma cozinha, e foi nesse contexto que Chico, um dos detentos, recebeu a visita de seus filhos. Mais uma vez, a paisagem religiosa se impõe, alterando a atmosfera da Antiga Casa de Detenção na Divinéia, como narra Varella (1999, p. 224):

> Encontraram-se no coreto adornado às pressas com o tapete vermelho, a mesa, o lanche e o vaso de flores retiradas do altar de Nossa Senhora Aparecida, na capela do pavilhão. As duas mocinhas tinham tranças e vestidos compridos; o menino, terno azul, gravata e uma Bíblia (Varella, 1999, p. 224)

A presença de Nossa Senhora Aparecida se faz sentir não apenas nas flores subtraídas de sua capela, mas também na aura de esperança e reconciliação que envolve o encontro. O filho, portando a bíblia, instaura um paisagismo que exibe uma ponte

efêmera entre domínios antagônicos: o manancial de fé da religião e a aridez do cárcere. A configuração espacial desse reencontro é justificada pela própria filha de Chico, que, aos vinte anos, acompanhada da irmã de dezoito e do irmão de dezessete, portador da bíblia, revive o drama de uma ausência paterna prolongada: a última vez que vira o pai, tinha apenas cinco anos. A família, mergulhada na incerteza e na dor, acreditava que Chico estivesse morto; no entanto, graças à mediação do pastor da igreja que frequentavam, puderam reencontrá-lo e ressignificar, ainda que por instantes, o espaço prisional.

Nossa Senhora Aparecida transcende a frieza dos altares de pedra e a epiderme marcada dos corpos encarcerados. Sua presença, etérea, reverberava também na tessitura sonora do cárcere, compondo uma paisagem sonora religiosa que, por vezes, irrompe nos interstícios do sofrimento. Eis que, na enfermaria do Pavilhão 4, a fé se mistura ao cotidiano brutal: um sub encarregado da faxina do Pavilhão 8, acometido por um abscesso na bolsa escrotal, verte suas dores em lamentos, expondo a vulnerabilidade do corpo outrora endurecido pelo ambiente hostil.

Diante da gravidade, Varella (1999, p. 200) explica ao detento a delicadeza do quadro e a escassez de instrumentos cirúrgicos, que tornava inviável qualquer intervenção ali. O preso, ciente dos obstáculos para sair da Casa de Detenção a fazer o procedimento cirúrgico, apela ao médico, que, tocado pelo drama, aceita o desafio: realiza a cirurgia com o auxílio de detentos, improvisados enfermeiros, entre eles Lula, habilidoso nas artes do cuidado, segundo o relato.

No ápice da dor, sem anestesia, o detento clama, em súplica que ecoa como prece e resistência: “Ai, mãezinha querida... Ai, minha Nossa Senhora, me ajuda... Vela o teu filho, mãezinha. Minutos depois, o alívio: Graças a Deus, melhorou. Deus abençoe vocês. Deus abençoe o senhor, doutor. Deus te proteja, Lula” (Varella, 1999, p. 202).

Assim, Nossa Senhora Aparecida não habita apenas os recantos visíveis da extinta Casa de Detenção de São Paulo não se limita às imagens dispersas pelas capelas, às entradas dos pavilhões, aos barracos improvisados, ou à epiderme marcada dos corpos enclausurados. Sua presença transcende o mármore frio e a tinta gravada, manifestando-se, sobretudo, no clamor dos que padecem, nos sussurros de esperança e súplica que ecoam nos corredores da dor e da aflição.

Se, por um lado, o paisagismo religioso evangélico se inscreve na corporeidade e postura dos homens, especialmente dos assembleianos, como uma ética visível, quase performática, por outro, o paisagismo católico revela-se mais pictórico, dialogando com o sensível através de imagens e símbolos. Contudo, longe de ser mero ornamento, tal iconografia católica adquire agência viva, tornando-se mediadora dos afetos e das resistências, mesmo em contextos de aparente iconoclastia.

Considerações finais

O artigo se lança ao desafio de perscrutar a tessitura estética da religiosidade que se desenhou, com traços profundos e indeléveis, nos muros da extinta Casa de Detenção de São Paulo. Diante da impossibilidade do contato empírico com o espaço físico já extinto, recorre-se à obra *Estação Carandiru*, em cujas páginas Varella delineia, com sensibilidade e crueza, os contornos e matizes da experiência religiosa vivida entre aquelas paredes.

Num primeiro movimento, propomos uma leitura crítico-construtiva da paisagem religiosa evangélica, iluminada pelo olhar de Gil Filho (2011, p. 2), e capturada na ótica de Varella (1999, p. 116), assinalando que cerca de 10% dos detentos eram convertidos da AD. A estética que emerge desse espaço revela-se não apenas nas práticas rituais, mas sobretudo na plasticidade sonora das vozes pastorais — seja no canto, na pregação ou na arte persuasiva que, qual fio invisível, costurava vontades e desejos entre grades e corredores.

Em contraponto, a presença católica, especialmente sob a égide de Nossa Senhora Aparecida, apresenta-se com feições bricoladas: uma paisagem híbrida, onde imagens secularizadas, de orixás e outros santos católicos se entrelaçam, compondo um mosaico de fé. Essa iconografia se inscreve tanto em esculturas e tatuagens quanto no grito lancinante de um detento, que invoca a santa em meio à dor aguda de um corte de bisturi sem anestesia.

O artigo, assim, propõe-se a estudar não apenas uma obra literária, mas a maneira como a religião, em suas múltiplas formas e expressões, compõe a estética de um espaço marcado por ausências — sobretudo a do Estado, frequentemente tematizada nos estudos sobre o popular Carandiru, que tendem a privilegiar as mazelas do abandono e a violência institucional, especialmente após o episódio do massacre de 1992, amplamente registrado na literatura.

Reconhecemos, por fim, que o recorte aqui apresentado é apenas um fragmento da religiosidade pulsante na Casa de Detenção, mediado pelo olhar e pelas palavras de Varella. Ainda assim, o material recolhido permite vislumbrar, como a presença cristã — em suas vertentes evangélica e católica — se fez corpo, voz e imagem no cotidiano do cárcere, revelando dimensões insuspeitas da experiência humana sob clausura.

Referências bibliográficas

DARDEL, Éric. *O homem e a terra:* natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DETENTOS DO RAP. *Som do Inferno*. Intérprete: Detentos do Rap. São Paulo: Fieldzz, 1998. 1 CD.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Geografia da religião:* estudos da paisagem religiosa. Disponível em: http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/simposio2011/artigo1gil.pdf. Acesso em: 20 maio 2026.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social.* 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HAESBAERT, Rogério. *Territórios alternativos.* São Paulo: Contexto, 2002.

HOORNAERT, Eduardo. *Origens do cristianismo.* São Paulo: Paulus, 2015.

ROSENDAHL, Zeny. *Uma procissão na geografia*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado.* São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço***:** técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 2002.

TORRES, Marcos Alberto. *A paisagem sonora religiosa.* Para Onde!, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 11-19, 2012.

VARELLA, Drauzio. *Estação Carandiru*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

USARSKI, Frank. A identidade da ciência da religião. São Paulo: Edições 70. Almedina, 2023.

Átila Augusto dos Santos[1]

Uma base sólida com silêncios necessários? A identidade da Ciência da Religião, de Frank Usarski

A solid foundation with necessary silences? The identity of the Science of Religion by Frank Usarski

Frank Usarski, professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e uma das vozes mais influentes no campo brasileiro da Ciência da Religião, reúne em *A Identidade da Ciência da Religião* quatro ensaios que defendem com clareza a autonomia epistemológica do estudo acadêmico da religião. Publicado originalmente no Brasil e voltado para a realidade e o público brasileiros, o livro enfrenta de frente um problema recorrente: a dificuldade de delimitar fronteiras entre a abordagem científica, empírica, comparativa, metodologicamente agnóstica, abordagens confessionais e teológicas ou fenomenológicas de viés normativo.

O conceito orientador de toda a obra é o de "tradição da segunda ordem", emprestado de Karl Popper e do historiador da religião Walter Capps. Usarski explica que o termo é emprestado da história e da filosofia da ciência a qual designa a coesão cognitiva de uma comunidade científica devido ao compromisso dos seus integrantes com o legado intelectual "profundo" da sua disciplina (Usarski, 2023, p. 8). O autor defende que a tradição da segunda ordem deve ser entendida não como um conjunto fechado de doutrinas, mas como um processo contínuo de reflexão crítica sobre os procedimentos da disciplina. Essa metateoria permite que a Ciência da Religião reivindique independência em relação à teologia, à fenomenologia clássica e a outras áreas vizinhas.

[1] Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Fellowships na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign-EUA; https://ifuss.illinois.edu/fellows-affiliates/. Mestre em Ciências da Religião e Graduado em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Bacharel em direito pela Universidade Cruzeiro do Sul (UNICSUL) e Advogado atuante. Faz parte do Grupo de Pesquisas de Gênero, Interseccionalidades, Religiões e Afetos-GIRAS (UMESP) e do Grupo de Pesquisa, Protestantismo e Pentecostalismo GEPP- PUC/SP. Parecerista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) das revistas Coisas do Gênero (EST) e Estudos de Religião (UMESP). Autor de livros como Fé na Inclusão (Recriar, 2023), Manual Antirracista Pentecostal (Literando,2025) e co-organizador de Negritudes e Religião (Editora Recriar) Lattes: http://lattes.cnpq.br/6149596350878500 ORCID:https://orcid.org/0000-0001-9245-4437E-mail:atilasantosadv@gmail.com

Walter Capps, referência central para Usarski, entende a tradição da segunda ordem como uma memória viva que cada disciplina carrega, um conjunto de escolas, métodos e saberes que circulam entre seus praticantes, os professores, os pesquisadores e os estudantes. Para Capps, não basta ter conteúdo, é preciso que haja uma consciência coletiva sobre como aquele conhecimento foi construído e deve ser transmitido. Sem isso, por mais que haja produção intelectual, não se pode falar propriamente de um campo científico. Assim, apenas operações acadêmicas que exponham uma tradição de segunda ordem podem ser consideradas manifestações de uma disciplina. Para Capps, um empreendimento intelectual coletivo que não seja sustentado por uma consciência compartilhada por seus praticantes simplesmente não chega a ser um campo científico de fato (Usarski, 2023, p. 23-25).

O primeiro ensaio do livro estabelece essa base conceitual, ou seja, Usarski sustenta que o estudo acadêmico da religião não se define apenas pelo conhecimento acumulado sobre religiões que é o conhecimento de primeira ordem, mas sobretudo pela reflexão crítica sobre como esse conhecimento é produzido, validado e transmitido. Três pilares são destacados. A primeira base compreende o estudo empírico e histórico dos fenômenos religiosos. A segunda, a comparação sistemática como método central e o agnosticismo metodológico. Por fim, a terceira base apresenta uma suspensão do juízo sobre a verdade ou falsidade das crenças estudadas.

O problema, ao nosso ver, seria que esses três pilares, estudo empírico-histórico, comparação sistemática e agnosticismo metodológico, são invocados, mas comumente não aplicados consistentemente ao contexto brasileiro. Um exemplo é o silêncio sobre questões de raça no texto. Neste contexto, um estudo genuinamente empírico e histórico da religião no Brasil não pode ignorar que o Candomblé e a Umbanda emergiram sob escravidão, resistência e racialização; uma comparação sistemática que exclui as diásporas africanas e as teologias cristãs negras e inclusivas, como a teologia da libertação negra ou as leituras queer, é comparativamente pobre. E no caso do agnosticismo metodológico, que avaliza a suspensão do juízo sobre a verdade das crenças, não deve suspender junto, por exemplo, o juízo sobre a relevância sociológica da raça; pelo contrário, exige levar a sério como a posição social do observador, incluindo sua branquitude – afeta a produção do conhecimento. Isso porque, como afirma Cida Bento:

As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem modos de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistema de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. [...] Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios (Bento, 2022, p. 15).

Logo, se as instituições, e a universidade é uma delas, operam a partir desse pacto narcísico da branquitude, a própria produção do conhecimento acadêmico não pode ser neutra ou imune a essa lógica. Os cristãos dissidentes negros e inclusivos, há décadas, denunciam a seu modo e maneira, que a ciência da religião brasileira, ao silenciar suas vozes, trai o próprio método que diz abraçar.

O segundo ensaio, escrito em coautoria com Astrid Reuter, aprofunda o trabalho de delimitação de fronteiras no contexto acadêmico alemão, criticando as tendências criptoteológicas presentes na fenomenologia clássica da religião, de Rudolf Otto a Joachim Wach. Os autores mostram como, sob o pretexto de descrever “o sagrado” ou “o numinoso”, esses fenomenólogos frequentemente reproduziam categorias teológicas protestantes como universais.

Pois bem, se no contexto alemão os autores denunciam a armadilha da criptoteologia protestante, no Brasil essa crítica precisa ser duplicada, uma vez que o que se disfarça de universal, aqui, muitas vezes é uma epistemologia branca e cristã. Os mesmos mecanismos que fizeram Otto e Wach tratarem o "sagrado" como experiência genérica continuam operando quando o livro de Usarski ignora o Candomblé e a Umbanda, ou quando trata cristãos dissidentes negros e inclusivos como irrelevantes. Como mostra Cida Bento no Pacto da Branquitude, o silêncio sobre raça já é um ato de poder.

O terceiro ensaio traz uma distinção conceitual original. Usarski confronta a proposta de Udo Tworuschka – uma "ciência prática da religião" normativa e intervencionista – e defende, em contrapartida, uma "ciência aplicada da religião", de caráter descritivo e empiricamente rigoroso, cujos resultados podem ser utilizados por atores externos sem que o pesquisador abandone o agnosticismo metodológico. Para Usarski, a diferença entre prescrever intervenções, ciência prática, e oferecer análises rigorosas para uso alheio, ciência aplicada, não é meramente terminológica pois envolve

diretamente o compromisso ético do pesquisador. Ele ilustra o ponto com um exemplo etnográfico, um pesquisador em Trinidad, pressionado por duas comunidades islâmicas rivais sunitas e xiitas a tomar partido em um conflito religioso. O pesquisador recusa-se a escolher um lado, mas fornece dados precisos a ambos. Mantém a indiferença metodológica. Para Usarski, isso é rigor. Para quem espera do cientista um posicionamento político ou religioso, talvez isso pareça pouco.

O quarto ensaio apresenta sugestões práticas de currículo para pós-graduação. Na área da saúde, Usarski pergunta: "Como as religiões interpretam o corpo?" e "O que as éticas religiosas dizem sobre a doação de órgãos e a eutanásia?" (Usarski, 2023, p. 68). Ele também cita uma brochura de um hospital norte-americano usada para "sensibilizar seus profissionais para a assistência diferenciada a seus pacientes, de acordo com as suas afiliações religiosas" (Usarski, 2023, p. 71). Sobre as relações internacionais, ele observa que, "devido aos acontecimentos dramáticos de 11 de setembro de 2001, o assunto ganhou uma visibilidade inédita" (Usarski, 2023, p. 72), e indica o livro *Religion and Politics in the International System Today* para análise por regiões (Usarski, 2023, p. 72). Nos esportes, menciona a coletânea *The Prophetic Dimension of Sport* (2019), escrita por vários especialistas, "inclusive por seis autores que atuam em programas de ciência da religião estadunidenses" (Usarski, 2023, p. 72-73), além de *Educação Física na Ciência da Religião,* de 2017 (Usarski, 2023, p. 73). No turismo, levanta questões como "as formas que o turismo religioso pode assumir" e quando as ofertas se tornam ambíguas "devido a conflitos inter-religiosos ou pela restrição da liberdade religiosa" (Usarski, 2023, p. 73). Por último, toca em políticas públicas ao defender que a formação prepare egressos para "atuar em um museu de arte sacra, no segmento da saúde alternativa, ou como guias de viagens capacitados a introduzir turistas ao simbolismo de edifícios religiosos" (Usarski, 2023, p. 63).

Já o apêndice final, intitulado *A ciência da religião como disciplina referencial para a teologia*, trata da relação entre as duas áreas com mais cuidado. Usarski reconhece que a teologia pode servir como uma "disciplina de referência" para a ciência da religião, já que fornece dados sobre doutrinas e hermenêuticas internas, afinal, ela tem compromisso normativo com uma fé específica. Mas ele é enfático nos fazendo entender que o ponto de vista normativo da teologia não pode ser adotado pela ciência da religião; se for, abandona-se o princípio da *epoché*, ou seja, a suspensão do juízo sobre a verdade

ou falsidade das crenças estudadas, condição básica para qualquer análise científica minimamente rigorosa.

O maior mérito do livro é sua clareza conceitual, Usarski consegue articular ideias complexas da filosofia da ciência em linguagem acessível sem sacrificar precisão. Sua defesa da autonomia do estudo da religião em relação à teologia é especialmente necessária em contextos como o brasileiro, onde muitos programas de pós-graduação ainda convivem com linhas de pesquisa confessionais. A distinção entre ciência prática normativa e ciência aplicada descritiva oferece uma solução elegante para um dilema recorrente: como tornar a disciplina socialmente relevante sem cair no ativismo. Além disso, o livro é valioso por sua perspectiva institucional, porque mostra como a identidade disciplinar também é uma questão de política acadêmica, currículos e disputas por recursos.

Só que há uma tensão que o próprio livro não resolve. A defesa da autonomia contra a teologia raramente pergunta como a teologia dominante no Brasil foi branca e aliada à escravidão. Ignorar a luta de cristãos e cristãs dissidentes negros e negras e das religiões de matrizes africanas não é neutralidade, como quer a *epoché* usarskiana, mas sim aquilo que Sueli Carneiro definiu como “epistemicídio” (Carneiro, 2005, p. 2), o sequestro, rebaixamento e assassinato da razão negra, anulando-a como sujeito do conhecimento, que aplicado ao campo da teologia, significa ignorar que as disputas teológicas também foram forjadas nesse epistemicídio (Carneiro, 2005, p. 10).

Além desses méritos, a identidade da ciência da religião apresentada por Usarski contém silêncios significativos, ainda mais graves porque o livro se destina ao público brasileiro. Em nenhum lugar dos quatro ensaios, nem nas sugestões curriculares, o autor aborda como as religiões de matrizes africanas, as diásporas religiosas e como os processos de racialização afetam ou deveriam afetar a tradição de segunda ordem. Seriam essas religiões sem cor? As religiões exemplares ao longo do livro são predominantemente o Cristianismo, o Islã, o Judaísmo, o Budismo e o Hinduísmo. O Candomblé, a Umbanda, as religiões indígenas e os fenômenos de sincretismo e resistência cultural associados a elas não aparecem na análise, embora sejam centrais para o estudo da religião no Brasil, especialmente considerando que os reflexos de quase quatrocentos anos de escravidão ainda são visíveis na realidade local.

Esse apagamento se torna ainda mais preocupante porque, mesmo quando se limita ao cristianismo, o livro deixa de considerar as vozes dissidentes desse próprio campo, sobretudo as de cristãos e cristãs negros e inclusivos, como as teologias negra, feminista e *queer*, que historicamente têm denunciado a cumplicidade da ciência da religião com estruturas raciais, misóginas e coloniais. Ignorar essas tradições críticas não é um simples lapso de referência é repetir o mesmo silêncio que ele diz querer romper. O que está em jogo, portanto, para além da visibilização de autores, é perceber que essas vozes dissidentes já fazem, na prática, o que Usarski defende no plano teórico, ou seja, uma ciência da religião que não se curva à teologia dominante ou à falsa neutralidade, nisso o livro as ignora, e com isso se torna menos radical do que sua própria aposta exigiria.

Essa ausência não é meramente temática, ela afeta a própria construção da "tradição de segunda ordem". Vale perguntar, por exemplo, como a crítica que Usarski faz à fenomenologia universalizante de Rudolf Otto (2005) se relaciona com a crítica pós-colonial dessa mesma tradição. Autores como Talal Asad, já mostraram que o conceito de "religião" como esfera universal e transcendente não nasceu neutro, pois se trata de uma construção ocidental moderna, amarrada a processos de colonialismo e secularização (Asad, 1993, p. 27). Em *Genealogies of Religion*, Asad argumenta que a definição antropológica de religião, especialmente a herdeira da fenomenologia de Otto, está longe de ser neutra. Para ele, ela opera como um dispositivo disciplinar que impõe categorias cristãs a outras tradições. A ideia de que a religião é uma essência universal separável de outras dimensões da vida social é, no fundo, uma visão ocidental historicamente articulada com o poder colonial. O livro de Usarski, no entanto, não dialoga com essa crítica. A fenomenologia clássica é tratada apenas como um erro epistemológico, uma busca por essências, uma criptoteologia, e não como um dispositivo de poder colonial que hierarquizou religiões entre "mundiais" e "primitivas".

Da mesma forma, questões de gênero, sexualidade e raça estão quase totalmente ausentes, mesmo que no contexto brasileiro exista uma lamentável liderança no ranking mundial de assassinatos de pessoas trans há quase duas décadas (Antra, 2025, *passim*), com uma morte violenta de LGBTI+ a cada 34 horas (GGB, 2025, *passim*). Os dados mostram uma realidade ainda mais cruel quando cruzados com raça, pois cerca de 72% das vítimas de LGBTfobia são negras (Antra, 2023, *passim*), o que não se deve ignorar é

que essa violência não é neutra, ela é frequentemente alimentada por discursos religiosos hegemônicos que condenam dissidências sexuais enquanto exaltam o cristianismo hegemônico como paradigma, o mesmo paradigma que Usarski critica na fenomenologia, mas sem estender a crítica às hierarquias raciais e de gênero.

É justamente essa conexão entre religião, racismo e violência que feministas negras como Lélia Gonzalez já denunciavam nos anos 1980. Gonzalez apontava como o saber acadêmico sobre religião ignorava as práticas de matriz africana, tratando-as como "folclore" ou "sincretismo", enquanto o catolicismo reinava como paradigma. Para ela (1988), o que chamamos de sincretismo é, na verdade, a resistência cultural de um povo que manteve suas divindades sob a máscara dos santos católicos. Incorporar essa perspectiva significaria que a "autorreflexão crítica" da tradição de segunda ordem deveria incluir a descolonização de suas próprias categorias.

É aí que entra Jurema Werneck, quando em entrevista ao Portal Geledés (Werneck, 2017, online), ela observa que o racismo e a discriminação racial afetam toda pessoa negra, mas não da mesma forma. Afinal, gênero, sexualidade e classe produzem experiências desiguais. Essa visão interseccional escancara a lacuna deixada por Usarski pois sua "autorreflexão crítica" não pergunta como poder, desejo e identidade se cruzam com a violência religiosa. O "agnosticismo metodológico" usarskiano talvez não baste, seria necessário um compromisso acadêmico mais forte, especialmente quando se levam a sério as experiências religiosas de diversas pessoas, incluindo as negras, ou seja, quando se estudam religiões historicamente perseguidas, como é o caso no Brasil.

O caso brasileiro é emblemático, pois as religiões de matriz africana sofreram e ainda sofrem, uma violência epistêmica e física que não pode ser ignorada por uma “tradição de segunda ordem” que se pretende reflexiva. Um cientista da religião que estuda o Candomblé não está em uma posição simétrica em relação a um colega que estuda o catolicismo romano, as relações de poder entre essas tradições no espaço público brasileiro são radicalmente diferentes. A *epoché* proposta por Usarski corre o risco de se tornar uma suspensão de juízo que também suspende a responsabilidade histórica.

Esses silêncios não invalidam a obra, ao contrário, indicam que *A identidade da ciência da religião* é um ponto de partida que estabelece um alto padrão teórico e, ao fazê-lo, permite perguntar: o que e quem ainda precisa ser incluído para que a disciplina seja verdadeiramente adequada à complexidade das religiões em um mundo pós-colonial?

Como a própria tradição de segunda ordem exige autorreflexão crítica contínua, as ausências apontadas tais como a raça/etnia, o gênero, a sexualidade, a pós-colonialidade, esses não são defeitos fatais, mas convites para que pesquisadores futuros, especialmente aqueles situados em posições historicamente marginalizadas, expandam o legado de Usarski em direção a um conhecimento mais plural e mais justo. Resta, porém, uma provocação final, ainda mais incômoda porque o livro, pelo que se depreende, foi escrito para e sobre brasileiros. Por isso, gostaríamos de finalizar com uma pergunta: como pode uma obra que se propõe a pensar a ciência da religião no Brasil considerar apenas uma parte da realidade brasileira, a branca, a cristã hegemônica, a que não precisa nomear seus próprios silêncios? Responder a essa pergunta, assumindo o desconforto que ela traz, seja talvez a tarefa mais urgente da ciência da religião no Brasil de hoje.

Referências bibliográficas

ANTRA, Associação Nacional de Travestis e Transexuais. Dossiê: *assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023*. Brasília, DF: ANTRA, 2024. 125 p. Disponível em: https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2024/01/dossieantra2024-web.pdf. Acesso em: 23 maio 2026.

ANTRA, Associação Nacional de Travestis e Transexuais**.** Dossiê: *assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2025*. Brasília, DF: ANTRA, 2026. 144 p. Disponível em: https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2026/01/dossie-antra-2026.pdf. Acesso em: 23 maio 2026.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion:* discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CAPPS, Walter H. *Religious Studies*: the making of a discipline. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

GRUPO GAY DA BAHIA (GGB). *257 mortes violentas*: 237 homicídios e 20 suicídios. Salvador: GGB, 2026. Disponível em: https://grupogaydabahia.com.br/257-mortes-violentas-237homicidios-e-20-suicidios/. Acesso em: 23 maio 2026.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, n. 1, p. 70-82, 1988.

POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations*: the growth of scientific knowledge. New York: Basic Books, 1962.

USARSKI, Frank. *A identidade da ciência da religião*. São Paulo: Edições 70/Almedina, 2023. 121 p.

WERNECK, Jurema. Jurema Werneck responde a 5 perguntas sobre discriminação racial. [*Entrevista cedida ao*] *Portal Geledés*, São Paulo, 21 mar. 2017. Disponível em: https://www.geledes.org.br/jurema-werneck-responde-5-perguntas-sobre-discriminacao-racial/. Acesso em: 23 maio 2026.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005.

WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.