

# Veredas do Sagrado

*Literatura, Espiritualidade e Experiências*

VOLUME 2



WILIAM ALVES BISERRA

DIRCE MARIA DA SILVA

CÁSSIO SELAIMEN DALPIAZ

MARINA ARANTES SANTOS VASCONCELOS

VICTOR HUGO DE O. C. P. DE AMORIM

ROBERTO MEDINA

(ORGANIZADORES)



Grupo de Pesquisa  
*Literatura e Espiritualidade*



EDITORA  
SCHREIBEN

WILLIAM ALVES BISERRA  
DIRCE MARIA DA SILVA  
CÁSSIO SELAIMEN DALPIAZ  
MARINA ARANTES SANTOS VASCONCELOS  
VICTOR HUGO DE OLIVEIRA CASEMIRO PEREIRA DE AMORIM  
ROBERTO MEDINA  
(ORGANIZADORES)

# Veredas do Sagrado

Literatura, Espiritualidade e Experiências



VOLUME 2

ESPIRITUALIDADE, EXISTÊNCIA,  
CORPO E CONTEMPORANEIDADE

  
EDITORA  
SCHREIBEN

2026

© Dos Organizadores – 2026  
Editoração e capa: Schreiben  
Imagem da capa: adwire - Freepik.com  
Revisão: os autores  
Livro publicado em: 14/04/2026  
Termo de publicação: TP0252026

**Conselho Editorial (Editora Schreiben):**

Dr. Adelar Heinsfeld (UPF)  
Dr. Airton Spies (EPAGRI)  
Dra. Ana Carolina Martins da Silva (UERGS)  
Dr. Cleber Duarte Coelho (UFSC)  
Dr. Daniel Marcelo Loponte (CONICET – Argentina)  
Dr. Douglas Orestes Franzen (UCEFF)  
Dr. Eduardo Ramón Palermo López (MPR – Uruguai)  
Dr. Fábio Antônio Gabriel (SEED/PR)  
Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes (UENP)  
Dra. Ivânia Campigotto Aquino (UPF)  
Dr. João Carlos Tedesco (UPF)  
Dr. Joel Cardoso da Silva (UFPA)  
Dr. José Antonio Ribeiro de Moura (FEEVALE)  
Dr. Klebson Souza Santos (UEFS)  
Dr. Leandro Hahn (UNIARP)  
Dr. Leandro Mayer (SED-SC)  
Dra. Marcela Mary José da Silva (UFRB)  
Dra. Marciane Kessler (URI)  
Dr. Marcos Pereira dos Santos (FAQ)  
Dra. Natércia de Andrade Lopes Neta (UNEAL)  
Dr. Odair Neitzel (UFFS)  
Dr. Wanilton Dudek (UNESPAR)

*Esta obra é uma produção independente. A exatidão das informações, opiniões e conceitos emitidos, bem como da procedência e da apresentação das tabelas, quadros, mapas, fotografias e referências é de exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).*

Editora Schreiben  
Linha Cordilheira - SC-163  
89896-000 Itapiranga/SC  
Tel: (49) 3678 7254  
editoraschreiben@gmail.com  
www.editoraschreiben.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

V489 Veredas do sagrado : literatura, espiritualidade e experiências. Vol. II : espiritualidade, existência, corpo e contemporaneidade / Organizado por William Alves Biserra ... [et al.]. – Itapiranga : Schreiben, 2026.  
348 p. : il. ; e-book ; 16 x 23 cm.  
Inclui bibliografia e índice remissivo  
E-book no formato PDF.  
ISBN: 978-65-5440-659-8 [versão impressa]  
EISBN: 978-65-5440-658-1 [versão digital]  
DOI: 10.29327/5830679  
1. Espiritualidade. 2. Literatura. 3. Filosofia contemporânea. 4. Corpo e existência. I. Biserra, William Alves. II. Silva, Dirce Maria da. III. Dalpiaz, Cássio Selaimen. IV. Vasconcelos, Marina Arantes Santos. V. Amorim, Victor Hugo de Oliveira Casemiro Pereira de. VI. Medina, Roberto. VII. Título.

CDD 809

## **COMITÊ CIENTÍFICO**

Dr. Cacio José Ferreira, UnB, Brasil.

Dra. Márcia Cristina Maesso, UnB, Brasil.

Dr. Thiago Santos Aguiar de Pádua - UniCEUB, Brasil.

Me. Alexandre Sidnei Guimarães, UnB, Brasil.

## **CORPO DE AUTORES – VOLUME 2**

Ana Carolina Kalume Maranhão

Anderson Silva Jacomini

Antonio Candido Silva da Mata

Caio Vinicius Sousa Costa

Cássia Relva

Cássio Selaimen Dalpiaz

Cláudia Mota

Cynthia Almeida de Souza

Danielly Samara Mafra Pereira

Dirce Maria da Silva

Elen Márcia Carioca Zerbini

Giselle Calado

Ilamarque Silva de Azevedo

Isabella de Farias Sampaio

Itamar Rodrigues Paulino

Ivanildo Silva Junior

Marcella de Melo Faria

Márcia Cristina Maesso

Marina Arantes Santos Vasconcelos

Marina da Silveira Rodrigues Almeida

Paula Cobucci

Rebeca Maria da Silva Lima

Roberto Medina

Sandra dos Santos Vitoriano

Tânia Manzur

Victor Hugo de Oliveira Casemiro Pereira de Amorim

Virna Sobral

Washington Dourado

William Alves Biserra



## SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	9
<i>Dirce Maria da Silva</i>	

APRESENTAÇÃO.....	11
<i>Os Organizadores</i>	

### EIXO 1

#### ESPIRITUALIDADE, PSIQUE, EXISTÊNCIA E SENTIDO

##### CAPÍTULO 1

###### ESCRITA E LITERATURA:

VICISSITUDES DA PULSÃO, RITUAIS PARA SUBLIMAÇÃO.....	16
--	----

*Elen Márcia Carioca Zerbini*

*Márcia Cristina Maesso*

*Roberto Medina*

##### CAPÍTULO 2

###### TRÊS TERESAS:

ESCRITA, SILÊNCIO, CONTEMPLAÇÃO, E EMPATIA COMO CAMINHOS DO SAGRADO.....	26
---	----

*Giselle Calado*

*Paula Cobucci*

*Tânia Manzur*

##### CAPÍTULO 3

###### O ESPIRITO NO SERTÃO EM *MEMORIAL DE MARIA MOURA*:

###### UMA ANÁLISE À LUZ DA PSICOLOGIA EXISTENCIAL

DE VIKTOR FRANKL E DA LOGOTERAPIA.....	47
--	----

*Cássia Relva*

##### CAPÍTULO 4

###### ANTES E DEPOIS DO TIRO:

A PSICOSFERA DO SUICÍDIO EM <i>MEMÓRIAS DE UM SUICIDA</i> .....	73
---	----

*Anderson Silva Jacomini*

**Eixo 2**  
**CORPO, EXPERIÊNCIA E FORMAÇÃO ESPIRITUAL**

**CAPÍTULO 5**  
A RITUALÍSTICA NO APÓCRIFO *EVANGELHO DE FILIPE*.....92  
*Virna Sobral*

**CAPÍTULO 6**  
ENTRE O MISTÉRIO E O CRESCER:  
A DIMENSÃO ESPIRITUAL NA FORMAÇÃO INFANTOJUVENIL....115  
*Cynthia Almeida de Souza*

**CAPÍTULO 7**  
É ATRAVÉS DA PELE QUE FAREMOS A METAFÍSICA ENTRAR  
NOS ESPÍRITOS: CRUELDADE E ESPIRITUALIDADE  
NO USO DA GLOSSOLALIA EM ANTONIN ARTAUD.....127  
*Antonio Candido Silva da Mata*

**CAPÍTULO 8**  
LITERATURA COMO FERRAMENTA DE AUTOCONHECIMENTO:  
PERCURSOS FORMATIVOS NA JORNADA DE UM INDIVÍDUO.....141  
*Ilamarque Silva de Azevedo*

**Eixo 3**  
**ESPIRITUALIDADE, CULTURA**  
**E TERRITORIALIDADES DO SAGRADO**

**CAPÍTULO 9**  
O AMOR COMO TRAVESSIA: UMA ANÁLISE SOBRE O AFETO  
E A IDENTIDADE EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*.....154  
*Isabella de Farias Sampaio*  
*Ana Carolina Kalume Maranhão*

**CAPÍTULO 10**  
ESPIRITUALIDADE, NATUREZA E ALTERIDADE RELIGIOSA  
EM *JANE EYRE*, DE CHARLOTTE BRONTË.....166  
*Marcella de Melo Faria*

**CAPÍTULO 11**  
CULTURA E CURA:  
A MEDICINA TRADICIONAL AMAZÔNIDA DE BERTRANA  
NO CONTO *O CRIME DO TAPUIO* DE JOSÉ VERÍSSIMO.....188  
*Danielly Samara Mafra Pereira*  
*Itamar Rodrigues Paulino*

## **CAPÍTULO 12**

*UM RIO SEM FIM: ESPIRITUALIDADE, CORPO-TERRITÓRIO  
E ESCREVIVÊNCIA DE MULHERES INDÍGENAS ACADÊMICAS.....*202

*Cláudia Mota*

## **CAPÍTULO 13**

“O VELHO MARINHEIRO CANTAVA MAIS ALTO QUE TODOS”:  
RELIGIOSIDADE CRISTÃ E AFRO-BRASILEIRA NA DÉCADA DE 1950  
EM *A MORTE E A MORTE DE QUINCAS BERRO D’ÁGUA*.....215

*Caio Vinicius Sousa Costa*

*Rebeca Maria da Silva Lima*

## **Eixo 4**

### **CONTEMPORANEIDADE, LINGUAGEM E MEDIAÇÕES DO SAGRADO**

## **CAPÍTULO 14**

LORRAINE WARREN: VISÕES SEM VOZ, IMAGENS SEM AUTORIA,  
MEDIUNIDADE FEMININA, REPRESENTAÇÃO MASCULINA  
E AS PEDAGOGIAS DO SAGRADO NO CINEMA  
DE HORROR CONTEMPORÂNEO.....236

*Sandra dos Santos Vitoriano*

## **CAPÍTULO 15**

CRIADOR E CRIATURA:  
ESPIRITUALIDADE, MITOPOESE E NARCISISMO  
NA ERA DAS INTELIGÊNCIAS ARTIFICIAIS.....259

*Marina da Silveira Rodrigues Almeida*

## **CAPÍTULO 16**

ESPIRITUALIDADE E DIREITOS HUMANOS: PROBLEMAS SOCIAIS  
NA CONTEMPORANEIDADE E *PRÁXIS* DOS FILIADOS  
AO PARTIDO DOS TRABALHADORES DO BRASIL.....287

*Ivanildo Silva Junior*

## **CAPÍTULO 17**

O AMOR E AS BELEZAS DA VIDA INTERIOR.....311

*Washington Dourado*

## **CAPÍTULO 18**

O AMOR E SEUS SIGNIFICADOS, SEGUNDO ROLAND BARTHES329

*José Vicente Rodrigues da Silva*

POSFÁCIO.....	337
<i>Dirce Maria da Silva</i>	
ORGANIZADORES.....	339
ÍNDICE REMISSIVO.....	341

## PREFÁCIO

*Aos 70 Anos de Grande Sertão: Veredas*<sup>1</sup>

**A** obra *Veredas do Sagrado: Literatura, Espiritualidade e Experiências* refere-se aos percursos por meio dos quais o ser humano busca conhecimento, compreensão e expressão do sagrado, entendido, de acordo com Mircea Eliade<sup>2</sup>, como aquilo que se diferencia do profano e que confere essência, valor e orientação à vida.

Na literatura, trajetórias manifestam-se em narrativas que traduzem, simbolizam ou problematizam a experiência, permitindo que leitores e autores entrem em contato com dimensões simbólicas e transcendentais da existência.

Embora esta coletânea não se constitua como um conjunto de textos dedicados exclusivamente à obra *Grande Sertão: Veredas*, parte-se da multiplicidade por ela suscitada, entendendo-se que a escrita de Guimarães Rosa não explica, abre percursos e acessos à compreensão do metafórico, em “*muita movimentação, horas novas; uma aragem dos acasos. Como os rios que não dormem. Então alegria*”.

Nessa diversidade de interpretações, a escrita rosiana ilustra, desde a resistência humana às tribulações até a construção de um território simbólico constituído por significados atravessados pelas subjetividades. Mais que descrever a paisagem, Rosa a transforma em região fantástica, à maneira de Todorov<sup>3</sup>, em que forças naturais e sobrenaturais se entrelaçam. E, como afirma Riobaldo: “*Compadre meu Quelemém sempre diz que eu posso aquietar meu temor de consciência, que sendo bem-assistido, terríveis bons-espíritos me protegem*”.

Ao celebrar os 70 anos de *Grande Sertão: Veredas*, observa-se que Guimarães Rosa permanece central para pensar o mítico, o arquetípico, justamente porque inscreve na linguagem literária maneiras singulares de *experienciar* o mundo, de modo que “*a lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento...*”.

Na universalidade do sertão rosiano, o sagrado não se apresenta como

---

1 ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. [Ilustrações de Poty Lazzarotto]. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.

2 ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério de Almeida. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

3 TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

certeza estável e a existência não é linear, mas feita de fragmentos, intersecções e reinvenções *de si*. Cada acontecimento é também uma reconfiguração do sujeito diante do mistério, da dúvida, dos medos e das buscas. A vereda não designa apenas um elemento da paisagem da Caatinga, ela configura-se como metáfora da própria condição humana, simbolizando que viver é escolher, errar, pelear, aprender. E o espaço natural torna-se, em Rosa, território de tensão, de incerteza, no qual o humano se encontra em constante diálogo com forças visíveis e invisíveis.

Nesse horizonte, as passagens representam tanto trajeto físico quanto percurso de interpretação existencial, de tempos onde e em que o jagunço enfrenta desafios morais, em itinerários que exigem decisão, risco e abertura ao desconhecido. À maneira paradoxal de Riobaldo, compreende-se que: *“o sertão é do tamanho do mundo. Cada caminho guarda sua própria história, seus próprios riscos, suas próprias escolhas. Não se anda apenas, anda-se com a alma”*.

E é nesse campo que a presente coletânea se insere, tomando a impermanência como categoria não fixada, de natureza móvel, à maneira de Rosa, num plano em que o real se desdobra em camadas e o visível jamais se esgota em si mesmo.

Assim, os textos aqui reunidos percorrem diferentes direções, da tradição à contemporaneidade, da linguagem ao corpo, da cultura à própria vivência, compondo um conjunto reflexivo de olhares e sentidos, evocando uma dinâmica de significação móvel, em diálogo com a noção de *devir*, tal como pensada por Gilles Deleuze e Félix Guattari<sup>4</sup>, em processos de transposição, risco e percepção do particular que habita o humano e o mundo. E, *“por tantas vertentes e formosura dos buritizais... Por essas veredas, veredzinhas... Absolutas estrelas! Lume há!”*

Percorrê-las é também aceitar a travessia, abrir-se à escuta, ao *ser-tão*.

***Dirce Maria da Silva***

*Doutoranda em Literatura Comparada na Universidade de Brasília.*

4 O termo “devir” é mobilizado neste texto em aproximação à concepção de Gilles Deleuze, entendida como processo contínuo de transformação e não fixidez, em oposição a concepções essencialistas do sujeito e do sentido. Cf.: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Coutinho. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

## APRESENTAÇÃO

A coletânea *Veredas do Sagrado: Literatura, Espiritualidade e Experiências* procurou reunir estudos que investigam as múltiplas interseções entre a produção literária, os discursos religiosos e os diversos sistemas simbólicos de caráter místico, compreendidos como vias de conexão com o espiritual e o divino. A literatura, assim, é concebida como espaço privilegiado para a expressão e a problematização dessas experiências.

Se, no Volume 1, o percurso privilegiou as tradições, a mística e as construções simbólicas do sagrado, o Volume 2, intitulado *Espiritualidade, Existência, Corpo e Contemporaneidade*, volta-se para as experiências vividas do sagrado, enfatizando suas tensões, deslocamentos e ressignificações no mundo contemporâneo. Os textos aqui reunidos abordam o sagrado como experiência encarnada, atravessada por questões existenciais, psíquicas, sociais, culturais e políticas.

O Eixo 1, denominado *Espiritualidade, Psique, Existência e Sentido*, reúne reflexões que investigam o sagrado no interior da experiência subjetiva e dos conflitos existenciais.

No Capítulo 1, *Escrita e literatura: vicissitudes da pulsão, rituais para sublimação*, de Elen Márcia Carioca Zerbini, Márcia Cristina Maesso e Roberto Medina, discute-se a escrita como espaço de sublimação, articulando literatura, pulsão e ritual.

O Capítulo 2, *Três Teresas: escrita, silêncio, contemplação e empatia como caminhos do sagrado*, de Giselle Calado, Paula Cobucci e Tânia Manzur, analisa diferentes formas de experiência espiritual a partir das figuras de Teresa, destacando o silêncio, a contemplação e a empatia como modos de aproximação do sagrado.

No Capítulo 3, *O espírito no sertão em Memorial de Maria Moura: uma análise à luz da psicologia existencial de Viktor Frankl e da logoterapia*, Cássia Relva destaca a busca de sentido no sertão.

No Capítulo 4, *Antes e depois do tiro: a psicofera do suicídio em Memórias de um suicida*, Anderson Silva Jacomini investiga representações do suicídio, problematizando os limites entre sofrimento, espiritualidade e representação.

A seguir, o Eixo 2, denominado *Corpo, Experiência e Formação Espiritual*, articula o sagrado como vivência encarnada, espaço em que linguagem, rito e sensibilidade constituem modos de acesso ao transcendente.

No Capítulo 5, *A ritualística no apócrifo Evangelho de Filipe*, Virna Sobral examina as práticas rituais presentes nesse texto como expressão simbólica do sagrado.

O Capítulo 6, *Entre o mistério e o crescer: a dimensão espiritual na formação infantojuvenil*, de Cynthia Almeida de Souza, discute a dimensão espiritual na formação infantojuvenil, destacando processos de crescimento e construção de sentido.

No Capítulo 7, *É através da pele que faremos a metafísica entrar nos espíritos: crueldade e espiritualidade no uso da glossolalia em Antonin Artaud*, Antonio Candido Silva da Mata aborda a relação entre crueldade, linguagem e espiritualidade, com ênfase na glossolalia como experiência-limite.

No Capítulo 8, *Literatura como ferramenta de autoconhecimento: percursos formativos na jornada de um indivíduo*, Ilamarque Silva de Azevedo aborda percursos formativos e transformadores na trajetória do indivíduo.

A seguir, o Eixo 3, denominado “Espiritualidade, Cultura e Territorialidades do Sagrado” desloca a reflexão para as relações entre espiritualidade, espaço, cultura e identidade.

No Capítulo 9, *O amor como travessia: uma análise sobre o afeto e a identidade em Grande sertão: veredas*, Isabella de Farias Sampaio e Ana Carolina Kalume Maranhão analisam o amor como travessia na construção identitária.

O Capítulo 10, *Espiritualidade, natureza e alteridade religiosa em Jane Eyre, de Charlotte Brontë*, Marcella de Melo Faria investiga a relação entre espiritualidade, natureza e alteridade religiosa, destacando tensões entre interioridade e mundo social.

No Capítulo 11, *Cultura e cura: a medicina tradicional amazônica de Bertrana no conto O crime do tapuio*, de José Veríssimo, Danielly Samara Mafra Pereira e Itamar Rodrigues Paulino discutem a medicina tradicional amazônica como prática de cura e expressão cultural do sagrado.

No Capítulo 12, *Um rio sem fim: espiritualidade, corpo-território e escrevivência de mulheres indígenas acadêmicas*, Cláudia Mota aborda a escrevivência de mulheres indígenas acadêmicas, articulando espiritualidade, corpo-território e produção de saber.

Encerrando o eixo, no Capítulo 13, *O velho marinheiro cantava mais alto que todos: religiosidade cristã e afro-brasileira na década de 1950 em A morte e a morte de Quincas Berro D'Água*, Rebeca Maria da Silva Lima e Caio Vinicius Sousa Costa analisam a presença de religiosidades cristãs e afro-brasileiras na obra de Jorge Amado, evidenciando sincretismos e disputas simbólicas.

Por fim, o Eixo 4, denominado *Contemporaneidade, Linguagem e Mediações do Sagrado*, reúne textos que problematizam o sagrado nas mediações culturais e tecnológicas atuais.

O Capítulo 14, *Lorraine Warren: visões sem voz, imagens sem autoria, mediunidade feminina, representação masculina e as pedagogias do sagrado no cinema de horror contemporâneo*, de Sandra dos Santos Vitoriano, analisa a figura de Lorraine Warren, discutindo mediunidade, representação e pedagogias do sagrado.

O Capítulo 15, *Criador e criatura: espiritualidade, mitopoese e narcisismo na era das inteligências artificiais*, de Marina da Silveira Rodrigues Almeida, aborda as relações entre criador e criatura na contemporaneidade.

No Capítulo 16, *Espiritualidade e direitos humanos: problemas sociais na contemporaneidade e práxis dos filiados ao Partido dos Trabalhadores do Brasil*, Ivanildo Silva Junior discute espiritualidade e direitos humanos no contexto político brasileiro, enfatizando práticas e engajamentos sociais.

No Capítulo 17, *O amor e as belezas da vida interior*, o poeta Dourado aborda a experiência da interioridade e o caminho espiritual.

Encerrando o volume, o Capítulo 18, *O amor e seus significados, segundo Roland Barthes*, de José Vicente Rodrigues da Silva, analisa os significados do amor a partir do pensamento de Roland Barthes, destacando suas dimensões simbólicas e afetivas.

Dessa forma, ao reunir perspectivas que atravessam corpo, linguagem, cultura e política, a obra reafirma o lugar da literatura como espaço privilegiado para pensar as múltiplas formas de existência do sagrado no mundo atual.

*Os Organizadores.*



ETXO I



**ESPIRITUALIDADE, PSIQUE,  
EXISTÊNCIA E SENTIDO**

## ESCRITA E LITERATURA: VICISSITUDES DA PULSÃO, RITUAIS PARA SUBLIMAÇÃO

*Elen Márcia Carioca Zerbini<sup>1</sup>*

*Márcia Cristina Maesso<sup>2</sup>*

*Roberto Medina<sup>3</sup>*

*“A linguagem não é a verdade. Ela é nossa forma de existir no universo”*

Paul Auster.

### INTRODUÇÃO

**A** arte é uma criação humana desde os primórdios dos *sapiens*, é uma forma de retratar o mundo interno e externo e estabelecer uma relação com a alteridade. Não há arte que não passe pelo outro, imaginário ou real de cada um. Portanto, o entrelaçamento da arte com a Psicanálise, ou melhor, a Psicanálise enlaçada com as diversas expressões artísticas surte efeito em todos que se permitem sentir. Muitas vezes, a arte foi pensada como produto, não como expressão de um dizer. Ela é controversa e sem consenso, ao mesmo tempo que pode falar do universal, fala também, e apenas, do que é particular para o artista e o apreciador. Assim, aproximar Psicanálise e Literatura e, no limite, apagar ou, pelo menos, nuançar a distinção entre elas é propor certa perspectiva e seus desdobramentos que tornam a se manifestar como formas de saber sobre o homem como ser humano na experiência de vida nos laços sociais.

Podemos considerar, inclusive, que entre o artista e a obra há alguma forma de inscrição subjetiva. Por meio da criação artística, o sujeito produz

---

1 Psicóloga, psicanalista e pesquisadora. Doutora em Psicologia Clínica e Cultura - Universidade de Brasília/UnB. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7725468443587822>. E-mail: [cariocaelen@gmail.com](mailto:cariocaelen@gmail.com).

2 Professora e pesquisadora do PPGPsiCC-UnB-DF. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7151249685318679>. E-mail: [maessomc@gmail.com](mailto:maessomc@gmail.com).

3 Professor e pesquisador no PPGPsiCC-UnB-DF. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8931140252408340b>. E-mail: [pprof.medina@gmail.com](mailto:pprof.medina@gmail.com).

um ponto de amarração em seu posicionamento subjetivo, como mostra Lacan em “Joyce, o Sintoma” –, “o sofrimento psíquico encontraria na via da criação uma expressão diferente dos sintomas da neurose e das manifestações da psicose, naquilo que os caracteriza como expressão cifrada, repetida e não compartilhável”, conforme pontuado por Ana Cecília Carvalho (2006, p. 16).

Como se sabe, a metapsicologia freudiana se refere a diferentes destinos das pulsões: 1. A inversão no seu contrário; 2. O retorno sobre a própria pessoa; 3. O recalque; 4. A sublimação. “A natureza da pulsão dá ao homem, em sua lida diária em busca do prazer e na fuga do desprazer, uma plasticidade de limites muito extensos”. Para Freud (1915), a sublimação a partir de processos criativos seria um dos destinos pulsionais, ela diz respeito a um apaziguamento do sofrimento psíquico, ajudando-o e canalizando-o numa saída menos destrutiva. Em outras palavras, a criatividade serviria como oposição aos sintomas. Contudo, isso não quer dizer que um artista esteja livre de viver grandes angústias e adoecer (Carvalho, 2001). E em alguns casos é o próprio sofrimento a base e o motor para a expressão artística.

Numa breve exposição do percurso, podemos situar ainda que de 1900 a 1910, período o qual Freud escreveu uma longa e complexa fundamentação para articular a arte ao campo da psicanálise, em seu texto “Escritores criativos e devaneios” (1908), também nominado “O poeta e o fantasiar”, ele acrescentou que nos servimos desses elementos da arte para as possíveis contribuições sobre o ato do analista na criação, que parte das margens do universal, ao atravessamento singular, e sobre o que ela se instrumentaliza para realçar as experiências que anunciam o ato criativo de cada sujeito. Acredita-se que desde a infância é disso que se trata, trabalhar com a fantasia para lidar com o Real, manipulando um objeto para manter são e salvo o outro, enquanto objeto.

Freud se baseou nos clássicos e em seu vasto conhecimento em Ciências Humanas para dar corpo e nome ao trabalho que desenvolvia sobre o inconsciente e as manifestações artísticas que estiveram presentes em muitos textos. Ele se fundamentou em narrativas simbólicas, num misto de admiração e reverência, para buscar uma compreensão do modo de funcionamento do psiquismo. A maneira como Freud enxergava as obras de artes, suas histórias e seus autores, com reverência e encantamento, fazem-nos perceber que mesmo a Psicanálise não tem condições de compreender e analisar cabalmente o que se passa no campo das artes.

Neste trabalho, a arte aqui tomada é a literária. Matéria que nos é cara e companheira desde os primeiros atos leitores. O fascínio pelas letras é que podem ser vistas dançando, bordejando e brincando com significados e sentidos múltiplos, dependendo de cada um de nós.

## DESENVOLVIMENTO

Na teorização psicanalítica, as artes serviram para dar corpo ao que Freud formulava como funcionamento psíquico, mas ele próprio percebeu os limites do método. No caso da Literatura, esta tem uma função importante e que nunca será totalmente compreendida e interpretada, que está para além de questões artísticas, psíquicas, sociais e intelectuais. Ela tem um enigma indecifrável e uma lógica que subverte a censura e a repressão cultural, permitindo uma representação do mundo a partir da ótica do autor, mas não somente dele, pois, cada leitor produzirá um novo texto a cada leitura. É o mistério da linguagem e de seus processos languageiros.

Brisolara (2017) afirma que “Escrever uma narrativa oferece ao sujeito a possibilidade de recontar e ressignificar a sua história através da língua”. Tal trecho se refere ao processo analítico que, com repetições, rasuras e escritos, pode produzir a possibilidade de o sujeito se exprimir. “Escrever é aquele espaço neutro, composto, oblíquo em que o sujeito se ausenta, a negativa onde toda identidade é perdida, a começar pela própria identidade do corpo que escreve” (1995, p. 125).

As produções escritas de cada sujeito, seja num texto, seja numa análise, é constituída de “fragmentos originais, montagens singulares, referências, acidentes, reminiscências, empréstimos voluntários”, assim como uma pessoa é feita de “migalhas de identificação, imagens incorporadas, traços de caráter assimilados, tudo formando uma ficção que se chama o eu” (Schneider, 1990 *apud* Brisolara, 2019).

...não deveríamos “nos debruçar sobre a literatura para compreender melhor nosso objeto, o sujeito moderno” – uma vez que, de forma mais ampla, “a criação artística e suas interpretações sobre a alma humana permitiriam ver, num jogo de espelhos, a própria face da construção psicanalítica”. [...] a criação literária resultando do processo ambivalente de o escritor se valer de uma relação próxima e distante com a realidade, indaga-se, também, se haveria alguma forma de pensar a “travessia da escrita” – analogamente ao que Lacan chamou de “travessia do fantasma”, em associação ao final de análise -, como no caso do escritor que atravessa e é atravessado por sua obra e sua escrita, num processo de “desvestimento do imaginário”, quando a “referencialidade de faz escritura”. Não é à toa que se hipotetiza se “todo ato de escritura verdadeira, ou seja, um escrito que produz um sujeito, implica uma certa condição de exílio daquele que enfrente o desafio de escrever”. Seria então, neste intervalo de “um ao outro” que deduziríamos um sujeito”. (Bartucci, 2001, p. 14)

Mergulhar no oceano da arte literária permite um aprofundamento que está para além das palavras e da história que se lê. Possibilita ao leitor, supostamente, entender a lógica da escrita e de quem a escreve. Buscando estudar, além de apreciar, esse formato tão prazeroso de arte e ir se aproximando

de seu mistério e enigma, desvelando caminhos e descobrindo saídas inusitadas. A verdade cede para a verossimilhança e as possibilidades se multiplicam. São caminhos de sentido que se abrem, além de uma escrita que parece ter efeitos diretos no corpo.

Citando Deleuze (2006), “Toda palavra é física, afeta imediatamente o corpo” (p. 90), podemos inferir que as palavras têm um poder sobre o sujeito incidindo em seu corpo um sentido particular que diz respeito a suas relações consigo e com o Outro. Ou seja, não é o sentido, mas os significantes gerados a partir da articulação das palavras que produzem novos e infinitos efeitos. A grafia, o som e os sentidos são elementos da singularidade e parecem ter infinitas possibilidades que vão ser tomadas por cada leitor/sujeito para virarem outra coisa.

A Literatura, por um lado, também possibilita abrir espaço para a subjetividade humana, e o faz de forma que só ela diz o que não se consegue dizer, fala de quem escreve e fala de quem a lê. A Psicanálise, por outro lado, conferindo grande valor à subjetividade, busca no inconsciente sua fonte.

Assim é que tanto a experiência psicanalítica, concebida aqui como lugar psíquico de constituição de subjetividade – fundamentalmente para aqueles sujeitos cujos destinos como sujeitos serão sempre o de um projeto inacabado, produzindo-se de maneira interminável -, quanto à arte, encontram na inscrição da pulsão no registro da simbolização e sua reordenação do circuito pulsional uma economia outra que possibilite o trabalho de criação, de produção de sentido e de ligação. (Bartucci, 2001)

Se associamos a experiência de análise à realização de uma obra literária, podemos pensar que os fatos narrados seguem uma lógica que nem sempre seguem uma lógica racional, pois falam daquilo que só se revela por dizeres inconscientes que precisam de alguém capaz de ouvir e interpretar, um analista. Assim como um leitor que só é capaz de ler um livro em uma língua que conhece, mas que não a domina toda, pois isso é da ordem do impossível, isto é, do Real. A dominação da palavra é irreal, ela sempre escapa e escamoteia, pois, dita pelo sujeito, em sua análise, pode carregar um sentido que não “faz sentido” de modo geral. Assim, é preciso entender, que não é preciso apenas ouvidos para ouvir, mas de um corpo para ler e escutar, como cita Ferenczi (1992) “A lembrança fica impressa no corpo e somente lá é que poderá ser despertada” (p. 268). É esse corpo que precisa ser escutado e lido e que nós tenhamos ouvidos e olhos para ouvir a língua do corpo.

O entrecruzamento de momentos textuais com os vividos permite ampliar a noção de texto, que não mais se circunscreve à palavra escrita, mas alcança a dimensão de outros acontecimentos, interpretados como parte do universo simbólico. Neste sentido, a intertextualidade, conceito amplamente empregado pela crítica literária contemporânea, além de se referir ao diálogo entre textos, desloca o texto ficcional para o texto da vida. (Souza, 2001, p. 130)

Assim, a escrita da Psicanálise vem para contar também uma história, a história de um sujeito singular, que vive seu drama humano. A Literatura, a seu modo, narra também histórias, fictícias ou não, ela vem para anunciar os feitos e efeitos de um determinado sujeito no mundo. Ambas causam efeito no agente (escritor/analista) e no, supostamente, passivo (leitor/analizando). Da mesma forma que a palavra mata a coisa, segundo Hegel, inconsciente, é essa mesma palavra que ajuda a aproximar uma nominação e revelar um desejo, no campo de uma análise.

Trata-se de um olhar analítico sobre um sujeito que escreve e um personagem que tem lugar no imaginário, não só do autor, mas também do leitor. É uma forma de entender as interlocuções que se faz na cultura a partir de um romance, conto, novela ou outro gênero discursivo literário. Além disso, há algo que só parece vir do inconsciente do escritor, - e por que não coletivo também? - que aparece, como se não quisesse, nas entrelinhas da trama e da fábula e possibilita um desvelamento. E a Psicanálise se mostra interessada nessa incógnita que se apresenta como fenda, falha, vazio e abismo, quando se fala sobre o mistério que toda obra/sujeito traz consigo.

A Psicanálise em relação à Literatura, no sentido de crítica literária psicanalítica, não pode ser colocada como um todo que tudo sabe e vê no momento em que analisa obra e autor a partir de dados históricos e culturais. Não se trata de uma análise biográfica, tampouco um diagnóstico fictício do personagem ou do autor, no sentido de patografia. Carvalho (2001) elucida que há uma diferença abismal e uma proximidade entre autor e pessoa. Não se pode confundir aquele que escreve com o sujeito que ali é representado ou desfigurado. A multiplicidade das *personae* no texto literário fala das tentativas que fazemos para nos representar na linguagem. “O discurso é sempre parcial, devido à divisão entre consciente e inconsciente e pela interferência mútua entre aquilo que dizemos e aquilo que é excluído do nosso discurso” (Carvalho, 2001, p. 257).

O escritor escreve. O autor é quem diz, eis mais uma questão... A literatura, nesse sentido, cumpre certa função de satisfação psíquica e se configura como campo em que o inconsciente encontra expressão simbólica. Na criação literária, o autor não apenas organiza seus conflitos internos diante dos desafios de um mundo complexo e do Outro, mas oferece ao leitor a possibilidade de acessar, simbolicamente, esse material pulsional transformado em obra. É importante destacar que a escrita, ou qualquer outra forma de sublimação ou humor, não será capaz de pacificar por completo todo o sofrimento de alguém.

A partir do processo criativo, o sujeito tem a possibilidade de se defrontar com o imponderável e o indizível, na medida em que ele não controla

completamente o rumo das coisas, do mundo e do outro pela postura soberba do eu, podemos transformar nossas fantasias e realidades em arte. Escrever pode ser relançar a palavra sempre um pouco mais em direção ao aberto, pois possui um excedente vivo na letra. Desse modo, a obra entendida como algo que ultrapassa a experiência pessoal e atinge o coletivo, logo, socialmente compartilhada, sendo formas de expressão que têm um alto valor cultural e humano, como a arte, a ciência, os esportes, a filosofia e a religião.

No debruçamento das letras, percebemos uma dimensão corpórea da escrita e o efeito pulsional da palavra. É uma arte que pulsa, é uma trajetória pulsional que revela as escrituras no corpo. O significante marca a carne, anima o corpo, faz o corpo pulsional seguir seu trajeto. Kellman (2003): “Não somos feitos apenas de carne e osso, mas também compostos por e de palavras”, e isso nos faz refletir que o banho de linguagem a qual todo bebê humano é submetido o coloca nessa lógica discursiva e cada palavra, cada significante, pode produzir efeitos que ao longo da vida o tornarão quem ele é, pensa ou diz ser.

Seguindo essa lógica, a palavra abre a possibilidade de fazer alguma ligação entre aquilo que o sujeito compartilha no reconhecimento do outro. Diante do mal-estar na cultura, resta ao sujeito realizar um trabalho de ligação que trace destinos possíveis, ordenando circuitos pulsionais e inscrevendo a pulsão no registro da simbolização. Nessa direção, se em face da urgência e da necessidade em produzir novos objetos para os circuitos pulsionais, o sujeito realiza rupturas no campo de objetos e símbolos, na visão de mundo constituída, será exatamente isso que permitirá ao sujeito constituir sua própria realidade. Assim é que compreender ou dar significado ao mundo em que vivemos será o mesmo que estruturar a realidade de um modo pessoal e estilizado (Bartucci, 2001).

Nos conceitos fundamentais psicanalíticos, o psiquismo e o sujeito do inconsciente serão destinos privilegiados de pulsões, ao lado do retorno sobre o próprio corpo, da transformação da atividade em passividade e da sublimação, desde que as pulsões sejam consideradas no registro da força como exigência de trabalho. Dessa forma, a pulsão é uma força que necessita ser submetida a um trabalho de ligação e simbolização para que possa se inscrever no psiquismo. Por isso, a importância da experiência artística e literária: ao mesmo tempo que as coisas são inalcançáveis pela arte, institui-se um lugar onde não só a intensidade e o excesso pulsionais têm a possibilidade de se fazer presente, como há a chance, por meio da criação, de estruturar a realidade com a assinatura singular de cada sujeito.

Destarte, podemos entender que o texto tanto lido quanto escrito provoca um trajeto pulsional no sujeito leitor/escritor e que não se pode prever *a priori*

o que ele pode causar. A teorização acerca do conceito de Eros passa pela abordagem do sexual, apostando na tese central freudiana de que a experiência da sexualidade é a base sobre a qual o psiquismo se constitui. Portanto, retomar o tema da sexualidade, a partir de uma concepção de Eros como sexualidade culturante faz-se necessário, e é essencial para compreender os processos subjetivos. A ideia de culturalizar a sexualidade na forma de Eros significa promover o investimento libidinal em objetos, ampliando o círculo das relações humanas, o que requer a instalação do recalque. Portanto, compreender que a tarefa de culturalizar a libido ou a sexualidade consiste em considerá-las uma pulsão sexual vinculante ou culturante, dirigida aos objetos, diferentemente de uma sexualidade autoerótica.

O recalque, nesse sentido, consiste em um mediador psíquico capaz de conferir a Eros uma sexualidade que está intimamente relacionada à cultura, desde que Eros se distinga da sexualidade puramente pulsional, pois se coloca como uma sexualidade marcada pelas relações de objeto propriamente ditas. Compreende-se que as mediações psíquicas, como a sublimação, são caminhos pulsionais que procuram atenuar ou aquietar o caráter polímorfo e pulsional da sexualidade, tanto pela necessidade de utilizar a libido em proveito da cultura, quanto pela necessidade de lidar com o seu aspecto desorganizador e selvagem, que se expressa principalmente pelo excesso de estímulos.

Na obra freudiana, estão presentes, por assim dizer, dois modos de sexualidade constituindo Eros, que sustentam os laços humanos: a sexualidade recalçada e a sexualidade sublimada, ou o Eros dessexualizado. Então, o conceito de Eros é apreendido, em Freud, como uma sexualidade culturante, uma sexualidade que precisa passar por desvios, redirecionamentos, para ser favorável à vida em comunidade, mesmo que isso signifique, sob o viés da falha do recalçamento, permitindo o retorno do recalçado, algum prejuízo psíquico para o sujeito, como as neuroses e a perda das moções pulsionais que a cultura poderia utilizar em seu proveito.

Tomada a noção de sexualidade e sua relação com o processo de sublimação, percebemos que o fazer artístico, seja no sentido de torna-lo ofício ou não, é uma das saídas possíveis para a manutenção de uma certa ordem na cultura. E podem ser acrescidos ainda outros processos de criação, tais como o brincar, as artes plásticas, o teatro e tantas outras expressões que dizem respeito às ações psíquicas originárias das exigências pulsionais, como vias de abordar as produções do sujeito em ato, enlaçando o outro em seu caminho. Podendo fazer dele leitor, espectador ou até mesmo ator de suas produções.

Dessa maneira, tomando o caráter sexual na subjetividade e sua relação com a expressão artística, a criação literária é como uma possibilidade que,

apesar dos limites impostos pela linguagem, é capaz de fazer um compromisso possível entre as pressões internas e os limites da cultura. Torna-se possível, no caso deste texto, pelo uso da literatura, realizar na arte o que, muitas vezes, não é possível na realidade. E, ao mesmo tempo, destacamos o tema da criação artística e do efeito das obras de arte sobre o espectador, pois o ato de escrever cria e refaz novas realidades e reconfigura velhas realidades por meio de formas de simbolização e de descarga pulsional.

A palavra é um ato/fato.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos, provisoriamente, inferir que o autor é o produzido pelo texto que escreve, o que resta após o texto, e não o escritor do texto. “O autor é resto, é borralha, é casca, é bagaço, é fantasma” (Brisolara, 2009), e é também um sujeito trabalhando dentro de convenções linguísticas, artísticas e culturais, e que só existe enquanto autor se for inventado por leitores exercendo suas próprias autorias dentro dessas mesmas convenções.

Sabemos que a Psicanálise é tributária também da Filosofia e da Literatura. A Psicanálise aponta interrelações entre fantasia e realidade, entre razão (*logos*) e desrazão (*pathos*). Há no “poeta” (*Dichter*) o livre brincar ao criar uma realidade na criação fantasmática e ficcional, extravasando os limites imprecisos das fronteiras da fantasia e da realidade vivente, mudando paradigmas e provocando saberes variados na prosa e na poesia no insondável humano. Tanto a Psicanálise quanto a Literatura criam significações singulares nas vidas dos sujeitos, como abertura para possibilidades do viver e como uma forma de dizer poético, mesmo encarando o trágico da existência.

No campo pulsional, a vida em seus aspectos múltiplos pode criar novos modos de existência e de se desestabilizar perante o conjunto de forças constantes por meio de certa dosagem de destrutividade. A palavra e a linguagem proporcionam na cultura formas de ligação entre os indivíduos como nas identificações e no ideal de eu, sustentando o desejo. Possibilitar o enlaçamento sublimatório com criação de novas referências como satisfações parciais, afastando o estado de caos ou de rigidez, impeditivos da realização do desejo inconsciente. Tais formas apresentam modos estéticos e artísticos e criam objetos com uma possibilidade de renovação e de questionamento da cultura, sem perder a potência inventiva diante de patamares em outras circunstâncias.

A arte literária contém, em certa medida, uma exigência pulsional na cultura e na linguagem até novas viragens do tempo e da história, por meio da sublimação, os caminhos ficam mais rarefeitos e mais plásticos. Relembramos Freud quando propõe a questão sexual se direciona à produção de um objeto

dessexualizado, mas nem tudo fica sublimado. Além disso, ressalta-se que Lacan propôs uma estética do Real, ao elevar o objeto à dignidade da Coisa. De todo modo, ainda vale a ideia freudiana de que quando sonhamos, somos poetas, já que a ficção tem efeito de verdade inconsciente, por ter ponto de intersecção entre o saber psicanalítico e o cultural-artístico, entre a singularidade do sujeito psíquico e sua dimensão no laço social.

Fica a questão: Seria, então, a análise um espaço de escrita de si, onde autor e leitor são o mesmo sujeito?

## REFERÊNCIAS

- BARTUCCI, Giovanna. (Org.). **Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação**. Imago, 2001.
- BIRMAN, Joel. A ficção e a fantasia. *In*: J. Birman, **Cartografias do avesso. Civilização Brasileira**, 2019, pp. 348-353.
- BIRMAN, Joel. As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico. Joel Birman. Rio de Janeiro: **Civilização Brasileira**, 2009, 161p.
- BRISOLARA, Valéria Silveira. A voz dos livros ou uma ficção chamada autor. **Correio da APPOA**, 2009, pp. 40–44.
- BRISOLARA, Valéria Silveira. Meras aparições: A figura do autor em Lorde e Budapeste. **Revista Garrafa** (PPGL/UFRJ), 17, 2019, pp. 287–301.
- CARVALHO, Ana Cecília. Pulsão e simbolização: limites da escrita. *In*: G. Bartucci (Org.). **Imago. Psicanálise, literatura e estéticas da subjetivação**, 2001, pp. 251–285.
- CARVALHO, Ana Cecília. Limites da sublimação na criação literária. *Estud. psicanal.*, **Belo Horizonte**, n. 29, p. 15-24, set. 2006. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372006000100004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372006000100004&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 17, fev. 2026.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Perspectiva, 2006.
- FERENCZI, Sandor. Notas e fragmentos: infantilismo psíquico = histeria. *In*: **Psicanálise IV** (pp. 304–305). Martins Fontes. (Obra original publicada em 1932), 2011.
- FREUD, Sigmund. **As pulsões e seus destinos** (1. ed.). Autêntica, 2013.
- GUIMARÃES, V. C. Imbricações entre sexualidade e cultura: um trajeto culturante da pulsão. **Alter – Revista de Estudos Psicanalíticos**, 2013-2014, 31(1/2) – 32(1).
- KELLMAN, Steven. **The translingual imagination**. University of Nebraska Press, 2003.

LACAN, Jacques. Joyce, o sintoma. *In: Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 560-566.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1959-1960), 1997.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1957-1958), 1999.

SOUZA, Eneida Maria de. Madame Bovary somos nós. *In: G. Bartucci (Org.), Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*, Imago, 2001, pp. 129–143.

## TRÊS TERESAS: ESCRITA, SILÊNCIO, CONTEMPLAÇÃO, E EMPATIA COMO CAMINHOS DO SAGRADO

*Giselle Calado<sup>1</sup>*

*Paula Cobucci<sup>2</sup>*

*Tânia Manzur<sup>3</sup>*

*“Não aceiteis como verdade nada que seja isento de amor. E não aceiteis como amor nada que seja isento de verdade! Quem procura a verdade, consciente ou inconscientemente, procura a Deus.”*

(São João Paulo II, 1998)

- 1 Oficial Nacional de Inovação e Produção de Medicamentos e Tecnologias em Saúde na Organização Pan-Americana da Saúde/Organização Mundial da Saúde (OPAS/OMS), Cirurgiã-Dentista pela Universidade de Brasília, Especialista em Saúde Coletiva pela Universidade de Brasília e Mestre em Gestão e Planejamento em Serviços e Sistemas de Saúde pela Escola Nacional de Saúde Pública/Fundação Oswaldo Cruz, RJ. Membro do Movimento Regnum Christi e aluna de graduação, Bacharelado em Filosofia, na Academia Atlântico. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9072342305664748>. E-mail: [gscalado@gmail.com](mailto:gscalado@gmail.com).
- 2 Professora da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília nas áreas de Língua Materna, Alfabetização, (Multi)Letramentos, Formação de Professores, Desenvolvimento Profissional Docente, Linguagens e Acompanhamento Educativo. Estágio pós-doutoral em Educação na Universidade de Genebra e pós-doutorado em Linguística na UnB. Aperfeiçoamento em Acompanhamento pela Universidade Francisco de Vitória (Madri). Doutorado em Linguística pela UnB, com pesquisa voltada à formação de professores. Mestrado em Linguística pela UnB. Licenciada em Língua Portuguesa e Respectiva Literatura pela mesma instituição. Coordenadora e Pesquisadora do Grupo Acompanhamento Integral e Pesquisadora/Assistente de Coordenação do Gecal (Grupo de Estudos Críticos e Avançados em Linguagens), ambos certificados pelo CNPq. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7626154437871786>. E-mail: [paulacobucci@gmail.com](mailto:paulacobucci@gmail.com).
- 3 Doutora em História da Política Exterior do Brasil pela Universidade de Brasília. Desenvolveu seu pós-doutorado atuando como Professora Visitante da University of Miami, em Coral Gables, Florida, como bolsista da Fulbright Commission. É professora da Universidade de Brasília desde agosto de 2010, no Instituto de Relações Internacionais, atuando nas áreas de História das Relações Internacionais, Análise das Relações Internacionais do Brasil e Negociações Internacionais. Seu livro *Opinião Pública e Política Exterior do Brasil (1961 a 1964)* foi publicado em 2009 pela Editora Juruá. Publicou pela Editora Saraiva o livro didático *Negociações Internacionais*, em 2014. É educadora católica e membro da Comissão Arquidiocesana de Bioética, da Arquidiocese de Brasília; tem estudado a Teologia do Corpo de São João Paulo II, o feminismo, as ideias de Edith Stein, São João Paulo II, Alice von Hildebrand e Gertrud von le Fort. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3156854670031906>. E-mail: [tania.manzur@gmail.com](mailto:tania.manzur@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

**A**o longo da história, a experiência espiritual tem encontrado na linguagem literária um de seus meios privilegiados de expressão, especialmente quando a interioridade mística se converte em palavra, símbolo e forma. Entre as vozes femininas que, em diferentes contextos históricos, transformaram a escrita em espaço de encontro com o sagrado, destacam-se Teresa de Jesus, Santa Teresinha do Menino Jesus e Edith Stein. Embora separadas por séculos, culturas e percursos biográficos distintos, essas três mulheres partilham uma compreensão profundamente integrada da pessoa humana, na qual vida interior, escrita e ação se articulam como caminhos de formação, discernimento e transcendência. Suas obras revelam como o silêncio, a experiência vivida e a fidelidade ao cotidiano podem dar origem a textos de grande densidade espiritual, literária e antropológica, capazes de dialogar com os desafios contemporâneos da educação, da espiritualidade e do sentido da existência.

Teresa de Jesus, também conhecida como Teresa de Ávila, foi uma mística, escritora, pedagoga da vida interior e reformadora religiosa espanhola do século XVI, cuja contribuição ultrapassa amplamente o âmbito estritamente eclesial, alcançando os campos da antropologia, da educação, da literatura e da reflexão sobre a condição humana. Em um contexto histórico marcado por severas restrições à atuação intelectual e pública das mulheres, Teresa afirmou-se como líder e pensadora, articulando experiência espiritual, discernimento humano e ação institucional. Reformadora do Carmelo, fundadora de numerosos mosteiros e autora de uma obra escrita de alto valor literário e formativo, sua produção inaugura uma verdadeira pedagogia da interioridade, na qual o caminho espiritual se configura como processo de autoconhecimento, liberdade e amadurecimento pessoal. Reconhecida em 1970 como Doutora da Igreja - a primeira mulher a receber tal título -, Teresa de Jesus não apenas sistematizou uma experiência mística singular, mas ofereceu uma compreensão profundamente integrada da pessoa humana, na qual razão, afeto, vontade e transcendência se entrelaçam, tornando sua obra uma referência duradoura para os estudos sobre formação, liderança feminina, espiritualidade e sentido da existência.

Santa Teresinha do Menino Jesus e da Sagrada Face (1873-1897), carmelita francesa e Doutora da Igreja, ocupa um lugar singular na história da espiritualidade cristã ao propor um caminho de santidade marcado pela simplicidade, pela confiança e pela entrega cotidiana. Conhecida por sua *Pequena Via*, Teresinha desenvolveu uma compreensão profundamente original da vida espiritual, na qual a grandeza não se mede por feitos extraordinários,

mas pela fidelidade amorosa nas pequenas coisas. Em um contexto cultural atravessado por tensões entre racionalismo, sofrimento e crise de sentido, sua experiência e seus escritos oferecem uma antropologia espiritual centrada na infância espiritual, na misericórdia e na liberdade interior. Embora tenha vivido apenas vinte e quatro anos e permanecido em vida claustral, sua obra - especialmente *História de uma Alma* - exerceu impacto duradouro na teologia, na pedagogia espiritual e na formação da consciência cristã, ultrapassando os limites confessionais e mantendo notável atualidade no diálogo com os desafios contemporâneos da formação humana e do sentido da existência.

Edith Stein foi uma professora, pedagoga, filósofa e teóloga alemã, de origem judia, cuja valiosa contribuição para os estudos sobre a dignidade da pessoa humana, a educação, a empatia, o papel social, político e espiritual da mulher, sua vocação e missão, o feminismo e a feminilidade, tem suscitado reflexões e análises que se fazem cada vez mais necessárias. Estudiosa da fenomenologia, discípula de Edmund Husserl, Edith Stein não apenas completou o projeto husserliano de fundamentar a intersubjetividade, mas o transformou: a empatia tomou lugar fundamental, deixando de ser uma analogia secundária e passando a ser o ato originário pelo qual o mundo humano se constitui como mundo de pessoas. Sua tese é um marco na fenomenologia da alteridade e da pessoa, como veremos posteriormente neste capítulo. Além disso, Stein imprimiu seu gênio nos estudos sobre a mulher, chegando a propor um “novo feminismo” que valoriza a essência da pessoa humana, integrando corpo, alma, razão e vontade.

A escrita espiritual, aqui analisada, constitui uma forma de literatura do sagrado. Inserido no dossiê *Veredas do Sagrado: Literatura e Espiritualidade*, este artigo propõe uma leitura das obras Teresianas a partir do eixo “Escrita, silêncio e contemplação”, compreendendo o texto que emana da obra das três Teresas aqui mencionadas como expressão literária da interioridade mística e como itinerários simbólicos de acesso ao sagrado. Parte-se da articulação entre vida, escrita e experiência espiritual, mostrando como cada Teresa transforma a linguagem cotidiana em veículo de transcendência.

Consideramos neste artigo que há unidade entre as “Três Teresas” (como doravante nos referiremos às três carmelitas supramencionadas), em especial no que tange aos elementos comuns em sua espiritualidade e produção literária; por isso, procuraremos apresentar a seguir o que consideramos uma síntese da contribuição cultural dessas grandes mulheres.

## VIDA, CONTEXTO E VOCAÇÃO ESPIRITUAL DAS “TRÊS TERESAS”

### Santa Teresa de Ávila

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, Doutora da Igreja, nasceu em Ávila, em 28 de março de 1515, em uma família numerosa e profundamente religiosa. Desde a infância, Teresa de Ávila revelou uma imaginação espiritual intensa e uma sensibilidade religiosa precoce, especialmente na relação com o irmão Rodrigo, com quem compartilhava a leitura das vidas dos santos e o desejo de entrega radical a Deus. Ambos chegaram a planejar a fuga de casa com o intuito de alcançar o martírio entre os mouros (episódio emblemático que, embora interrompido por um tio, que os encontrou na saída da cidade), manifesta não apenas o fervor infantil, mas a força simbólica com que Teresa assimilava narrativas religiosas e as convertia em projeto de vida.

A morte prematura da mãe marcou profundamente a experiência formativa de Teresa de Ávila. A própria Teresa registra, no *Livro da Vida* (1983), que, ao tomar consciência dessa perda, recorreu de forma espontânea e aflita a uma imagem de Nossa Senhora, suplicando que lhe servisse de mãe, em uma oração simples e profundamente marcada pela dor e pela confiança. A figura Mariana assume, assim, um papel estruturante na constituição afetiva e espiritual de Teresa, evidenciando desde cedo a capacidade de integrar fragilidade, fé e busca de sentido - traço que atravessará toda a sua obra e sua compreensão madura da vida interior.

Abreviando um pouco a história, em 2 de novembro de 1535, com 20 anos, Teresa entra no Convento da Encarnação em Ávila. Ao ingressar na vida conventual, Teresa de Ávila percebeu progressivamente que a prática religiosa concreta estava distante dos ideais evangélicos de oração, disciplina e recolhimento que a haviam motivado. Muitos conventos, marcados por influências sociais e pela presença de bens materiais, haviam atenuado a exigência da austeridade espiritual, favorecendo uma vida menos centrada na interioridade e na oração mental. Diante dessa realidade, Teresa não apenas experimentou um profundo conflito interior, mas enfrentou significativa resistência ao propor uma reforma que recuperasse a simplicidade de vida, o isolamento necessário ao recolhimento e a dedicação integral à oração.

A partir de uma profunda conversão interior, Teresa compreendeu que a reforma não poderia começar de fora para dentro, mas do coração humano. Dessa convicção nasceu a Reforma Carmelita, caracterizada pela simplicidade de vida, centralidade da oração mental e primazia da vida fraterna. A partir dos quarenta e sete anos de idade, Teresa de Ávila inaugura uma fase decisivamente ativa de sua vida, marcada por um intenso dinamismo fundacional que a levou,

entre 1562 e 1582, a estabelecer trinta e dois mosteiros carmelitas. Longe de ser fruto de impulso ou ativismo desordenado, esse movimento nasce de uma maturação interior profunda, na qual Teresa passa a compreender que as graças espirituais recebidas não podiam permanecer circunscritas à experiência pessoal, mas exigiam tradução institucional e fecundidade eclesial.

Santa Teresa de Ávila faleceu em Alba de Tormes, em 1582, aos sessenta e sete anos, concluindo uma vida marcada pela intensa integração entre experiência espiritual, ação reformadora e produção intelectual. Sua morte não interrompeu a recepção de sua obra e de sua influência, que se ampliaram significativamente nos séculos seguintes: Teresa foi canonizada em 12 de março de 1622 pelo Papa Gregório XV, juntamente com figuras centrais da espiritualidade moderna como Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Filipe Neri e Isidoro de Madri.

Em 1970, o Papa Paulo VI reconheceu-lhe o título de Doutora da Igreja - sendo a primeira mulher a receber tal distinção -, confirmando oficialmente o valor teológico, antropológico e formativo de sua obra. Celebrada liturgicamente no dia 15 de outubro, Teresa de Jesus é também reconhecida como padroeira da Espanha, dos professores e de diversas categorias humanas marcadas pela perda, pela marginalização ou pela incompreensão religiosa, o que reforça a amplitude de sua relevância histórica e cultural. Considerada por muitos como um dos grandes gênios da humanidade, Teresa permanece como referência intelectual e espiritual cuja obra continua a interpelar a reflexão contemporânea sobre formação, interioridade e sentido da existência.

A escrita Teresiana nasce da obediência e da humildade. Teresa de Ávila afirma reiteradamente que escreve porque lhe foi pedido, e não por pretensão intelectual, o que confere à sua linguagem um tom de conversa, de confiança e de direção espiritual. Essa consciência molda um estilo marcado pela oralidade, pela espontaneidade e pela proximidade com o leitor, especialmente com suas irmãs carmelitas, às quais se dirige como quem acompanha e orienta a partir da própria experiência. Longe de uma elaboração retórica sofisticada, Teresa opta por uma linguagem simples, direta e profundamente simbólica, cuja simplicidade, contudo, não empobrece o texto; ao contrário, torna-o acessível e universal.

Para comunicar realidades espirituais complexas, a autora emprega imagens do cotidiano - como a água, o fogo, o jardim, o castelo e a amizade -, estabelecendo uma ponte entre o mundo sensível e o mistério divino. Nesse sentido, sua obra se insere plenamente na tradição da literatura mística, na qual a escrita não constitui mero registro, mas extensão da experiência contemplativa: escrever é, para Teresa, uma forma de rezar, de discernir e de transmitir aquilo que foi vivido no silêncio da oração. A escrita de Teresa de Ávila caracteriza-se,

assim, por notável simplicidade e acessibilidade, permitindo que suas obras sejam lidas e compreendidas por um público amplo, sem perda de profundidade espiritual ou rigor formativo.

Teresa, ao dirigir-se às suas irmãs carmelitas, orienta, adverte e exorta a partir da própria experiência. Sua defesa da meditação como caminho universal de crescimento espiritual revela essa preocupação pedagógica, ao afirmar que ninguém, por mais afastado que esteja, deve abandoná-la quando Deus o chama a esse bem fundamental (Teresa de Jesus, 1979). O estilo sincero e, por vezes, urgente de sua escrita manifesta-se também em passagens de forte densidade histórica e eclesial, nas quais convoca à responsabilidade espiritual diante das crises do seu tempo, recusando uma religiosidade superficial ou centrada em interesses menores (Teresa de Jesus, 1979). Para tornar visível o itinerário interior da alma, Teresa recorre amplamente a metáforas concretas e cotidianas - como a escada da oração, o castelo interior, o fogo, a água e o jardim -, que estruturam sua pedagogia espiritual (Teresa de Jesus, 1983).

A variedade de expressões com que se refere a Deus - “Senhor da minha alma”, “Rei meu”, “Criador meu”, entre outras - revela uma relação viva, pessoal e afetiva com o divino. Todo esse conjunto estilístico encontra seu fundamento na profunda humildade da autora, reconhecida por São Paulo VI ao proclamá-la Doutora da Igreja, pois Teresa escreve não para afirmar-se como intelectual, mas para orientar, servir e testemunhar, insistindo inclusive na exposição de suas próprias limitações como sinal de verdade e autenticidade espiritual (Teresa de Jesus, 1983).

A obra *Castelo Interior ou Moradas* constitui o ápice da produção teresiana e um dos textos mais significativos da literatura espiritual cristã. Nela, Teresa apresenta a alma como um castelo de cristal, habitado por Deus, no qual o ser humano é convidado a entrar progressivamente. As sete moradas descrevem etapas simbólicas do caminho espiritual, desde a decisão inicial de buscar a Deus até a união transformante, que Teresa chama de matrimônio espiritual. Cada morada corresponde a um aprofundamento da relação com Deus e a uma crescente purificação do amor. Do ponto de vista literário, o Castelo Interior revela a genialidade simbólica de Teresa. A metáfora do castelo organiza o texto, confere unidade narrativa e permite ao leitor visualizar o itinerário espiritual. A contemplação, nesse contexto, não é evasão do mundo, mas transformação interior que conduz ao compromisso com a salvação dos outros.

O silêncio ocupa lugar central no pensamento e na prática espiritual de Santa Teresa. Não se trata apenas de silêncio exterior, mas de recolhimento interior, condição necessária para a escuta de Deus. Teresa identifica a dispersão da mente - que chama de “a louca da casa” - como um dos maiores obstáculos

à oração, e propõe uma disciplina paciente de retorno ao essencial. A oração mental, segundo Teresa, é um diálogo de amizade com Cristo: “tratar de amizade com quem sabemos que nos ama”. Esse diálogo supõe presença, atenção e silêncio interior. Mesmo quando a mente se dispersa, Teresa aconselha a perseverança, pois a fidelidade à oração vale mais do que o sentimento de consolação. O silêncio, assim, não é vazio, mas espaço fecundo de escuta e transformação. Ele prepara a alma para a contemplação e permite que a palavra escrita surja como fruto maduro de uma experiência interior já decantada.

À luz do percurso aqui delineado, a obra de Teresa de Ávila não se apresenta apenas como objeto de estudo histórico ou literário, mas como uma proposta existencial que interpela o leitor contemporâneo. Explorar seus escritos - especialmente em contextos marcados pela aceleração, pela dispersão e pela sobrecarga informacional - constitui um convite a recuperar o espaço da interioridade, da escuta e do discernimento. Teresa ensina que a transformação autêntica não se inicia por reformas externas ou por discursos abstratos, mas pelo trabalho silencioso e perseverante do coração humano. Ao dedicar tempo à introspecção e à vida interior, mesmo em meio às exigências da rotina cotidiana, o sujeito torna-se capaz de integrar pensamento, ação e responsabilidade. Assim, a autenticidade cultivada na interioridade revela-se fecunda no plano social, permitindo que a mudança pessoal se traduza em impacto real no mundo ao redor.

## **SANTA TERESINHA DO MENINO JESUS**

Teresa nasceu em 2 de janeiro de 1873, na Rue Saint-Blaise, em Alençon, França, com o nome de Marie Françoise Thérèse Martin, sendo a última de nove filhos de Marie-Azélie Guérin, conhecida como Zélie, e de Louis Martin, ambos profundamente devotados à fé católica e posteriormente canonizados. A história vocacional de seus pais, marcada por desejos iniciais de vida consagrada não realizados, constituiu o horizonte humano e espiritual de sua formação. Zélie, bordadeira de temperamento firme e ativo, desejou servir aos doentes e chegou a solicitar ingresso entre as clérigas regulares do Hôtel-Dieu de Alençon, pedido que não foi acolhido; diante disso, dedicou-se ao ofício do bordado, alcançando notável êxito ao fundar, ainda jovem, um próspero ateliê. Louis Martin, joalheiro e relojoeiro, também aspirou à vida religiosa, tendo tentado ingressar na ordem de São Bernardo de Claraval, projeto frustrado pela ausência de formação em latim. A fé vivida no cotidiano e a aceitação dessas renúncias moldaram o ambiente familiar no qual Teresa cresceu.

Órfã de mãe aos quatro anos de idade, Teresa mudou-se com a família para Lisieux, onde passou a viver sob os cuidados atentos do pai e das irmãs mais velhas. Nesse novo contexto, recebeu formação escolar junto às beneditinas e

desenvolveu uma sensibilidade afetiva intensa, marcada por forte apego familiar e profunda interioridade. A experiência da perda precoce e a segurança oferecida pelo ambiente doméstico contribuíram decisivamente para a configuração de sua personalidade, caracterizada por delicadeza emocional, profundidade espiritual e abertura confiante à transcendência.

A infância de Teresa foi igualmente marcada por experiências espirituais significativas, que ela própria interpretará, mais tarde, como graças fundantes de sua vida interior. Em 1883, atribuiu à intercessão da Virgem Maria a cura de uma grave enfermidade, episódio que fortaleceu sua confiança filial. No ano seguinte, durante a intensa preparação para a Primeira Comunhão, Teresa relata ter vivido uma “graça de íntima união com Jesus”, experiência que consolidou sua compreensão precoce da fé como relação pessoal, amorosa e interior, antecipando traços centrais de sua futura espiritualidade.

Em 1886, no Natal, ocorreu sua “conversão completa” como relata em seu livro autobiográfico *História de Uma Alma*: “O doce Menino Jesus [...] encheu as trevas da minha alma de torrentes de luz. Tornando-se fraco e pequeno por amor de mim, fez-me forte e valente”. Superou sensibilidade infantil, aspirando à santidade. Aos 14 anos, almejou entrar no Carmelo de Lisieux, seguindo o exemplo de suas irmãs Pauline e Marie. Em 1887, em Roma, suplicou ao então Papa Leão XIII: “Em honra do seu jubileu, permita-me entrar no Carmelo aos quinze anos”. O Papa respondeu: “Entrarás se for da vontade de Deus”. Autorizada pelo bispo, ingressou em 9 de abril de 1888.

No convento, adotou o nome Teresa do Menino Jesus e da Sagrada Face vivendo o que denominou “pequena via” de confiança infantil: “Sinto que as palavras da Escritura se cumprem em mim: ‘Aquele que é pequeno, venha a mim’”. Sua vida e sua espiritualidade estão descritas, principalmente, no livro de sua autoria *História de uma Alma*, que na verdade se trata de três manuscritos autobiográficos revelando sua doutrina. Rezava pelos sacerdotes e missionários, suportando provações com amor.

A escrita de Santa Teresinha do Menino Jesus nasce, assim como a de Teresa de Ávila, da obediência e da humildade, e não de um projeto intelectual sistemático. *História de uma Alma* não foi concebida como tratado espiritual, mas como resposta obediente aos pedidos de suas superiores, assumindo a forma de uma escrita autobiográfica simples, direta e profundamente afetiva. Nela, Teresinha transforma a narrativa de sua própria vida em espaço de revelação espiritual, no qual a experiência cotidiana, as fragilidades e os pequenos gestos se tornam lugar teológico. A escrita não funciona como elaboração conceitual abstrata, mas como prolongamento da oração e da relação filial com Deus, o que confere ao texto um tom de confiança, intimidade e verdade existencial, responsável por sua ampla recepção e impacto duradouro.

A originalidade da contribuição teresiana manifesta-se sobretudo nessa formulação da *Pequena Via*, compreendida não como método espiritual rígido, mas como uma verdadeira antropologia da confiança. Em contraste com modelos ascéticos baseados no esforço heroico, na acumulação de méritos ou em práticas espirituais complexas, Teresinha propõe um caminho marcado pela consciência da própria pequenez, pela aceitação da fragilidade e pela entrega confiante à misericórdia divina. A infância espiritual, longe de infantilismo psicológico, constitui uma atitude antropológica fundamental: reconhecer-se dependente, limitado e necessitado de amor. Nesse sentido, a Pequena Via oferece uma resposta espiritual profundamente coerente aos impasses do sujeito moderno, frequentemente tensionado entre voluntarismo, perfeccionismo e sensação de insuficiência.

A espiritualidade de Santa Teresinha apresenta também uma clara dimensão pedagógica, especialmente no que diz respeito à formação da interioridade e à prática da oração. Sua compreensão da oração como “um impulso do coração, um simples olhar lançado para o céu” rompe com modelos excessivamente técnicos ou intelectualizados, tornando a vida espiritual acessível a todos. Teresinha não propõe exercícios complexos, mas a fidelidade amorosa ao presente, a atenção às pequenas oportunidades de amar e a perseverança silenciosa. Essa pedagogia da simplicidade revela-se particularmente atual em contextos marcados pela dispersão, pela aceleração e pela dificuldade de silêncio, oferecendo um itinerário formativo que educa a atenção, a presença e a confiança.

Acometida por tuberculose, Santa Teresinha do Menino Jesus enfrentou, a partir de 1896, um progressivo agravamento de seu estado de saúde, marcado por episódios de hemorragia e intenso sofrimento físico. Nos dezoito meses finais de sua vida, viveu uma profunda união com a Paixão de Cristo, oferecendo suas dores como expressão de amor e de intercessão pela Igreja e pelas missões, experiência que ela mesma sintetizou na conhecida afirmação: “Após a minha morte, farei cair uma chuva de rosas”. Faleceu em 30 de setembro de 1897, aos vinte e quatro anos, deixando um testemunho espiritual cuja fecundidade ultrapassou amplamente os limites de sua breve existência. Beatificada em 1923 e canonizada em 1925 pelo Papa Pio XI, foi proclamada Doutora da Igreja em 1997 por São João Paulo II, reconhecimento que confirma o valor teológico e formativo de sua doutrina. Padroeira das missões, Santa Teresinha permanece como referência singular de uma espiritualidade marcada pela confiança, pela entrega e pela universalidade do amor vivido no ordinário da existência.

Sua vida inspira: “Santidade não consiste em fazer coisas extraordinárias, mas em fazer bem as coisas ordinárias com amor”. Apesar de sua curta vida

e do caráter claustal de sua existência, Santa Teresinha do Menino Jesus exerceu - e continua a exercer - influência de grande alcance cultural, espiritual e eclesial. Proclamada Doutora da Igreja em 1997, sua doutrina confirma que a profundidade espiritual não depende da extensão da obra nem da complexidade conceitual, mas da autenticidade da experiência vivida e comunicada. Sua promessa de “fazer cair uma chuva de rosas” simboliza precisamente essa fecundidade invisível, que ultrapassa fronteiras temporais e confessionais.

Santa Teresinha do Menino Jesus foi reconhecida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) como Personalidade do Ano no biênio 2022–2023, por ocasião dos 150 anos de seu nascimento (1873-2023). Esse reconhecimento internacional destaca não apenas sua relevância religiosa, mas também o alcance cultural, educativo e humanista de sua vida e de sua obra. A UNESCO ressaltou o valor universal da espiritualidade de Teresinha, marcada pela simplicidade, confiança, paz e atenção ao cotidiano, bem como sua contribuição para a formação interior da pessoa, o diálogo intercultural e a promoção de uma cultura de paz. Sua mensagem ultrapassa fronteiras confessionais, apresentando-se como um itinerário acessível de humanização, especialmente significativo em um mundo marcado pela pressa, pela fragmentação interior e pela perda de sentido.

A escrita de Santa Teresinha do Menino Jesus apresenta uma configuração singular, tanto do ponto de vista literário quanto espiritual. *História de uma Alma* não constitui um texto unitário concebido desde o início como obra acabada, mas um volume formado pela reunião de três manuscritos distintos, redigidos em momentos diferentes, com extensões variadas, destinatários diversos e intenções específicas. Cada manuscrito responde a um contexto particular de obediência, o que confere à obra uma estrutura fragmentária e profundamente existencial. O trabalho de organização e unificação desse material, realizado por sua irmã Paulina após a morte de Teresa, foi decisivo para dar coesão ao conjunto, sem eliminar o caráter espontâneo e testemunhal da escrita, preservando a autenticidade da experiência narrada.

Inicialmente, *História de uma Alma* foi publicada com uma finalidade restrita, destinada a servir como memória espiritual para os conventos das carmelitas e para pessoas diretamente ligadas a eles, razão pela qual sua primeira edição contou com apenas duas mil cópias. Contudo, o alcance da obra ultrapassou rapidamente esse círculo limitado, transformando-se em um fenômeno editorial de ampla difusão, responsável por consolidar a fama de santidade de Santa Teresinha. Essa recepção inesperada revela a força comunicativa de sua escrita, capaz de tocar leitores muito além do espaço claustal, justamente por sua simplicidade, transparência interior e profundidade espiritual. A escrita

Teresiana, ainda que nascida em um contexto fechado, mostrou-se universal, respondendo a anseios espirituais comuns à condição humana.

Desse modo, a trajetória biográfica, espiritual e literária de Santa Teresinha do Menino Jesus revela uma coerência profunda entre vida vivida, experiência interior e palavra escrita. Sua existência breve, marcada pela fragilidade, pela confiança e pela oferta silenciosa de si, tornou-se lugar fecundo de elaboração espiritual e de comunicação do sagrado. A *Pequena Via*, longe de constituir um método restrito ou circunstancial, apresenta-se como uma proposta universal de humanização e de santidade acessível, capaz de dialogar com as inquietações do mundo contemporâneo. Sua escrita, nascida da obediência e do amor, transforma o ordinário em espaço teológico, o silêncio em escuta e a fragilidade em mediação da graça. Assim, Santa Teresinha permanece como testemunha de que a verdadeira grandeza espiritual não reside no extraordinário, mas na fidelidade cotidiana ao amor, fazendo de sua obra e de sua vida uma referência duradoura para a espiritualidade, a educação da interioridade e a busca de sentido na existência humana.

## **SANTA TERESA BENEDITA DA CRUZ**

Edith Stein nasceu em 12 de outubro de 1891, em Breslau, Alemanha (atualmente Wrocław, Polônia). Era a caçula entre os onze filhos de família judia ortodoxa; cresceu em um ambiente religioso, mas aos 13 anos rompeu com a religião, segundo ela mesma afirma: “Eu conscientemente decidi, por volta dos 13 ou 14 anos, deixar de rezar. Queria depender apenas da minha própria força” (Stein, 1986). Durante a Primeira Guerra Mundial, interrompeu os estudos em Göttingen para servir como enfermeira voluntária no hospital militar de Mährisch-Weißkirchen (1915). Cuidou de feridos graves, doentes de tifo e moribundos, e veio a receber a medalha de honra da Cruz Vermelha pelo trabalho árduo e profícuo, em situação tão extrema, sobre a qual afirmou: “Ali aprendi o que significa servir até o esgotamento”, mas também na Guerra pôde ela acompanhar “a alma no momento da morte”.

Foi quando Edith compreendeu que o cerne de sua missão estava na empatia, que se tornou para ela “um caminho de conhecimento do outro” (Stein, 1986), e base de seus estudos de doutorado, dos quais trataremos posteriormente neste capítulo. Em 1921, aos 29 anos, Edith leu a autobiografia de Santa Teresa de Ávila. Essa leitura representou para ela, que já havia conhecido o cristianismo pelo exemplo de grandes amigos, um caminho de iluminação intelectual e espiritual. A fenomenóloga que buscava a essência da verdade encontrou-a na experiência mística de Teresa. Um dos relatos mais citados afirma que Edith teria escrito: “Naquela noite, não dormi. Li até o fim. Quando fechei o livro,

disse a mim mesma: esta é a minha vocação” (Stein, 1986). Contudo, ao que parece, essa afirmação seria baseada em uma licença criativa da irmã Teresia de Spiritu Sancto (Teresia Renata Posselt, mestra de noviças de Edith Stein), primeira biógrafa da filósofa.

Na verdade, segundo testemunhos e documentos constantes do processo de Canonização de Stein, Pauline Reinach, amiga muito próxima de Edith, fez em 1965 a seguinte declaração esclarecedora, que somente foi publicada na Alemanha em 1983: “No decorrer do verão de 1921, quando a Serva de Deus [Edith Stein] estava prestes a nos deixar [Pauline e Anne Reinach em Göttingen], minha cunhada e eu a convidamos a escolher um livro de nossa biblioteca. Sua escolha recaiu sobre uma biografia da santa Teresa de Ávila, escrita por ela mesma. Sobre esse detalhe, estou absolutamente certa.” Edith Stein, a propósito, no documento “Como cheguei ao Carmelo de Colônia” mencionava o “verdadeiro credo”, que iluminou sua vida por meio da obra de Teresa de Ávila; Teresia Renata Posselt teria transformado essa ideia na frase “Isso é a verdade!”, como se essa autobiográfica fosse (Beckmann-Zöllner, 2020).

O que é certo, de toda maneira, é que a espiritualidade de Stein foi, de fato, ancorada na de Teresa de Ávila, que lhe inspirou o nome escolhido ao ser batizada, em 1º de janeiro de 1922, quando tomou o nome Teresa Hedwig (este último em homenagem a sua madrinha, a amiga Hedwig Conrad-Martius). Em 1933, Edith pediu entrada no Carmelo de Colônia. Aceita em 14 de outubro, tomou o nome Teresa Benedita da Cruz - Teresa, como já dito, por Santa Teresa de Ávila, Benedita por São Bento (patrono da Europa), e da Cruz por São João da Cruz, pai espiritual das Carmelitas, sobre quem escreveu sua obra prima teológica, “A Ciência da Cruz”.

Ademais, a espiritualidade de Edith Stein, construída também sobre os ensinamentos de Tomás de Aquino, João da Cruz e outros expoentes da teologia e filosofia cristã-católica, revela a compreensão que a filósofa e teóloga carmelita tinha da cruz como elemento de união com o povo judeu, seu povo de origem; a esse respeito, ela afirmou: “Eu compreendi que a cruz era o destino do povo de Deus no presente. Queria carregá-la com eles” (Stein, 1986). Em 1938, transferida para o Carmelo de Echt (Holanda) em uma tentativa de preservar sua vida da perseguição nazista, escreveu à madre priora: “A ciência da cruz só pode ser alcançada carregando-a” (Stein, 2000). A espiritualidade de Stein tem sua revelação no martírio da carmelita no Campo de Concentração, em Auschwitz (1942); ela viveu a cruz na plenitude, tendo dito a sua irmã, no caminho para a morte: “Vem, vamos pelo nosso povo” (Testemunho ocular, *apud* Herbstrith, 1992).

A espiritualidade de Stein é, além disso, uma síntese de fenomenologia, antropologia personalista e mística carmelitana, centrada na Cruz como

fonte do conhecimento (ciência) do Amor, e na pessoa como dom de si. Stein compreende a verdade como uma Pessoa, que é Cristo, e a vida espiritual como entrega total. Passou toda a sua vida em busca da verdade para, ao se converter, deparar-se com a Verdade. Sobre isso, escreveu: “Quem genuinamente busca a verdade, busca a Deus, quer esteja consciente disso ou não” (Stein, 1986). Sua visão espiritual se mostra latente na filosofia por ela desenvolvida antes mesmo de sua conversão: na empatia, vê o caminho para o outro. Quando se converte, encontra na empatia o caminho para o outro e, também, para Deus, contemplando a revelação de que conhecer o outro como sujeito é participar do amor trinitário. Em sua “A Ciência da Cruz”, interpreta São João da Cruz fenomenologicamente: a noite escura revela-se como um esvaziamento do eu para acolher o Tu divino. E para poder um pouco melhor desvelar o pensamento de Stein, vejamos um fragmento de sua filosofia.

Edith Stein concebeu uma antropologia personalista, tomando a empatia como base para superar a psicologia positivista e materialista, que relegava a alma ao irracional. A partir de 1911, na Universidade de Breslau, criticou a abordagem quantitativa das ciências naturais (Herbstrith, 1992). A fenomenologia husserliana permitiu “redescobrir o ‘Espírito’” por meio da percepção intuitiva da essência, combatendo empirismo, ceticismo e relativismo, e resgatando a ontologia (Herbstrith, 1992). Para Stein, a pessoa é um ser concreto com história de relações intencionais e estilo individual de desenvolvimento, não um objeto abstrato (Heinämaa *apud* Urban, 2016).

Vocacionada para ser educadora, Stein propõe buscar o núcleo essencial da pessoa, tratando-a como sujeito, não objeto. Educar, para a autora, é extrair potencialidades internas para que o indivíduo se torne o que pode ser, com a liberdade sendo equiparada à autonomia para decidir de modo alinhado ao propósito criador. Segundo Stein, educar significa “tirar de dentro (*ex-ducere*) aquilo que a pessoa já traz em si como semente, para que ela se realize plenamente segundo o plano divino” (Stein, 1998). Como já vimos, Stein rejeita toda visão objetivadora da pessoa, afirmando que cada pessoa é um ser-em-relação com uma vocação única, pessoal, e que cada educador deve ver no educando um sujeito que se desvela em sua profundidade, além do comportamento, até o núcleo espiritual (Stein, 1994).

O educador, portanto, não pode manipular a criança como coisa, mas acompanha seu desabrochar, na medida em que o “educando não é material a ser moldado, mas pessoa a ser acolhida em sua totalidade” (Stein, 1987). Edith Stein compreende que a educação tem fundamento ontológico: cada pessoa traz em si um projeto divino que precisa ser despertado e o educador “é como o jardineiro que não cria a planta, mas remove os obstáculos para que ela cresça segundo sua própria lei interna” (Stein, 1998).

Ademais, para a autora, a finalidade da educação é a realização da essência - não a conformidade a padrões externos, mas a fidelidade ao chamado pessoal; em suas palavras, cada “ser humano é chamado a ser ele mesmo em plenitude. A educação é o caminho para essa autenticidade” (Stein, 1994). A autenticidade está relacionada à liberdade que, por sua vez, associa-se à ideia de autonomia alinhada ao propósito criador. A liberdade, para Stein não é arbítrio indiscriminado, mas sim a capacidade de responder ao chamado - à vocação -, que cada pessoa recebe na sua origem, com responsabilidade; autonomia, ou *auto-nomos*, isto é, dar a si próprio a própria lei, inscreve-se na essência da pessoa pela criação. Por isso, Stein afirma: “A verdadeira liberdade é ser o que fomos criados para ser. Fora disso, há apenas ilusão de liberdade” (Stein, 1987).

Assim sendo, condensando a visão personalista e fenomenológica de Stein sobre a educação, compreendemos que educar é ato de amor que desvela, não de poder que molda; exige do educador humildade ontológica, ao reconhecer a alteridade da pessoa, e confiança teológica, ao crer no plano divino inscrito em cada um. É, portanto, possível compreender quando Stein afirma que educar “é servir à verdade da pessoa - e, por isso, servir a Deus” (Stein, 1998).

Para além da perspectiva antropológica na educação, Edith Stein projeta os seus conhecimentos sobre empatia, personalismo, fenomenologia em outra área: a dos estudos sobre a mulher. Ela conhece profundamente a natureza humana e as especificidades do homem e da mulher, que ensejam a complementaridade entre ambos. No tempo em que viveu - fins do século XIX até meados do século XX -, Edith Stein viu a emergência do movimento feminista, da luta por consolidar direitos das mulheres e por uma projeção sociocultural, econômica e política compatível com a dignidade inerente à condição humana feminina. Tendo sido uma das primeiras mulheres doutoras na Alemanha do início do século XX, ela lutou pelo acesso feminino à academia e foi sufragista, reconhecendo a validade da luta por direitos. Afirmava que a “mulher tem direito pleno à formação acadêmica e à participação na vida pública, pois sua dignidade é igual à do homem” (Stein, 1987).

Stein defendia a diferença entre homens e mulheres como algo salutar, enriquecedor, e reforçava que cada um deveria ter sua contribuição à sociedade potencializada a partir de suas próprias características, defendendo, por exemplo, a participação da mulher na esfera pública, sem dissolução da sua vocação específica: “O Estado deve garantir à mulher condições de exercer sua missão - seja na família, seja na profissão - sem forçá-la a escolher entre uma e outra” (Stein, 2007). Com base na fenomenologia, Stein demonstra que a mulher tem uma especificidade, não uma limitação, que é a vocação natural à maternidade, seja física, seja espiritual; e o homem tem vocação natural à proteção e à liderança; essas vocações se complementam, não se antagonizam.

O feminismo, para a autora, acaba por subverter a relação entre homem e mulher ou nivelar por baixo a vocação e missão feminina quando, por exemplo, nega a maternidade como fundamento da feminilidade: “Quando a mulher rejeita sua natureza, não se liberta - se escraviza a um ideal masculino” (Stein, 1998).

Em síntese, Edith Stein nos ensina a compreender a empatia como ato originário de conhecimento do outro, superando o solipsismo husserliano e fundamentando a intersubjetividade; propõe um “novo feminismo” que reconhece a vocação feminina à maternidade (física e espiritual) e à sponsalidade, em complementaridade com o homem, sem antagonismo; defende a educação como desvelamento do núcleo essencial da pessoa, com liberdade como autonomia para o propósito criador; e integra fenomenologia, fé e cruz, afirmando que “quem busca a verdade busca a Deus”, seja consciente ou não. Sua vida e pensamento testemunham a unidade entre razão, graça e martírio.

## O QUE ENSINAM AS “TRÊS TERESAS”, EM UMA IMAGEM E UMA BREVE REFLEXÃO

Figura 1. As Três Teresas.



Fonte: FELIZARDO, Emanuel. Desenho sobre papel. Brasília, DF. 2024.

A ilustração acima apresentada, *As Três Teresas*, de autoria do artista Emanuel Felizardo (2024), retrata Santa Teresa de Jesus (Teresa de Ávila), Santa Teresinha do Menino Jesus e da Sagrada Face (Teresa de Lisieux) e Santa Teresa Benedita da Cruz (Edith Stein), três figuras femininas sagradas da tradição católica, unidas por sua consagração religiosa, e representa o que denominamos iconografia espiritual.

Essa imagem é aqui interpretada não como simples recurso ilustrativo, mas como objeto simbólico, cultural e espiritual, dotado de densidade semântica própria. Enquanto objeto simbólico, a imagem opera como mediação entre o visível e o invisível, tornando perceptível uma realidade interior que não se esgota na representação imediata. O símbolo, nesse sentido, não se limita a reproduzir traços biográficos ou fisionômicos, mas remete a um sentido, convocando o observador a uma leitura contemplativa. Assim como a escrita mística, a imagem não é óbvia: ela sugere, evoca e conduz ao silêncio, exigindo do olhar uma atitude interpretativa.

Do ponto de vista cultural, a imagem insere as Três Teresas em um patrimônio simbólico compartilhado, no qual santidade, pensamento, escrita e experiência espiritual se tornam referências coletivas. A representação conjunta dessas três mulheres não apenas reconhece suas trajetórias singulares, mas afirma sua relevância histórica e cultural como vozes femininas que atravessam séculos e contextos distintos, permanecendo significativas no imaginário contemporâneo. A imagem, portanto, participa de um processo de transmissão cultural, no qual a espiritualidade se articula com educação, memória e identidade, superando limites confessionais e dialogando com questões universais da condição humana.

Enquanto objeto espiritual, a imagem funciona como espaço de contemplação e de interpelação interior. O silêncio das figuras, a sobriedade da composição e a ausência de gestos narrativos explícitos deslocam o foco da ação para a interioridade, convidando o observador a um movimento de recolhimento semelhante àquele proposto pela escrita das próprias autoras. Nesse sentido, a imagem não substitui o texto, mas o prolonga em outra linguagem, configurando-se como uma forma visual de escrita do sagrado. Ela reafirma que, no itinerário espiritual das Três Teresas, palavra, silêncio e contemplação constituem linguagens complementares de acesso ao mistério, capazes de educar o olhar, a escuta interior e a experiência do sentido.

Na iconografia católica, o sagrado é representado de diferentes maneiras; nesta imagem, a santidade é simbolizada pela auréola dourada e por outros objetos e características que apontam para a trajetória de fé e a espiritualidade da figura representada, ora pelo martírio, ora pela castidade e pureza, ora pela obra espiritual produzida.

O artista Felizardo utiliza na imagem um estilo artístico que faz uso do contraste entre o grafite e o dourado, conferindo uma estética clássica e solene à obra. Por meio desses símbolos, a imagem busca celebrar a devoção, o intelecto e o sacrifício dessas personalidades históricas da Igreja Católica.

Santa Teresinha do Menino Jesus (ao topo), é identificada pelo crucifixo e pela profusão de rosas que segura em seus braços. Na tradição católica, as rosas simbolizam a promessa da Santa de fazer cair uma “chuva de rosas” (bênçãos) sobre a terra após sua morte. Santa Teresa Benedita da Cruz (inferior à esquerda) é representada com uma Estrela de Davi amarela sobre o hábito e segura uma pena. A estrela faz referência à sua origem judaica e ao seu martírio no campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, enquanto a pena remete à sua brilhante carreira como filósofa e escritora. Santa Teresa de Ávila (inferior à direita), é reconhecida pelo dardo ou flecha que aponta para o seu peito e pelo livro que segura. A flecha simboliza a “transverberação” (uma experiência mística de ter o coração trespassado pelo amor de Deus), e o livro representa seu papel como Doutora da Igreja e autora de grandes obras espirituais. Em comum, pode-se observar que as três figuras compartilham o halo dourado, indicando sua santidade, e vestem o hábito carmelita.

Felizardo (2024), ao explicar sua obra, faz referência ao olhar expressado pelas três santas: Teresa Benedita da Cruz olha para Teresa de Ávila, que por sua vez eleva o olhar para Teresa de Lisieux. O enquadramento das três mulheres sugere, nas palavras do artista, “uma alusão simbólica à Santíssima Trindade” com a representação esquemática de uma tríade, sugerindo geometricamente, um triângulo equilátero na sua distribuição.

Existem diversas outras representações artísticas comuns para estas três Santas, embora a ilustração de Felizardo (2024) utilize símbolos muito específicos para identificá-las, como o crucifixo com rosas, a Estrela de Davi com uma pena e a seta com o livro. Baseando-se em conhecimento externo sobre iconografia e história da arte, podemos ainda dizer que Santa Teresinha do Menino Jesus, além de ser representada com rosas e o crucifixo, também é comumente retratada com a “Face de Cristo”. Especialmente, devido ao seu nome religioso completo (*de la Sainte Face*, em português *e da Santa Face*), há representações onde ela segura o véu de Verônica com a face de Jesus. Diferente de muitas santas mais antigas, existem fotografias reais de Teresinha tiradas por sua irmã no Convento<sup>4</sup>, que servem de base para pinturas realistas, muitas vezes sem os elementos simbólicos das rosas.

---

4 A maioria das fotos de Santa Teresinha do Menino Jesus dentro do convento de Lisieux foi tirada por sua irmã, Céline Martin (Irmã Geneviève da Sagrada Face), que também era freira carmelita no mesmo local. Céline utilizava uma câmera de caixa de madeira e registrou 41 fotografias, capturando o cotidiano e a vida espiritual de Teresinha.

Quanto a Santa Teresa de Ávila, a ilustração de Felizardo (2024) a mostra com uma flecha e um livro; outras representações famosas incluem “O Êxtase de Santa Teresa”. Sobre o evento da transverberação, a representação mais famosa não é uma pintura, mas a escultura de Bernini, em Roma, que captura o momento em que o anjo transpassa seu coração de forma monumental e barroca. Por vezes, Teresa de Ávila é representada com o Espírito Santo, e retratada escrevendo em sua mesa, com uma pomba (simbolizando o Espírito Santo) sussurrando em seu ouvido, destacando sua inspiração divina como Doutora da Igreja. Ainda, podemos encontrá-la sendo representada com seu famoso *Castelo Interior*. Em algumas artes, ela segura um castelo de cristal, uma referência direta à sua obra literária mais importante sobre os estágios da vida espiritual.

Santa Teresa Benedita da Cruz está identificada na ilustração de Felizardo pela Estrela de Davi e pela pena, mas outras variações artísticas incluem, em especial, a referência como filósofa acadêmica. Em outras circunstâncias, é representada com trajes acadêmicos de sua época como professora e doutora em filosofia, enfatizando sua vida antes de entrar no Carmelo. Em imagens que realçam sua espiritualidade, Teresa Benedita é apresentada com a Estrela de Davi, já explicada, e com a Cruz de Cristo, dada sua profunda reflexão teológica sobre a Ciência da Cruz, como vimos anteriormente. Observamos sua representatividade, ainda, por meio de cenas do Holocausto, especialmente, em algumas imagens que a colocam em contextos que remetem ao campo de concentração de Auschwitz, com Teresa Benedita vestida em uniforme do referido campo de concentração, tendo ao seu redor uma cerca de arame farpado. Nesse contexto, também podemos ver Edith Stein segurando uma palma de martírio, que é o símbolo cristão tradicional para aqueles que morreram pela fé.

Em síntese, a ilustração *As Três Teresas*, de Emanuel Felizardo, configura-se como uma leitura iconográfica contemporânea que articula tradição, simbolismo e espiritualidade de modo coerente com os itinerários existenciais e místicos das três santas representadas. Ao reunir, em uma mesma composição, elementos simbólicos próprios de cada trajetória - a simplicidade amorosa de Teresinha, a interioridade mística de Teresa de Ávila e a busca da verdade assumida no sacrifício por Edith Stein -, a obra não apenas identifica figuras históricas, mas propõe uma síntese visual das diferentes veredas do sagrado. Assim, a imagem funciona como mediação entre memória e atualidade, entre escrita e contemplação, prolongando em linguagem visual aquilo que os textos das Três Teresas expressam em palavra: a pluralidade de caminhos espirituais que, embora distintos, convergem para uma mesma experiência de entrega, transcendência e sentido.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Santa Teresa de Ávila ocupa um lugar singular nas veredas do sagrado, ao unir escrita, silêncio e contemplação em uma obra que atravessa séculos e permanece atual. Sua literatura espiritual não apenas narra experiências místicas, mas oferece uma verdadeira pedagogia da interioridade, acessível a leitores de diferentes tempos e contextos. Ao transformar a experiência orante em linguagem simbólica, Teresa revela que a escrita pode ser caminho de transcendência, o silêncio pode ser fonte de sentido e a contemplação pode renovar a vida pessoal e comunitária. Sua obra confirma a literatura como espaço privilegiado de expressão do sagrado e como mediação entre o humano e o divino.

Santa Teresinha do Menino Jesus, por sua vez, percorre as veredas do sagrado pela via da simplicidade radical e da confiança absoluta, revelando que a profundidade espiritual não está reservada a itinerários extraordinários, mas se manifesta na fidelidade amorosa ao cotidiano. Sua *Pequena Via* constitui uma resposta antropológica e espiritual. Por meio de uma escrita autobiográfica simples, Teresinha transforma a experiência ordinária em linguagem de transcendência, mostrando que a interioridade pode ser cultivada sem métodos complexos, mas pela atenção amorosa ao presente e pela entrega confiante a Deus. Sua obra confirma que o silêncio vivido, a oração entendida como relação filial e a aceitação da fragilidade humana constituem caminhos autênticos de santidade e formação integral, tornando sua espiritualidade particularmente atual no diálogo com os desafios contemporâneos da educação, da cultura e do sentido da existência.

Edith Stein, Santa Teresa Benedita da Cruz, a seu turno, nos ensina a compreender a empatia como ato originário de conhecimento do outro, superando o solipsismo husserliano e fundamentando a intersubjetividade; a partir da empatia, geradora do encontro, propõe um “novo feminismo” que reconhece a vocação feminina à maternidade (física e espiritual) e à esponsalidade, em complementaridade com o homem, sem antagonismo; defende a educação como desvelamento do núcleo essencial da pessoa, com liberdade como autonomia para o propósito criador; e integra fenomenologia, fé e cruz, afirmando que “quem busca a verdade busca a Deus”, seja esse processo consciente ou não. Sua vida e pensamento testemunham a unidade entre razão, graça e martírio.

À luz da análise desenvolvida, torna-se evidente que Teresa de Ávila, Teresinha do Menino Jesus e Teresa Benedita da Cruz oferecem contribuições singulares e convergentes para a compreensão da experiência espiritual como dimensão constitutiva da pessoa humana. Em contextos históricos distintos,

cada uma delas transforma a escrita em lugar de escuta, o silêncio em condição de sentido e a contemplação em princípio de ação formativa. Seja pela via do método interior, da simplicidade confiante ou da empatia enraizada na verdade e na cruz, as três Teresas demonstram que o acesso ao sagrado não se dá à margem da existência concreta, mas no coração da vida vivida e refletida. Desse modo, suas obras permanecem como referências fecundas para o diálogo contemporâneo entre literatura, espiritualidade, educação e antropologia, reafirmando a atualidade do sagrado como horizonte de sentido para a formação humana integral.

## REFERÊNCIAS

AUCLAIR, M. **Teresa de Ávila**. Tradução de Rafael Stanziona de Moraes. São Paulo: Quadrante, 2021.

BASEHEART, M. C. Edith Stein's phenomenology of the person. *In: Person in the World*. Dordrecht: Kluwer, 1997. p. 45-62. Disponível em: <https://www.edith-stein.eu/portfolio/edith-steins-bekehrung/>. Acesso em: 29 nov. de 2025.

FELIZARDO, Emanuel. **As Três Teresas**. Desenho sobre papel. Brasília, DF. 2024.

HERBSTTRITH, W. **Edith Stein: a biography**. San Francisco: Ignatius, 1985.

IGREJA DOS CAPUCHINHOS. **Fotos incríveis de Santa Teresinha tiradas pela sua irmã Celina**. Santuário Basílica de São Sebastião Frades Capuchinhos, 1 ago. 2022. Disponível em: <https://igrejadoscapuchinhos.org/fotos-incriveis-de-santa-teresinha-tiradas-pela-sua-irma-celina/>. Acesso em: 25 jan. 2026.

IHU. **No fim, permanecerá apenas o grande amor**. Em memória de Edith Stein. Instituto Humanitas Unisinos (IHU), 9 ago. 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/publicacoes/78-noticias/581647-no-fim-permanecera-apenas-o-grande-amor-em-memoria-de-edith-stein>. Acesso em: 26 jan. 2026.

JOÃO PAULO II. **Homilia na canonização de Edith Stein**. Cidade do Vaticano, 11 out. 1998. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_11101998\\_stein.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.html). Acesso em: 20 dez. 2025.

PAULO VI. **Homilia na proclamação de Santa Teresa de Ávila como Doutora da Igreja**, 1970.

STEIN, E. **A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz**. Tradução de M. C. Araújo. Petrópolis: Vozes, 2000.

STEIN, E. **A estrutura da pessoa humana**. Tradução de M. Lourdes P. de Almeida. São Paulo: Loyola, 1994. (Original: *Der Aufbau der menschlichen Person*, 1932-1933).

STEIN, E. **A mulher**: sua missão segundo a natureza e a graça. Tradução de Maria do Carmo Santos. Bauru: EDUSC, 1998. STEIN, E. *Essays on Woman*. 2. ed. revised. Washington, DC: ICS Publications, 1987. (Original: *Die Frau*, 1928-1932).

STEIN, E. O Estado. *In*: STEIN, E. **Gesamtausgabe**, v. 16. Freiburg: Herder, 2007. (Original de 1925).

STEIN, E. **Problemas da mulher atual**. Conferência proferida em Salzburg, 1930. *In*: **Gesamtausgabe**, v. 13. Freiburg: Herder, 2006.

STEIN, Edith. **Ser finito e ser eterno**: tentativa de uma ascensão ao sentido do ser. Tradução de Maria do Carmo Bingemer *et al.* São Paulo: Paulus, 2007.

STEIN, E. **Sobre o problema da empatia**. Tradução de Nuria Sánchez Madrid e Luis Niel. Petrópolis: Vozes, 2010. (Original publicado em 1917).

TERESA DE JESUS, Santa, 1515-1582. (Tradução das Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro). **Caminho de Perfeição**. Tradução brasileira. São Paulo: Paulus, 1979.

TERESA DE JESUS, Santa, 1515-1582. **Livro da Vida**. (Tradução das Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro). São Paulo, Paulus: 1983.

TERESA DE JESUS, Santa, 1515-1582. **Castelo Interior ou Moradas**. (Tradução das Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro). São Paulo, Editora Vozes: 2024.

TERESINHA DO MENINO JESUS; DA SAGRADA FACE, Santa. **História de uma alma**. São Paulo: Paulus, 2010.

TORRALBA, F. **Inteligência espiritual**. 2. ed. Tradução de João Batista Kreuch. São Paulo: Quadrante, 2013.

URBAN, P. Edith Stein's phenomenology of woman's personality and value. *In*: VALCKE, Y. *et al.* (org.). **Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben: Leben und Denken Edith Steins im Horizont der Gegenwart**. Freiburg: Verlag Herder, 2016. p. 538-555.

REGH, S.; SPEER, A. (ed.). **Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben: Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerks**. Freiburg: Verlag Herder, 2016.

**O ESPIRITO NO SERTÃO  
EM MEMORIAL DE MARIA MOURA:  
UMA ANÁLISE À LUZ DA PSICOLOGIA EXISTENCIAL  
DE VIKTOR FRANKL E DA LOGOTERAPIA**

*Cássia Relva<sup>1</sup>*

**INTRODUÇÃO**

**A** obra *Memorial de Maria Moura*, de Rachel de Queiroz é uma das mais expressivas da literatura brasileira por conjugar, em sua narrativa, o sertão como *locus*, as tensões sociais de um Brasil profundo e a figura de uma protagonista marcada pela coragem e pela transgressão. Ao narrar a vida de Maria Moura, a autora não apenas constrói uma personagem ficcional, mas também dá voz a experiência feminina que desafia convenções, rompendo com os papéis tradicionalmente atribuídos às mulheres no espaço sertanejo. A dureza do território agreste, permeado pela luta para a sobrevivência, disputas de poder e religiosidade que atravessa a cultura regional serve de cenário para um drama humano que ultrapassa fronteiras de tempo e espaço.

Publicado em 1992, *Memorial de Maria Moura* é o último romance de Rachel de Queiroz, escritora cearense que se consagrou como a primeira mulher a ingressar na Academia Brasileira de Letras. A obra se destaca por unir a tradição da literatura regionalista, tão presente na produção da autora, com uma narrativa de caráter memorialístico e introspectivo. Ao longo do romance, o leitor acompanha a trajetória de Maria Moura, jovem sertaneja que, diante da morte da mãe e da ausência paterna, vê-se impelida a assumir seu destino com coragem, ousadia e radicalidade, tornando-se líder de um bando armado.

---

1 Psicóloga (CRP 01/17736) e Jornalista graduada pela Universidade Católica de Brasília. Especialista em Logoterapia e Análise Existencial e Saúde da Família pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB); Logoterapia e Análise Existencial pelo Instituto de Pós-Graduação Goiano (IPOG); Saúde Mental, álcool e Drogas pela Unb. Docente de Psicologia em Faculdades no Distrito Federal. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3199097694072882>. E-mail: [cassiarelvapsicologa@gmail.com](mailto:cassiarelvapsicologa@gmail.com).

Mais do que um enredo sobre disputas de poder e sobrevivência no sertão nordestino, a obra constitui um retrato vigoroso da condição feminina em um espaço social marcado pelo patriarcalismo, pela violência e pela religiosidade popular. Maria Moura não se enquadra nos papéis tradicionais de submissão da mulher sertaneja: sua liderança, independência e senso de justiça a colocam em confronto direto com a ordem vigente. Contudo, essa ruptura não significa ausência de espiritualidade — ao contrário, a religiosidade que permeia sua formação cultural atravessa suas escolhas, revelando a tensão entre fé, destino e liberdade.

O objetivo deste capítulo é analisar a obra *Memorial de Maria Moura* à luz da Logoterapia e da Análise Existencial, abordagem psicológica criada pelo psiquiatra austríaco Victor Frankl, destacando como a protagonista manifesta, em sua vida e em suas escolhas, a condição humana de buscar sentido mesmo em meio à adversidade. Ao entrelaçar sertão, condição feminina e espiritualidade, a obra de Rachel de Queiroz não apenas retrata um tempo histórico e uma realidade social, mas também projeta questões universais da existência humana, que permanecem atuais e desafiadoras.

A escolha da Logoterapia e da Análise Existencial como referenciais teóricos justifica-se pela riqueza de sentidos que a obra evoca. A personagem Maria Moura é mais do que uma líder ousada ou uma figura de resistência: sua trajetória revela uma busca incessante por liberdade e autenticidade, ao mesmo tempo em que enfrenta a solidão, a dor, a finitude e a responsabilidade por suas escolhas. Nessa perspectiva, a leitura logoterapêutica permite compreender como o sofrimento pode ser transformado em possibilidade de sentido, enquanto a análise existencial ilumina os conflitos entre destino e liberdade, tradição e autonomia, espiritualidade e corporeidade.

A leitura da obra à luz da Logoterapia e da Análise Existencial permite compreender essa densidade simbólica, à medida que a personagem encontra, mesmo em meio à violência e à dor, caminhos de afirmação e propósito. O sertão, com sua dureza climática e social, funciona como metáfora do confronto humano com os limites da existência. E Maria Moura, por sua vez, encarna o desafio de viver de forma autêntica, assumindo responsabilidade por suas escolhas, ainda que estas a isolem e a exponham ao risco.

## **O SERTÃO, A MULHER E OS DILEMAS**

*Memorial de Maria Moura*, publicado em 1992, é o último romance de Rachel de Queiroz, escritora que se tornou referência na literatura brasileira do século XX por inaugurar, em 1930, o chamado romance nordestino com *O Quinze*. Foi autora de mais de dez romances, peças teatrais, crônicas e

traduções. Além disso, foi a primeira mulher a ingressar na Academia Brasileira de Letras em 1977 e recebeu, em 1993, o Prêmio Camões, a mais importante distinção literária em língua portuguesa. Sua carreira, iniciada com *O Quinze* (1930), destaca-se pela fidelidade ao retrato do sertão nordestino, pela atenção às questões sociais e pela capacidade de mesclar crítica e lirismo em sua escrita (Bosi, 1994; Candido, 1995).

Em sua obra final, a autora retorna ao sertão para narrar, em primeira pessoa, as memórias de Maria Moura, personagem que se tornaria uma das mais emblemáticas de sua carreira. O enredo acompanha a vida da protagonista desde a juventude, marcada pela morte precoce da mãe e pela ausência paterna, até a consolidação de seu papel como líder de um bando de homens armados, organizando uma comunidade autônoma em meio ao sertão hostil.

Maria Moura surge como figura de ruptura no imaginário regionalista: uma mulher que, contrariando os padrões de gênero de sua época, recusa a submissão e assume o comando de seu destino. Sua coragem e capacidade de liderança a tornam respeitada entre homens, mas também alvo de intrigas e perseguições. Como enfatiza Roncari (2004), a personagem “rompe com a lógica patriarcal, instaurando uma nova ordem baseada na força, mas também em valores de lealdade e honra”. Ainda assim, sua trajetória não é linear nem isenta de contradições: Maria Moura vive constantemente o embate entre dureza e vulnerabilidade, poder e solidão, liberdade e destino.

A personagem pode ser lida tanto como símbolo de emancipação feminina quanto como figura trágica. Sua autonomia se constrói às custas de isolamento afetivo, dilemas morais e enfrentamento da violência como forma de sobrevivência. Segundo Bosi (1994), Maria Moura “encarna a condição da mulher nordestina que, ao buscar liberdade, depara-se com o peso das circunstâncias históricas e culturais que a condicionam”. Essa ambivalência torna a personagem especialmente rica para uma leitura existencial, pois sua vida é atravessada pela busca de autenticidade, mesmo em meio a limites intransponíveis.

A obra de Rachel de Queiroz tem algumas marcas fundamentais como o regionalismo universalizado, que embora retrate o sertão e seus dilemas, suas histórias ultrapassam o local para tocar questões humanas universais. O protagonismo feminino, pois suas personagens mulheres frequentemente questionam papéis tradicionais, seja em *As Três Marias* (1939), seja em *Dôra, Doralina* (1975). Suas tramas não apenas narram fatos, mas exploram as consequências éticas e existenciais das escolhas humanas. Como estilo, sua escrita privilegia diálogos vivos e descrições objetivas, sem abrir mão da densidade poética.

Dentro dessa trajetória, *Memorial de Maria Moura* se apresenta como síntese e coroamento. O romance, construído em forma de relato memorialístico, é narrado pela própria Maria Moura, que revisita sua vida em primeira pessoa. Essa opção narrativa confere à obra um tom confessional e psicológico, permitindo ao leitor acessar a interioridade da protagonista. O enredo acompanha sua juventude marcada por tragédias familiares — a morte da mãe e o abandono do pai — e sua ascensão como líder de um bando armado, vivendo entre emboscadas, alianças e conflitos no sertão.

Maria Moura encarna uma mulher que desafia convenções patriarcais e conquista espaço de comando em um universo dominado por homens. Sua coragem e astúcia a transformam em líder respeitada, mas sua trajetória também é atravessada por dilemas morais, perdas afetivas e pelo peso da solidão. Como observa Roncari (2004), “Maria Moura é simultaneamente figura de poder e de tragédia, síntese de dureza sertaneja e vulnerabilidade humana”.

A crítica literária recebeu *Memorial de Maria Moura* como uma das obras mais maduras de Rachel de Queiroz, ressaltando a profundidade psicológica da personagem e a força de sua voz narrativa. Para Candido (1995), o romance confirma a capacidade da autora de transformar o sertão em espaço simbólico da condição humana, sem perder o realismo social. A adaptação televisiva da obra em 1994, pela Rede Globo, dirigida por Walter Avancini e protagonizada por Glória Pires, reforçou esse impacto, tornando Maria Moura um ícone cultural que ultrapassou a literatura. Lopes (2005) observa que a minissérie foi aclamada pela crítica por sua fidelidade ao espírito do romance e pela força com que apresentou ao grande público uma heroína feminina complexa e inesquecível.

Assim, *Memorial de Maria Moura* condensa os traços fundamentais da escrita de Rachel de Queiroz — sertão, protagonismo feminino, dilemas éticos, densidade existencial —, projetando-os em uma narrativa de resistência e busca de autenticidade. A figura de Maria Moura, com sua luta entre liberdade e destino, poder e solidão, se impõe como terreno fértil para uma leitura à luz da Logoterapia e da Análise Existencial, já que nela convergem as tensões mais universais da condição humana.

## **O ESTILO MEMORIALISTA EM *MEMORIAL DE MARIA MOURA***

O gênero memorialista, na tradição literária, é marcado pelo relato retrospectivo da vida, em primeira pessoa, geralmente de um narrador que revisita o passado a partir da maturidade. Ao narrar sua própria história, o sujeito organiza os acontecimentos, seleciona memórias e, muitas vezes, interpreta sua trajetória à luz de reflexões existenciais. Essa forma narrativa permite uma

mescla entre registro histórico e confissão íntima, entre o acontecimento objetivo e a subjetividade de quem o rememora (Candido, 1995).

Em *Memorial de Maria Moura* (1992), Rachel de Queiroz adota esse formato ao construir a voz narrativa da protagonista, que relata sua vida como uma sucessão de lembranças. Maria Moura não apenas descreve fatos, mas revela ao leitor seus pensamentos, justificativas, dilemas e contradições. O uso da primeira pessoa dá ao romance um caráter de testemunho e confissão, como se a personagem escrevesse não apenas para narrar, mas para deixar um registro de sua existência.

Logo no início, o tom memorialista se evidencia: “Contar a vida da gente é coisa que parece fácil, mas não é. Porque uma coisa é o que a gente vive, outra coisa é o que a gente lembra” (Queiroz, 1992, p. 11). Esse trecho mostra a consciência da narradora sobre a seletividade da memória, revelando que não se trata de um relato objetivo, mas de uma reconstrução subjetiva de sua trajetória. É o próprio “eu” que se apresenta como autoridade narrativa, estabelecendo com o leitor uma relação de confiança e cumplicidade.

Outro aspecto típico do memorialismo é a reflexão sobre o sentido dos acontecimentos. A personagem Maria Moura, ao lembrar sua juventude, não apenas revive episódios, mas os interpreta: “Às vezes penso que já nasci com o destino traçado: ser sozinha no mundo, sem mãe, sem pai, sem marido. Mas ao mesmo tempo, nunca me senti fraca; dentro de mim sempre houve uma força maior, como se fosse chamada para comandar” (Queiroz, 1992, p. 47). A personagem dá ao relato um tom quase filosófico, no qual liberdade e destino se entrecruzam, entre o confronto com a solidão e a responsabilidade por si mesma.

O caráter memorialista também se revela na forma como a narradora alterna acontecimentos externos - emboscadas, traições, alianças políticas - com recordações íntimas - a perda da mãe, as primeiras paixões, a experiência da liderança. Essa alternância confere à obra uma dimensão histórica — porque situa Maria Moura no sertão nordestino, com suas violências e estruturas sociais — e existencial — porque expõe o drama humano da protagonista em sua interioridade. Como observa Bosi (1994), a escrita de Rachel de Queiroz “faz do sertão um espaço simbólico, onde a memória individual se converte em memória coletiva”, algo que se manifesta de maneira plena em *Memorial de Maria Moura*, ao transformar a experiência singular da protagonista em expressão da condição feminina e humana no Brasil.

## SERTÃO, MULHER E ESPIRITUALIDADE

O memorialismo em *Memorial de Maria Moura* não apenas estrutura a narrativa como também intensifica o modo como Rachel de Queiroz aborda três grandes temas: o sertão como cenário existencial, a mulher como protagonista da história e a espiritualidade como horizonte simbólico.

O sertão nordestino, já presente desde *O Quinze* (1930), é retomado aqui como paisagem física e simbólica. Não é apenas pano de fundo, mas um personagem silencioso que molda a vida de Maria Moura e de seu grupo. A aridez da terra, a violência dos conflitos e a luta pela sobrevivência aparecem constantemente como metáforas da condição humana. Em um dos trechos iniciais, Maria Moura descreve: “A seca não perdoava: era bicho morrendo na caatinga, era povo fugindo em cambada, era casa fechada de gente que não tinha mais força de ficar. O sertão era assim mesmo, a gente aprendia desde cedo que viver era resistir.” (Queiroz, 1992, p. 29). Esse retrato do sertão como espaço de resistência se articula diretamente com a Logoterapia, pois traduz o enfrentamento da adversidade como possibilidade de encontrar sentido.

Rachel de Queiroz rompe com padrões literários ao dar a uma mulher o protagonismo em uma trama marcada por violência, poder e liderança — campos tradicionalmente masculinos. Maria Moura encarna o desafio de afirmar sua autonomia em uma sociedade que esperava da mulher apenas submissão. A própria personagem reconhece esse contraste: “Não nasci para ser dona de casa, nem para obedecer a homem nenhum. Meu caminho era outro, e nele eu ia sozinha, mesmo que o preço fosse alto” (Queiroz, 1992, p. 84). O trecho demonstra como a personagem explicita sua busca por autenticidade, no sentido existencial, mesmo que tal busca implique solidão. Ela enfrenta dilemas morais, como matar ou não em defesa de seu grupo, ou amar sem se submeter, sempre consciente de que cada escolha carrega responsabilidade.

Rachel de Queiroz concede a Maria Moura um lugar que rompe não apenas com as normas sociais de sua época, mas também com os padrões narrativos tradicionais. Em um sertão dominado por coronéis e chefes masculinos, a jovem órfã ousa criar sua própria comunidade armada, assumindo papel de liderança. Isso se revela em vários trechos onde Maria Moura confronta diretamente o destino imposto às mulheres: “Não me cabia ser esposa de ninguém. Minha sina era mandar, e não obedecer. Se eu tivesse de seguir o destino que me queriam, já estaria morta, de alma e de corpo” (Queiroz, 1992, p. 95). O trecho sintetiza sua rebeldia contra os papéis de gênero e sua busca de autenticidade. Ao assumir-se como líder, ela subverte o modelo de mulher sertaneja — voltada ao lar, à maternidade e à obediência — e passa a disputar espaço no mesmo território que os homens: o poder, a guerra, a estratégia política.

Além disso, o romance destaca o preço da autonomia feminina. Maria Moura frequentemente enfrenta a solidão, já que seu poder intimida os homens que a cercam e impede relações afetivas estáveis. Em uma de suas reflexões íntimas, ela reconhece: “*O pior de mandar é que a gente manda sozinha. Não há ombro onde descansar, nem ouvido que ouça sem medo. A chefia é peso que não se reparte*” (Queiroz, 1992, p. 176). Aqui se percebe a ambivalência: a força da liderança é acompanhada pelo isolamento. Esse contraste revela o drama existencial da mulher que conquista liberdade, mas precisa arcar com a responsabilidade de sustentar sua escolha.

Outro eixo fundamental em *Memorial de Maria Moura* é a presença constante da espiritualidade e da religiosidade popular. Mesmo vivendo à margem da lei, Maria Moura não se distancia do universo simbólico cristão que molda sua cultura. Sua relação com Deus e com os ritos religiosos é marcada por contradições: ora reflete um senso de transcendência, ora uma tentativa de conciliar fé e violência.

Um exemplo disso aparece após um combate em que vários homens morrem: “Rezei por eles, até pelos inimigos. Deus há de entender que a luta não foi por maldade, mas por justiça. Ninguém se perde quando luta pelo que acredita” (Queiroz, 1992, p. 205). A passagem mostra como a espiritualidade serve de justificação ética para a violência inevitável de sua vida. Mais do que dogma, a religiosidade aparece como busca de sentido, um modo de integrar a experiência do sofrimento em um horizonte maior — exatamente o que Viktor Frankl destacava como função essencial da espiritualidade na vida humana. Um dos trechos marcantes da obra aparece quando Maria Moura enfrenta a iminência da morte: “Pensei em Nossa Senhora, que também conheceu a dor e ficou de pé. Se um dia me derrubarem, quero cair do mesmo jeito: de pé, olhando para o céu” (Queiroz, 1992, p. 254). Aqui, a espiritualidade surge como fonte de força interior e transcendência, ligando a experiência pessoal da personagem a uma dimensão coletiva e simbólica. O sofrimento não é apenas suportado, mas transformado em oportunidade de reafirmar sentido e dignidade.

Por fim, até mesmo sua visão de destino é permeada pela religiosidade sertaneja: “Se tudo está escrito por Deus, foi Ele quem me deu esta sina de mandar e de viver na solidão. Aceito o que me coube, mas luto com as armas que tenho” (Queiroz, 1992, p. 301). O trecho mostra como Maria Moura articula determinismo e liberdade: reconhece a existência de um destino, mas não abdica da responsabilidade pelas próprias escolhas. É nesse ponto que a obra dialoga diretamente com a Análise Existencial, que vê na tensão entre destino e liberdade um núcleo essencial da condição humana.

## MARIA MOURA: CORAGEM, LIDERANÇA, DILEMAS MORAIS E DESEJO DE AUTONOMIA

A protagonista do romance *Memorial de Maria Moura* (1992), destaca-se por uma composição complexa, na qual se entrelaçam *coragem, liderança, enfrentamento de dilemas morais e desejo de autonomia*. Rachel de Queiroz constrói uma mulher que desafia o patriarcado sertanejo do século XIX, assumindo papéis tradicionalmente masculinos e afirmando sua identidade por meio da ação e da resistência.

Desde o início da narrativa, observa-se que sua trajetória é impulsionada por um princípio ético e existencial: a recusa à submissão. Em um momento decisivo, a personagem declara: “*Minha primeira ação tinha que ser a resistência*” (Queiroz, 1992, p. 37). Essa afirmação inaugura o modo de existir de Maria Moura, que compreende a resistência não apenas como defesa, mas como afirmação de si. Ao proclamar que sua primeira atitude seria resistir, ela anuncia uma ruptura com o destino reservado às mulheres de seu tempo e adota a ação como caminho de liberdade.

A coragem de Maria Moura não se manifesta como brutalidade ou impulsividade, mas como consciência dos próprios limites éticos. Logo no início da narrativa, a personagem confessa: “*Nunca experimentei ver de perto o sangue dos outros; e pior será se for tirado pela minha mão*” (Queiroz, 1992, p. 23). Essa declaração revela a tensão entre a necessidade de agir com firmeza no contexto violento do sertão e a repulsa moral diante da violência. Maria Moura sabe que, para sobreviver e afirmar-se num ambiente hostil, precisará tomar decisões extremas — porém, cada ato carrega o peso da consciência. A coragem, portanto, não é ausência de medo, mas a capacidade de agir apesar dele. A recusa inicial ao derramamento de sangue mostra que, mesmo quando se torna líder de homens, a personagem preserva um senso de humanidade que a distingue dos demais. Sua bravura é ética, não meramente bélica: uma coragem que reconhece o preço da escolha. A coragem, assim, não é sinônimo de insensibilidade, mas de enfrentamento lúcido: ela age porque precisa, não porque deseja. Tal tensão entre a necessidade de lutar e a repulsa diante da violência confere à personagem uma profundidade psicológica rara — suas escolhas são feitas com plena consciência de seu preço íntimo e do impacto que terão sobre sua própria identidade.

No decorrer da narrativa, observa-se que a liderança de Maria Moura não surge como dom inato, mas como consequência das circunstâncias adversas que a moldam. Diante da perda da mãe, das agressões e da disputa por terras, ela é forçada a assumir o comando do seu destino e o de seus companheiros. Ao reunir “os meus cabras” e organizar ataques e defesas (Queiroz, 1992, p. 37 e seq.),

a personagem transforma-se em uma espécie de chefe sertaneja, estrategista e comandante. A posição de comando exige dela decisões duras, muitas vezes cruéis, afastando-a do convívio humano e da ternura que ainda resiste em seu interior. Entretanto, esse poder tem um custo alto. Cada decisão implica um fardo moral e emocional: a chefia isola, endurece e impõe à protagonista uma solidão que cresce na mesma medida em que aumenta sua autoridade. Liderar homens num mundo que não aceita a liderança feminina exige dureza — uma couraça que a protege, mas também a separa. Assim, a liderança de Maria Moura é também o início de um exílio interior: quanto mais se afirma como senhora de si e de seu grupo, mais distante fica da partilha afetiva e do convívio comum.

O percurso de Maria Moura é marcado por uma dialética de contrários. A mesma mulher que se vê forçada a matar para sobreviver é aquela que, no início, tem horror ao sangue. Essa dualidade torna-se ainda mais intensa nos episódios que envolvem a morte de Liberato e suas consequências trágicas (Queiroz, 1992, p. 178). Nesses momentos, a personagem revela tanto a força da decisão quanto o peso do arrependimento. A dureza imposta pelas circunstâncias convive com uma vulnerabilidade silenciosa — sinal de que, por trás da guerreira, há uma consciência ferida.

O poder conquistado também a condena à solidão. Maria Moura se torna chefe, mas perde a possibilidade de ser simplesmente mulher entre iguais. A liberdade que tanto buscava se converte em destino: ao escapar do domínio masculino, ela se aprisiona em sua própria figura de comando. A conquista de autonomia exige sacrifícios — o amor, a leveza, a convivência —, de modo que a libertação se mostra ambígua.

Rachel de Queiroz retrata, assim, uma heroína paradoxal: quanto mais livre Maria Moura se torna, mais prisioneira fica de seu próprio destino. Ao libertar-se das amarras patriarcais e assumir a própria história, ela entra em outra forma de cativeiro — o da responsabilidade e da violência que a liderança impõe. A liberdade alcançada é inseparável do peso da tragédia que ela mesma constrói.

Maria Moura representa o drama da mulher que busca autonomia num mundo que lhe nega lugar. Sua coragem a eleva, mas também a isola; sua força moral a distingue, mas a afasta dos afetos. Rachel de Queiroz revela, em sua protagonista, o retrato de uma subjetividade feminina em conflito entre a necessidade de resistir e o desejo de permanecer humana — uma mulher que, ao afirmar-se, descobre que a liberdade pode ser também uma forma de solidão.

## **DUREZA E VULNERABILIDADE, PODER E SOLIDÃO, LIBERDADE E DESTINO**

A personagem Maria Moura é, ao mesmo tempo, uma mulher endurecida pelas circunstâncias e vulnerável aos afetos e à culpa. Desde o início, sua consciência moral aparece em tensão com o contexto violento em que vive.

Quando a personagem confessa sua apreensão diante do caminho que as circunstâncias a obrigavam a tomar, refletindo que “aquela vida que eu ia ter pela frente não tinha nada a ver com meu jeito de menina, nem com o que minha mãe tinha sonhado para mim” (Queiroz, 1992, p. 55), ela revela um temor íntimo diante da violência que mais tarde será obrigada a exercer. Essa declaração marca o início de um conflito ético que atravessa toda a narrativa: a dureza imposta pela sobrevivência e a sensibilidade que resiste a ser totalmente silenciada.

À medida que as perdas se acumulam — a morte da mãe, a traição de parentes, a perseguição dos poderosos —, Maria Moura se vê compelida a agir. Sua decisão de resistir é também o nascimento de uma identidade. A partir desse gesto inaugural, a personagem passa a construir-se como líder, organizando homens, planejando ataques e assumindo o comando. Contudo, esse poder, longe de libertá-la, a isola. Em vários momentos, a escritora Raquel Queiroz sugere que a chefia transforma Maria Moura em uma figura quase mítica — admirada, temida, mas essencialmente solitária. A liderança exige dela uma postura de constante vigilância e contenção emocional: para ser obedecida, precisa parecer inabalável, mesmo quando o medo e a dúvida a corroem por dentro.

A dureza que garante sua sobrevivência tem, portanto, um preço afetivo. Em uma passagem significativa, a personagem reflete sobre o fardo de suas decisões: “A gente começa a mandar e vai ficando sozinha, porque ninguém quer mais dizer o que pensa” (Queiroz, 1992, p. 145). Esse reconhecimento revela a consciência de quem compreende que o poder não se compartilha — ele separa. A solidão é o tributo pago pela autoridade. Sua posição de líder, que a torna livre diante dos homens, a aprisiona emocionalmente.

Essa ambiguidade também se reflete na relação entre liberdade e destino. A busca da personagem por autonomia rompe com o modelo patriarcal de submissão — ela não aceita ser esposa nem serva —, mas a mesma liberdade a conduz a um destino de exílio interior. Quando decide viver “sem dono e sem casa, dona apenas de mim” (Queiroz, 1992, p. 212), Maria Moura afirma sua liberdade com altivez, mas essa autoproclamação carrega o eco da renúncia — a ausência de pertencimento, o desterro voluntário. Sua liberdade é real, mas também trágica, pois a afasta de qualquer possibilidade de paz ou comunhão.

Seu destino paradoxal culmina quando, após tantas lutas, Maria Moura reflete: “A gente luta tanto para ser livre, e no fim o mundo continua nos mandando” (Queiroz, 1992, p. 233). Aqui, a personagem reconhece o limite da autonomia humana: ninguém é inteiramente dono do próprio caminho, pois as circunstâncias, os afetos e o tempo continuam impondo suas regras. Assim, Rachel de Queiroz transforma a narrativa sertaneja em uma meditação sobre o poder, o gênero e a solidão. Ao construir sua personagem como chefe e transgressora, ela não apenas conta a saga de uma cangaceira, mas realiza uma profunda crítica social ao modelo patriarcal que tentou confinar a mulher à domesticidade, à submissão como também a solidão de quem o transgride.

A dureza que Maria Moura adota é o único recurso viável para a autonomia em um mundo regido pela violência e pelo poder masculino. Ela se torna um símbolo da mulher que recusa a invisibilidade imposta pelo sistema, assumindo ferramentas e papéis -o mando, a arma, a decisão- tradicionalmente reservados aos homens. Sua solidão e seu destino de “desterro voluntário” não são meras fatalidades individuais, mas sim a denúncia do preço imposto pela sociedade àquelas que ousam ser donas de si.

Ao mostrar que mesmo a mais poderosa das líderes femininas se depara com os limites do “mundo nos mandando”, Rachel de Queiroz universaliza a luta de Maria Moura. A heroína transcende o tempo e o espaço do sertão, encarnando a batalha de todos pela liberdade em um contexto hostil, tornando-se um memorial vivo à resistência e à coragem de construir uma identidade fora das normas.

## **LOGOTERAPIA, CRISE EXISTENCIAL E LIBERDADE EM MARIA MOURA**

A jornada de Maria Moura, em sua crueza e busca incessante por autonomia em um ambiente existencialmente hostil, ressoa profundamente com os pilares da Logoterapia e Análise Existencial criada pelo psiquiatra austríaco Viktor Frankl. O romance de Rachel de Queiroz, mais do que uma saga regionalista, pode ser lido como uma meditação sobre a busca de sentido na adversidade, onde a protagonista se vê impelida a construir um propósito a partir do nada.

O psiquiatra austríaco *Viktor Emil Frankl* (1905–1997) é uma figura de destaque na história da psicologia, reconhecido como o fundador da *Logoterapia e Análise Existencial*, a chamada Terceira Escola Vienense de Psicologia, após a Psicanálise de Freud e a Psicologia Individual de Adler. Sua importância reside em ter introduzido uma dimensão especificamente humana — *a dimensão noética ou espiritual* — no campo da psicologia e da psicoterapia, contrapondo-se a visão

psicanalítica e também behaviorista, escola americana de psicologia. Frankl defendia que o ser humano não é um ser meramente determinado por instintos (prazer) ou resultado e consequências da interação com o ambiente, como defende os behavioristas, mas é essencialmente um ser *em busca de sentido*. Assim, a logoterapia (“logos”) - postula que a motivação primária do ser humano é a vontade de sentido (*Wille zum Sinn*).

A Logoterapia é inseparável de suas raízes filosóficas, que se baseiam principalmente na Fenomenologia e no Existencialismo. Inspirada em pensadores como Edmund Husserl, a Logoterapia adota uma perspectiva fenomenológica ao se voltar para os fenômenos da experiência humana - o sofrimento, a liberdade, a morte-, focando naquilo que *é* o sentido para o indivíduo em um dado momento. O sentido não é inventado, intrínseco, intrapsíquico, mas descoberto pelo próprio sujeito. A Logoterapia compartilha com a filosofia existencialista de autores como *Martin Heidegger* e *Karl Jaspers* a ênfase na existência como a chave para a compreensão do ser humano. O homem é um ser decisório e responsável. Como Frankl (1984) afirma “O ser humano não é completamente condicionado e definido. Ele define a si próprio seja cedendo às circunstâncias, seja se insurgindo diante delas.” A liberdade de ser autodeterminada, mesmo em condições adversas, é a pedra angular filosófica da abordagem.

Viktor Frankl propôs uma visão do ser humano em três dimensões: somática (física), psíquica (psicológica) e noética (espiritual/existencial). É nesta última dimensão que reside a liberdade, a responsabilidade e a capacidade de encontrar e realizar valores, permanecendo intacta mesmo quando as dimensões somática e psíquica estão doentes. A dimensão noética confere ao indivíduo a capacidade de autotranscendência — a orientação para algo ou alguém que não seja ele mesmo, ou seja, para o sentido. A frustração dessa necessidade gera o que ele define como vazio existencial, a “neurose de massa” do nosso tempo. É nesta última dimensão que reside a liberdade da Vontade, a responsabilidade e a capacidade de encontrar e realizar valores, permanecendo intacta mesmo quando as dimensões somática e psíquica estão doentes ou limitadas.

A dimensão noética não é sinônimo de religiosidade, mas sim o substrato do que é especificamente humano: a capacidade de tomar distância de si mesmo (*autodistanciamento*) e de se voltar para o sentido (*autotranscendência*). É o que permite que o ser humano não seja apenas um produto do seu meio, mas alguém que decide seu caminho e sua resposta às circunstâncias.

A Logoterapia defende que a principal força motivacional humana é a *vontade de Sentido (Wille zum Sinn)*. Quando o indivíduo é impedido de realizar seu propósito, ele experimenta a frustração existencial. A jornada de Maria Moura ilustra isso de maneira crua: ao ser negado a personagem o sentido

tradicional -família, segurança- surge um vazio que só pode ser preenchido pela construção de um sentido alternativo – a autonomia, a força e a liderança, como consequências trazidas pelas circunstâncias vivenciadas pelas personagens.

O sentido dado a liberdade da Vontade é o pilar que sustenta toda a Logoterapia. Frankl (2020) resume essa ideia em uma de suas citações mais famosas: “Tudo pode ser tirado de uma pessoa, exceto uma coisa: a última das liberdades humanas – a de escolher a própria atitude em qualquer conjunto de circunstâncias.” Esta liberdade final é o que permite a personagem Maria Moura, ao enfrentar a crueza e a hostilidade do sertão e da sociedade, não se reduzir ao papel de vítima, mas sim criar um novo destino. Sua atitude de insurreição, comando e coragem é o exercício radical dessa liberdade.

Para Victor Frankl, o sentido é encontrado na realização de valores, que ele sistematizou em três categorias essenciais, todas manifestas na obra de Rachel de Queiroz. *Valores de Criação* são encontrados na atividade produtiva, no trabalho ou na contribuição ao mundo. Em Maria Moura, é a fundação do seu bando e a gestão de suas terras, a criação de uma ordem própria no caos. Já os *valores de experiência* são aqueles realizados ao experimentar o mundo, a natureza, a arte e, sobretudo, o amor. São os breves e intensos encontros afetivos, como do personagem Cirino, que oferecem à protagonista momentos de plenitude inquestionável. Por fim, os valores atitudinais são os mais elevados, descobertos quando o ser humano não pode mais mudar a situação - o sofrimento, a perda. O sentido reside na maneira digna e corajosa de assumir esse sofrimento. Maria Moura, ao transformar a dor em autoridade, realiza este valor. Frankl utilizou ainda a linguagem das tríades para mapear os desafios existenciais: *A tríade Trágica*- É a representação do sofrimento inevitável da existência humana, composta pela *dor* (sofrimento), *a culpa* (consciência da falibilidade) e *a morte* (finitude). A vida de Maria Moura é constantemente marcada por esses elementos: a dor das perdas, a culpa da violência e a proximidade constante da morte.

Na obra *Em busca de Sentido*, Viktor Frankl define a chamada tríade trágica como a presença inevitável da *dor, da culpa e da morte* na existência humana. Para o autor, não se trata de negar essas experiências, mas de encontrar sentido dentro delas. Como ele escreve: “O sofrimento deixa de ser sofrimento no momento em que encontra um sentido, como o sentido de um sacrifício” (Frankl, 2008, p. 115). A dor, portanto, é um dado inevitável da vida, mas pode se tornar fonte de crescimento e de realização de sentido.

Essa concepção encontra eco na trajetória de Maria Moura, protagonista de Rachel de Queiroz. Sua história é marcada pela dor desde o início: a perda precoce da mãe, o abuso e a traição do padrasto, a solidão de uma mulher que precisa transformar sofrimento em força. Quando descobre a morte da mãe

pendurada numa corda, com o rosto inchado e roxo, Maria Moura é tomada por uma dor que a amadurece e a conduz à decisão de reagir. Esse momento inaugura sua jornada de resistência, e a dor se torna, como diria Frankl, uma “tarefa” existencial — aquilo que a obriga a sair da condição de vítima para assumir o próprio destino. A dor de Maria Moura não a destrói; ela a molda. Em sua atitude resiliente, percebe-se o que Frankl chamou de “última das liberdades humanas — escolher a própria atitude diante de qualquer circunstância” (Frankl, 2008, p. 86).

O segundo elemento da tríade trágica é a *culpa*, que para Frankl é uma oportunidade de responsabilidade e transformação: “Cada homem é questionado pela vida; e só pode responder à vida respondendo por sua própria vida; à vida só se pode responder sendo responsável” (Frankl, 2008, p. 114). A culpa, nesse sentido, não é mero castigo, mas consciência moral. Em *Memorial de Maria Moura*, a protagonista vive essa dimensão ao tomar decisões que desafiam os limites éticos — como quando planeja a morte do padrasto Liberato ou manda punir companheiros que a traem. Embora movida pela necessidade de sobrevivência, Maria Moura revela momentos de introspecção e dúvida, em que se percebe o peso de suas escolhas. Essa culpa não a paralisa, mas a torna mais consciente de si — exatamente como Frankl propõe, ao afirmar que o homem é livre “para mudar para melhor, mesmo depois de ter errado” (Frankl, 2008, p. 116). Maria Moura, ao carregar as consequências de seus atos, incorpora essa liberdade trágica de se refazer continuamente.

A *morte*, terceiro vértice da tríade, é para Frankl o limite que dá sentido à existência. “A morte não torna a vida sem sentido, pois sem ela a vida seria incompleta e destituída de urgência” (Frankl, 2008, p. 118). A consciência da finitude desperta no ser humano o desejo de viver de modo autêntico. Em *Memorial de Maria Moura*, a morte é uma presença constante — da mãe, dos inimigos, e da própria ameaça que ronda a heroína. “Se for pra morrer, morro de frente, sem baixar os olhos”, diz Maria Moura, sintetizando a coragem que Frankl reconhece como a resposta mais elevada diante do destino inevitável. A morte, para ela, não é o fim, mas a confirmação de sua liberdade: viver intensamente, mesmo sob o risco da perda.

A obra de Frankl também reconhece a tríade positiva - resposta humana possível a essa tragédia, é composta pelo *otimismo*, o *humor* e a *autotranscendência*. O otimismo, em especial, não nega a dor, mas afirma que, apesar da Tríade Trágica, a vida possui um sentido em potencial. A perseverança de Maria Moura em seu legado é a sua forma de exercer o otimismo e de se autotranscender. Não se trata de um otimismo ingênuo, mas de um posicionamento corajoso que reconhece o sofrimento sem se render a ele. É a crença de que todo sofrimento

carrega a possibilidade de realização. O otimismo é a sua teimosia em viver. Mesmo após o assassinato dos pais, a violência sofrida e a necessidade de se tornar uma cangaceira para sobreviver, ela não sucumbe ao desespero niilista. A protagonista mantém-se firme na convicção de que há um propósito – sua autonomia e a construção de seu próprio legado – que justifica a luta e confere sentido à sua existência precária. Ela diz «sim» à vida, mesmo na crueza.

A Logoterapia interpreta o humor como um elemento vital na Tríade do Bem, atuando como uma manifestação direta do *autodistanciamento* – a capacidade especificamente humana de tomar distância dos próprios condicionamentos (físicos, psíquicos ou sociais) e de si mesmo. Viktor Frankl, sobrevivente do Holocausto, atestou o poder terapêutico do riso em seu próprio sofrimento: *“A vontade de humor – a tentativa de enxergar as coisas numa perspectiva engraçada – constitui um truque útil para a arte de viver. O riso me levava momentaneamente para fora daquela situação horrível. Era o suficiente para torná-la suportável”* (Frankl, 1984, p. 30). Em outras palavras, o humor possibilita ao homem tornar-se “senhor de si”, colocando-se “acima de uma situação” para dominá-la. O humor confere uma manifestação da *autodistância*; a capacidade de enxergar uma situação dolorosa ou absurda sob um prisma menos sério ou mais leve. É uma estratégia noética que permite ao indivíduo afastar-se momentaneamente do sofrimento e evitar o colapso psicológico.

O humor nesta obra de Rachel de Queiroz é frequentemente ácido e contido, mas manifesta-se na dureza e na ironia com que a personagem Maria Moura lida com as traições, as superstições e a hipocrisia social. Sua frieza calculista e a forma como ela se impõe com autoridade, por vezes, são um distanciamento pragmático e irônico da realidade, recusando-se a cair na histeria ou no sentimentalismo que a tornariam vulnerável. Em Memorial de Maria Moura, o humor não se manifesta em gargalhadas, mas sim na ironia fria e pragmática com que a protagonista se posiciona diante do destino cruel e das tragédias que a cercam. É sua estratégia noética para evitar o colapso psicológico, recusando-se a ser definida pela dor ou pelo sentimentalismo. Um exemplo notável desse distanciamento ácido e irônico ocorre após Maria Moura se vingar dos agressores de sua mãe e, posteriormente, de um homem que a traiu, demonstrando uma aceitação calma da barbárie como uma inevitabilidade: *“Assim morreu Jardimino, quase do mesmo jeito de que tinha morrido o outro, o Liberato, com um tiro do próprio bacamarte dele. E a garrucha, meu pai devia ter deixado para defender a filha dos ataques de homem, que é coisa que não falta a mulher, neste mundo”* (Queiroz, p. 35, com adaptações).

Neste trecho, a protagonista estabelece uma ligação irônica e resignada entre a função da arma - defender a vida e a honra- e a ameaça que ela constantemente

enfrenta – não apenas dos bandidos, mas dos “ataques de homem”. A aceitação da violência masculina como algo natural (“coisa que não falta à mulher, neste mundo”) não é um endosso, mas sim um ato de autodistanciamento que permite processar a tragédia com frieza, transformando a dor em resolução e a vulnerabilidade em força.

A autotranscendência é, para Frankl, a essência da existência humana. Ela estabelece que o ser humano não é primariamente orientado para dentro como na busca de prazer ou auto-realização, mas sim para algo ou alguém diferente de si mesmo, seja um sentido a realizar, um valor a concretizar ou outro ser humano a amar. Frankl define essa orientação fundamental com clareza: *“A essência da existência humana, diria eu, radica na sua autotranscendência. Ser homem significa, de per si e sempre, dirigir-se e ordenar-se a algo ou a alguém: entregar-se o homem a uma obra a que se dedica, a alguém que ama, ou a Deus, a quem serve”* (Frankl, p. 18). Para a Logoterapia, a realização de si mesmo é um efeito colateral da consecução de um sentido; a felicidade e a auto-realização não podem ser buscadas diretamente. A autotranscendência, portanto, é a negação do egoísmo e o caminho para o sentido.

Na obra Memorial de Maria Moura, essa transcendência manifesta-se na sua vontade de poder-ser-grande e na construção de um legado que sobrepuje a finitude e a violência. Seu objetivo não é apenas sobreviver, mas ser alguém que impõe respeito e deixa uma marca inesquecível no mundo. A força que a move transcende sua dor individual em prol de uma causa maior: a autonomia e o reconhecimento. A protagonista expressa essa vontade de sentido de forma contundente ao refletir sobre seu lugar no mundo e seu propósito:

“(...) eu sentia (e sinto ainda) que não nasci pra coisa pequena. Quero ser gente. Quero falar com os grandes de igual para igual. Quero ter riqueza! A minha casa, o meu gado, as minhas terras largas. A minha cabroeira me garantindo. Viver em estrada aberta e não escondida pelos matos em cabana disfarçada (...).” (Queiroz, 1992)

Não é apenas uma manifestação de ambição, mas a busca desesperada por um sentido de vida que foi negado. A «grandeza», a «riqueza» e o «falar com os grandes de igual para igual» representam os *Valores de Criação e Atitudinais* que ela escolhe realizar. Ao se dedicar a essa missão - a “obra”-, Maria Moura transcende a condição de vítima para se tornar a coresponsável do seu destino, cumprindo o imperativo logoterapêutico de realizar um sentido que só ela poderia cumprir.

## MARIA MOURA SOB A ÓTICA DA LOGOTERAPIA E ANÁLISE EXISTENCIAL

Para Viktor Frankl, a essência da existência humana é a “vontade de sentido” — o impulso interior que leva o indivíduo a buscar propósito mesmo diante da adversidade. Ele afirma: “A vida nunca deixa de ter sentido, mesmo diante do sofrimento e da morte” (Frankl, 2008, p. 101). Essa vontade, segundo ele, ultrapassa o prazer e o poder, sendo a expressão mais profunda da liberdade. “O homem não deve perguntar qual o sentido da vida, mas reconhecer que é ele quem é perguntado pela vida” (*Psicoterapia e sentido da vida*, 1990, p. 34).

Marcada por uma realidade hostil e violência desde a juventude, após a morte da mãe e o abuso do padrasto, a personagem Maria Moura recusa a condição de vítima e decide comandar o próprio destino, fundando seu grupo de cangaceiros e impondo-se num mundo dominado por homens. Sua vontade de sentido manifesta-se como autodeterminação — ela não busca apenas sobreviver, mas viver com propósito e dignidade.

Frankl explica que o ser humano não é movido pela busca do prazer como em Freud nem pela vontade de poder como em Adler, mas pela necessidade de dar sentido à vida. “O que o homem realmente precisa não é um estado sem tensão, mas antes a luta e o esforço por um objetivo digno” (Frankl, 2008, p. 112). Maria Moura encarna essa ideia em sua luta constante por autonomia. Quando decide deixar a casa da família e reunir homens sob seu comando, ela o faz não por ambição pura, mas por afirmação de um ideal: “A Moura não nasceu pra se ajoelhar.” A busca de sentido, portanto, é o motor de sua ação — ela constrói o próprio caminho a partir das ruínas da dor.

Mesmo quando enfrenta traições ou perdas, Maria Moura não abdica de seu propósito. Frankl adverte que “quem tem um porquê enfrenta quase qualquer coisa” (Frankl, 2008, p. 113). Essa máxima se reflete na força da personagem ao resistir ao isolamento e à guerra, sempre guiada por um porquê — sua liberdade e seu legado. A vontade de sentido a salva do vazio existencial que destrói tantos ao redor: ela sabe o que quer e assume o custo de suas escolhas.

Frankl defende que o sofrimento é parte inevitável da existência e pode ser transformado em realização. “O sofrimento deixa de ser sofrimento no momento em que encontra um sentido, como o sentido de um sacrifício” (Frankl, 2008, p. 115). Frankl afirma que o sofrimento pode adquirir um significado existencial quando é enfrentado com uma atitude de aceitação e coragem. “O sofrimento deixa de ser sofrimento no momento em que encontra um sentido, como o sentido de um sacrifício” (*Em busca de sentido*, 2008, p. 111). Em outra obra, ele define que “viver é sofrer, sobreviver é encontrar sentido no sofrimento” (*Psicoterapia e sentido da vida*, 1990, p. 57).

Essa ideia é claramente ilustrada pela trajetória de Maria Moura. Desde o início, ela sofre perdas irreparáveis: a morte da mãe, a violência do padrasto, o abandono da casa e da infância. No entanto, em vez de se entregar à dor, Maria a transforma em força motriz. Sua resposta é ativa — ela constrói, lidera, enfrenta. O sofrimento se torna, nas palavras de Frankl, uma “tarefa”.

A dor em Maria Moura é uma experiência de autoconhecimento. Quando declara: “Se for pra morrer, morro de frente, sem baixar os olhos”, ela revela a coragem de quem aceita o sofrimento como parte de sua jornada. Frankl ensina que o homem pode “encontrar sentido mesmo nas situações de desespero, quando se confronta com um destino que não pode mudar” (Frankl, 2008, p. 97). Assim é Maria Moura: ela não pode mudar o passado, mas escolhe a forma de enfrentá-lo. Sua dor não a reduz, a engrandece — torna-se o alicerce de sua identidade.

Além disso, a personagem Maria Moura representa o que Frankl chama de “sofrimento criador”, aquele que purifica e fortalece o espírito. A solidão que a acompanha, o peso de comandar vidas e lidar com perdas, não a conduzem ao desespero, mas à superação. Em seu silêncio orgulhoso e nas longas cavalgadas pelo sertão, há uma dimensão quase espiritual — o sofrimento é transmutado em sentido.

Para Frankl, a liberdade é o núcleo da dignidade humana. Mesmo diante de condições externas incontrolláveis, o homem conserva a capacidade de escolher sua atitude: “Tudo pode ser tirado de um homem, exceto uma coisa: a última das liberdades humanas — escolher a própria atitude diante de qualquer circunstância” (Frankl, 2008, p. 86). A liberdade, segundo ele, não é ausência de condicionamentos, mas capacidade de escolha diante deles. “O homem é livre, mesmo nas condições mais adversas, para escolher sua atitude diante do destino” (*Em busca de sentido*, 2008, p. 106). E em *A presença ignorada de Deus*, ele afirma que “A liberdade corre o risco de degenerar em arbitrariedade, se não for vivida em termos de responsabilidade” (1978, p. 98).

Essa é a liberdade que Maria Moura encarna. Num contexto patriarcal, em que as mulheres são vistas como propriedade, ela reivindica o direito de decidir por si. Após matar o padrasto e fugir, assume o comando de um bando, veste-se como homem e governa com firmeza, uma atitude que expressa autonomia e resistência.

Mesmo quando as circunstâncias parecem limitá-la — a perseguição dos inimigos, as traições internas, o cerco da morte —, Maria Moura mantém sua liberdade intacta. Ela decide seus rumos, suas alianças e até seus afetos com base em princípios próprios. Essa postura reflete o que Frankl descreve como autonomia, ou seja, a capacidade de manter-se livre mesmo em meio à coerção: “Entre o estímulo e a resposta existe um espaço; nesse espaço reside o nosso

poder de escolher a resposta” (Frankl, 2008, p. 89). Maria Moura vive nesse espaço — é senhora de suas respostas, mesmo quando o mundo tenta negá-la.

Por meio do exercício de sua liberdade, Maria Moura supera o determinismo das circunstâncias e assume o destino com altivez. Frankl lembra que a liberdade é inseparável da responsabilidade, a personagem Maria Moura o demonstra ao liderar homens e enfrentar as consequências de suas decisões. Sua independência é, ao mesmo tempo, libertação e fardo.

Na Logoterapia, a responsabilidade é o complemento da liberdade. “Ser homem é ser responsável. É ter consciência de ser responsável por algo — seja pela vida, por uma pessoa, ou por um ideal” (Frankl, 2008, p. 115). Frankl afirma que “viver significa ser responsável por responder às perguntas que a vida nos faz” (Psicoterapia e sentido da vida, 1990, p. 34). Neste sentido, o ser humano não é apenas livre, mas chamado a responder com seus atos, suas escolhas e suas omissões.

Em Memorial de Maria Moura, a responsabilidade surge como um fardo moral. Ao liderar seu grupo, Maria toma decisões que implicam vida e morte. “*Carrego meus mortos comigo. Cada um deles pesa na minha alma.*” (Queiroz, 2001) Essa consciência do peso de suas ações reflete o que Frankl chama de autotranscendência, a capacidade de sair de si e reconhecer o outro como parte do próprio destino. Maria Moura, mesmo dura e pragmática, não é indiferente — sente culpa, reflete e assume as consequências de sua escolha. “A responsabilidade é a essência da existência” (A presença ignorada de Deus, 1978, p. 101).

Na obra literária, essa responsabilidade se manifesta de forma trágica e complexa. Ela é responsável por seu grupo, por suas decisões políticas e pelos destinos daqueles que a seguem. Quando ordena castigos ou condena traidores, sente o peso de decidir sobre a vida alheia. O poder que conquista exige dela discernimento e dureza, e cada ato revela a dimensão moral de sua liberdade. A responsabilidade também se volta sobre si mesma. Maria Moura compreende que suas escolhas têm consequências, e esse reconhecimento traz culpa, mas também maturidade. Em vários momentos, ela reflete sobre o que se tornou, percebendo que o poder tem um preço. Essa autoconsciência traduz o que Frankl entende como a essência da existência responsável: “O homem é aquele que decide o que será — ele não é simplesmente o que é, mas o que faz de si mesmo” (Frankl, 2008, p. 112). Maria Moura constrói-se como sujeito de suas próprias ações, assumindo integralmente as marcas que suas escolhas deixam.

Por fim, sua responsabilidade é também afetiva. Apesar da dureza, ela se envolve, ama e protege — e quando precisa renunciar, o faz com a consciência de quem age por fidelidade a seus princípios. Assim, Maria Moura representa a maturidade ética que a Logoterapia propõe, ou seja, alguém que, diante da tragédia, não foge da tarefa de ser, mas a cumpre com coragem e dignidade.

## A ESPIRITUALIDADE NA LOGOTERAPIA E NA LITERATURA

Viktor Frankl defendia que a espiritualidade é uma dimensão constitutiva do ser humano, inseparável da busca por sentido. Ela não se restringe à religiosidade, mas expressa a capacidade do homem de transcender a si mesmo, encontrando significado mesmo diante do sofrimento e da solidão. Em *A Presença Ignorada de Deus*, o autor afirma: “A espiritualidade não é algo que o homem possua, mas algo que ele é” (Frankl, 1992, p. 73). Essa compreensão situa a espiritualidade na essência da existência, revelando-se em atitudes diante da vida e da dor.

Na perspectiva da Logoterapia, como já visto, o ser humano é composto por três dimensões: *somática (corpo)*, *psíquica (mente)* e *noética (espírito)*. A dimensão noética é a mais elevada e singular, pois é nela que reside a liberdade, a consciência e a capacidade de autotranscendência. Em *Psicoterapia e Sentido da Vida*, Frankl explica que “a dimensão espiritual é a sede da liberdade e da responsabilidade, o que torna o homem capaz de tomar posição frente às suas condições e circunstâncias” (Frankl, 2019, p. 61).

A espiritualidade, portanto, é a expressão viva dessa dimensão noética. Enquanto a dimensão biológica e psicológica, podem ser afetadas pelo sofrimento, a dimensão espiritual permanece intacta, permitindo ao homem escolher sua atitude diante da dor. Como afirma Frankl: “Mesmo quando tudo lhe é tirado, o homem ainda pode escolher a atitude com que enfrentará o destino” (Frankl, 2011, p. 87).

Na narrativa de *Memorial de Maria Moura*, a personagem vive a solidão não apenas como isolamento físico, mas como uma condição existencial que a obriga a confrontar a própria liberdade. Após a morte da mãe e a ruptura com a casa paterna, Maria diz: “Aprendi cedo que solidão não mata, só ensina” (Queiroz, 1992, p. 47). Essa frase traduz o movimento interior de quem se reconcilia com a própria condição humana, ecoando a visão frankliana de que o homem é “aquele ser que sempre decide o que será de si mesmo” (Frankl, 2011, p. 86). Em *Maria Moura*, essa dimensão aparece no modo como a personagem, embora oprimida pelas circunstâncias históricas e sociais, mantém a liberdade interior de definir o próprio destino. Sua espiritualidade não é religiosa, mas existencial — a força silenciosa que a move a resistir, a criar sentido no caos e a permanecer fiel a si mesma, mesmo quando tudo parece perdido.

Frankl entende a solidão como o espaço de encontro consigo e com o sentido: “O homem é solitário porque é livre, e é livre porque é espiritual” (Frankl, 2019, p. 58). Assim, a solidão de *Maria Moura* não é um vazio, mas uma via de autotranscendência — o lugar em que ela reafirma sua vontade de ser, resistindo à submissão e ao destino imposto pelas convenções sociais.

## REFLEXÕES SOBRE MORTE, FINITUDE E LEGADO

Outro tema presente nos conflitos da personagem Maria Moura é a morte, finitude e o legado. Na perspectiva da Logoterapia, a morte não é o fim, mas um chamado à responsabilidade e à autenticidade. Frankl sustenta que “somente porque o homem é mortal é que sua vida se torna séria e responsável” (Frankl, 2011, p. 109). A consciência da finitude, portanto, desperta o ser humano para a urgência de viver com sentido. Em *Psicoterapia e Sentido da Vida*, ele reforça: “A morte dá sentido à vida porque nos obriga a viver cada momento como se fosse o último” (Frankl, 2019, p. 94).

Em *Memorial de Maria Moura*, essa percepção manifesta-se quando a protagonista enfrenta a morte dos companheiros de luta. Após a execução de seu fiel aliado, ela reflete: “Morrer é deixar de mandar no destino, e isso eu nunca aceitei” (Queiroz, 1992, p. 322). Mostra a resistência de Maria em se entregar ao desespero, reafirmando o princípio frankliano de que o homem “pode ser vencido fisicamente, mas nunca espiritualmente” (Frankl, 2011, p. 145).

A espiritualidade de Maria Moura emerge na forma como ela transforma o medo da morte em força de ação. Sua coragem de continuar, mesmo diante da perda e da ameaça constante, representa a dimensão noética — ou seja, a capacidade do espírito humano de dizer “sim” à vida, apesar de tudo.

Para Frankl, refletir sobre a morte é também refletir sobre o *legado*. Ele escreve: “Cada instante de vida contém uma possibilidade única, que se perde para sempre se não for realizada” (Frankl, 1989, p. 63). Nessa perspectiva, o legado humano não se mede por conquistas materiais, mas pela autenticidade das escolhas e pelo sentido que se imprime às ações. Maria Moura, ao lutar para afirmar sua autonomia em um mundo dominado por homens, constrói o próprio legado de resistência — não apenas para si, mas como símbolo de uma mulher que, ao recusar a submissão, ensina que viver é também afirmar o valor da própria existência.

A noção de legado em *Memorial de Maria Moura* está ligada à continuidade do sentido mesmo após a morte. Ao narrar sua história em forma de “memorial”, Maria não busca apenas registrar feitos, mas transmitir a essência de sua luta. Ela afirma: “Escrevo para que saibam que não fui apenas um nome, mas um destino” (Queiroz, 1992, p. 410). Essa afirmação dialoga com a visão frankliana de que “o homem é o ser que inventa o sentido de sua vida e o confia à eternidade” (Frankl, 1992, p. 81). Assim, o memorial é mais que narrativa: é um testemunho espiritual, um modo de transcender a própria finitude pela memória e pela palavra. Frankl entende que o verdadeiro legado do ser humano está naquilo que permanece além de sua existência física — nas atitudes, nas marcas que deixa nos outros e no mundo. “O que é eterno no homem é o sentido que

ele realiza e deixa como testemunho de sua passagem” (Frankl, 2011, p. 156). Maria Moura, ao resistir às imposições sociais e políticas, constrói uma herança simbólica de coragem e liberdade. Sua espiritualidade se revela, portanto, não na fuga da morte, mas na capacidade de transformar o fim em sentido, o sofrimento em memória e a existência em legado.

## **CONVERGÊNCIA ENTRE A LITERATURA E PSICOLOGIA EXISTENCIAL**

A literatura de Rachel de Queiroz e a psicologia existencial de Viktor Frankl convergem em um ponto essencial: ambas reconhecem que o homem é chamado a responder à vida com autenticidade. Para Frankl (2011, p. 85), “não é o homem que deve perguntar o que espera da vida, mas a vida que pergunta o que o homem pode oferecer”. Essa inversão da pergunta da existência aparece nitidamente em Maria Moura, que não espera que a sorte a salve — ela mesma toma as rédeas do próprio destino.

A psicologia existencial e a literatura se encontram também na valorização da liberdade e da responsabilidade. Frankl acredita que “a liberdade é apenas a metade da verdade; a outra metade é a responsabilidade” (Frankl, 1989, p. 79). Essa ideia se concretiza na personagem de Maria Moura, que, ao assumir o comando de seu bando, compreende o peso de cada decisão. “Se um cair, cai por minha ordem” (Queiroz, 1992, p. 310), diz ela, reconhecendo que o poder exige responsabilidade moral — a mesma consciência que Frankl considera essencial à realização humana. Outra convergência está no reconhecimento da tensão entre a condição trágica e a possibilidade de transcendência. Frankl (1992, p. 76) observa que “a vida é essencialmente um diálogo entre o homem e o sentido”, na obra de Rachel de Queiroz encontra-se esse diálogo por meio de uma protagonista que vive em constante confronto com o destino. Maria experimenta o amor e o poder, a solidão e a liderança, o medo e a coragem, revelando o que Frankl chama de “polaridade da existência”: o ser humano que se move entre opostos em busca de equilíbrio. Já o sofrimento, tanto na literatura quanto na Logoterapia, é revelador da essência humana. A personagem Maria Moura é ferida, foi traída e é isolada, reencontra sua força em meio às perdas. “É ruim mandar, mas é pior obedecer” (Queiroz, 1992, p. 218) — frase que traduz o paradoxo da liberdade. Para Frankl (2019, p. 63), “a liberdade é a capacidade de se elevar acima de si mesmo”, e é isso que realiza ao continuar sua jornada, mesmo quando o mundo a empurra para o desamparo.

Tanto Victor Frankl quanto o livro Memorial de Maria Moura acreditam na potência do sentido como resistência ao vazio. A literatura e psicologia serve de espelho ao espírito humano, mostrando que o homem pode transformar a

dor em destino e o destino em sentido. Maria Moura é, portanto, uma expressão simbólica da alma frankliana: uma mulher que, diante da adversidade, responde à vida com coragem e liberdade.

## **LIBERDADE, AMOR, PODER, RESPONSABILIDADE E SENTIDO DA VIDA**

Na concepção de Frankliana, a liberdade é o fundamento da existência espiritual do homem. Ele afirma: “O homem é livre para escolher a sua atitude, mas não está livre das condições que o limitam” (Frankl, 2011, p. 105). Maria Moura encarna essa ideia ao afirmar sua vontade em um contexto patriarcal e violento. Sua liberdade não é ausência de limites, mas a capacidade de se afirmar apesar deles. Ao decidir “viver por minha conta e risco” (Queiroz, 1992, p. 264), ela traduz o que Frankl chama de “liberdade” — a única que o sofrimento não pode destruir. Já o amor, para Frankl, é a forma mais elevada de realização humana. “O amor é a única maneira de apreender o outro no âmago do seu ser” (Frankl, 2011, p. 134). Em Maria Moura, o amor aparece como descoberta e vulnerabilidade. Com o personagem Sílvio, ela experimenta um afeto que desarma sua dureza e a faz reconhecer a necessidade do outro. “Com ele, aprendi que mandar não é tudo” (Queiroz, 1992, p. 278), confessa. Esse momento de abertura revela a dimensão espiritual do amor — não como fraqueza, mas como revelação do sentido existencial que brota da relação. O poder, por sua vez, é vivido por Maria como ambiguidade: é sua força e também seu fardo. Frankl (1992, p. 84) adverte que “o poder sem sentido conduz ao vazio”, e é isso que Maria Moura sente ao perceber que sua liderança a isola. Ao mesmo tempo em que domina, ela se torna refém do próprio papel de chefe. Seu comando não lhe traz paz, mas responsabilidade. “Mandar é ficar sozinha” (Queiroz, 1992, p. 303), desabafa — revelando que o poder só ganha valor quando orientado por propósito.

Na obra de Frankl, a responsabilidade é a face ética da liberdade. “Ser homem é ser responsável, é saber responder pela própria vida” (Frankl, 2019, p. 67). Maria Moura encarna essa ética ao compreender que cada decisão tem consequências. Ela assume as perdas, os erros e até o peso da morte dos outros, sem se eximir de culpa. Essa consciência moral aproxima a personagem da maturidade espiritual descrita por Frankl a de quem reconhece que viver é responder ao chamado do sentido, mesmo quando ele é trágico.

O sentido da vida é o eixo que une todos esses elementos. Frankl (2011, p. 102) ensina que “o sentido é algo a ser descoberto, não inventado”, e Maria Moura o descobre na própria caminhada. Sua existência é a narrativa de quem busca coerência entre o que sente e o que faz. Ao escrever seu memorial, ela

afirma: “Escrevo para que saibam que não fui apenas um nome, mas um destino” (Queiroz, 1992, p. 410). Assim, sua vida, como a do homem frankliano, se torna testemunho de que a liberdade, o amor e o poder só encontram plenitude quando servem à realização do sentido.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra *Memorial de Maria Moura* encarna dilemas que permanecem atuais: a busca por autonomia, a resistência frente às estruturas opressoras e a necessidade de dar sentido à existência em meio ao caos. Frankl (2011, p. 118) afirma que “cada época tem a sua neurose coletiva e cada época precisa de sua psicoterapia”. A sociedade contemporânea, marcada pelo vazio existencial e pela perda de valores, encontra nessa obra uma metáfora viva da luta contra o niilismo e pela afirmação de um sentido próprio.

O contexto histórico de *Memorial de Maria Moura* pode ser o sertão na virada do século XIX para o XX, mas sua essência humana ultrapassa o tempo. A personagem Maria Moura, ao afirmar “não quero ser mandada, nem por homem, nem por destino” (Queiroz, 1992, p. 147), traduz uma força existencial que ecoa no presente. Essa recusa em ser reduzida pelas circunstâncias expressa a Logoterapia e Análise Existencial denomina de “liberdade última do espírito humano”, pois, mesmo diante da coação externa, “o homem pode preservar uma liberdade residual de escolha” (Frankl, 2019, p. 77).

A atualidade da narrativa e de sua personagem também se revela em sua luta por dignidade e sentido num mundo que a marginaliza por ser mulher e ter liderança. Frankl (2005, p. 61) enfatiza que “a vida nunca deixa de ter sentido, mesmo em face do sofrimento ou do fracasso”. Essa afirmação poderia servir como epígrafe para a trajetória da protagonista, que encontra, nas adversidades, o impulso para reafirmar sua existência. Além disso, a solidão da personagem Maria Moura — por vezes vista como dureza — pode ser interpretada como um espaço de autoconstrução e liberdade. “Sozinha aprendi a ser minha própria companhia” (Queiroz, 1992, p. 289), reflete a maturidade existencial de quem encontrou no isolamento uma forma de transcendência, e não de desespero. Para Frankl, esse processo corresponde ao “encontro do homem com o seu próprio espírito” (Frankl, 1983, p. 47), uma das manifestações mais puras da espiritualidade. Dessa forma, os dilemas da obra permanecem atuais porque sua luta é universal. Ela simboliza o ser humano diante de suas próprias fronteiras, desafiando o tempo, o gênero e as estruturas de poder, enquanto busca viver uma vida que valha a pena ser vivida.

*Memorial de Maria Moura* à luz da Logoterapia permite perceber dimensões da personagem que vão além do enredo histórico e social. Frankl (2019, p. 23),

a trajetória de Maria Moura pode ser interpretada como o itinerário de uma mulher que, em meio à violência e à solidão, realiza sua busca de significado existencial. A Logoterapia ajuda a compreender a interioridade da personagem. O que à primeira vista pode parecer apenas obstinação ou frieza revela-se, sob essa ótica, como expressão da “dimensão noética” — a capacidade espiritual de transcender o biológico e o psicológico. Frankl (1983, p. 64) “a dimensão noética é onde o homem se eleva acima de si mesmo, encontrando valores e finalidades que o libertam do determinismo”. Em Maria Moura, essa dimensão se manifesta na fidelidade ao próprio destino, mesmo quando o mundo parece lhe negar espaço. A leitura logoterapêutica também permite a compreensão do modo como a personagem ressignifica o sofrimento. Frankl (2011, p. 145) lembra que “o sofrimento tem sentido quando se sabe por que se sofre”. A personagem sofre, mas não se vitimiza; ela transforma a dor em afirmação de sentido. Além disso, a Logoterapia amplia a percepção da espiritualidade na obra. Para Frankl, “a espiritualidade é a essência do humano, a dimensão mais profunda onde o homem se encontra com o sentido” (Frankl, 1983, p. 92). Em Memorial de Maria Moura, a espiritualidade não se traduz por religiosidade, mas pela força interior que a faz enfrentar a morte e a solidão com dignidade. Assim, a leitura logoterapêutica revela que *Memorial de Maria Moura* é mais do que um romance histórico ou feminista — é um retrato simbólico da condição humana, da liberdade e da eterna busca pelo sentido da vida.

A personagem Maria Moura dialoga intensamente com as experiências contemporâneas de mulheres em busca de autonomia e sujeitos em contextos de vulnerabilidade. As mulheres contemporâneas, como Maria Moura, continuam enfrentando os dilemas de conciliar força e sensibilidade, poder e afeto, autonomia e pertencimento. “Não preciso que homem nenhum me proteja” (Queiroz, 1992, p. 151), ela ecoa a voz de muitas mulheres que, hoje, buscam existir fora das estruturas patriarcais. Esse movimento é, em termos franklianos, a expressão da vontade de sentido — a força espiritual que impulsiona o ser humano à realização autêntica.

Do ponto de vista social, a narrativa de Maria Moura também se aproxima dos sujeitos em situação de vulnerabilidade. Assim como ela constrói seu “reino” em meio à adversidade, muitos hoje são convocados a resistir, encontrar propósito e sentido nas margens da exclusão. Frankl (2019, p. 102) lembra que “não importa o que esperamos da vida, mas o que a vida espera de nós”. Essa inversão ética traduz o que a personagem vive, isto é, ela não se pergunta o que o mundo lhe deve, mas o que pode construir dentro do mundo que lhe é hostil. Frankl (1983, p. 77) destaca que “a realização do sentido pessoal é um processo de integração do ser”. A personagem Maria Moura vive esse processo

quando, ao final, aprende a reconhecer sua vulnerabilidade sem abrir mão da força, aceitando sua humanidade por inteiro.

O diálogo entre a obra de Rachel de Queiroz e o pensamento de Victor Frankl oferece uma leitura atual que pode ser vista como uma pedagogia existencial da coragem, do autoconhecimento e da transcendência. Em tempos de crise de sentido e fragmentação, ela se torna símbolo da possibilidade de reconstruir-se — de, como diria Frankl (2011, p. 156), “dizer sim à vida, apesar de tudo”.

## REFERÊNCIAS

- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 43. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.
- CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. 8. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus: psicoterapia e religião**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- FRANKL, Viktor E. **A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia**. São Paulo: Paulus, 2011.
- FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- FRANKL, Viktor E. **Logoterapia e análise existencial: textos selecionados**. São Paulo: Paulus, 2019.
- FRANKL, Viktor E. **Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- FRANKL, Viktor E. **Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo**. Aparecida: Ideias & Letras, 2020.
- LOPES, João Batista. **Rachel de Queiroz: uma escritora e seu tempo**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.
- LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. **Telenovela: história e produção**. São Paulo: Loyola, 2005.
- QUEIROZ, Rachel de. **Memorial de Maria Moura**. 22. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- QUEIROZ, Rachel de. **O Quinze**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1930.
- RONCARI, Luiz. **Literatura brasileira: dos primeiros cronistas aos últimos românticos**. São Paulo: Edusp, 2004.
- RONCARI, Luiz. **O Brasil de Rosa: mito e história no universo rosiano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

## ANTES E DEPOIS DO TIRO: A PSICOSFERA DO SUICÍDIO EM MEMÓRIAS DE UM SUICIDA

*Anderson Silva Jacomini<sup>1</sup>*

*Sentia-me, pois, ainda cego; e, para cúmulo do meu estado de desorientação, encontrava-me ferido. Tão somente ferido e não morto! Porque a vida continuava em mim como antes do suicídio!*

Camilo Cândido Botelho

### INTRODUÇÃO

Foi no I Seminário Internacional de Estudos Críticos sobre o Suicídio (2024), organizado, entre outros pesquisadores, por Gabriel Pinezi, que se delineou para mim a possibilidade de realizar pesquisa no campo da suicidologia. Em mesa intitulada “*O suicídio como espetáculo e sua essência transgressora*”, a pesquisadora Fernanda Marquetti destacou a dificuldade estrutural que marca os estudos sobre o suicídio: a impossibilidade lógica de se obter o relato direto do próprio sujeito suicida, à exceção dos casos de tentativa não consumada.

Essa dificuldade acarreta lacunas significativas nas tentativas de reconstrução dos atos suicidas, fazendo com que os dados disponíveis sejam, em geral, aproximativos, oriundos de registros públicos, observações da cena *a posteriori* ou relatos de terceiros (informação verbal)<sup>2</sup>. A própria pesquisadora reafirma em seu livro *O suicídio como espetáculo na metrópole* que “a construção e significação primeira do ato suicida, feita pelo próprio sujeito suicida, são impossíveis de serem alcançadas e que os sujeitos abordados nos oferecem

---

1 Mestrando em Literatura na linha de Poéticas e Políticas do Texto pela Universidade de Brasília – UnB; licenciado em Letras Português (UnB) e bacharelado em Direito pelo Centro Universitário do Distrito Federal – UDF. Atua profissionalmente como Analista em Políticas Públicas e Gestão Educacional na Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0359531012168219>. Email: [ajacomini@gmail.com](mailto:ajacomini@gmail.com).

2 Informação fornecida pela pesquisadora Fernanda Marquetti no I Seminário Internacional de Estudos Críticos sobre o Suicídio (2024).

sempre uma leitura de 'segunda mão', como definiria Geertz" (Marquetti, 2022, p. 33).

Atentei-me, então, ao fato de que tal impossibilidade não se realiza no campo dos estudos espíritas — ou, ao menos, não se impõe de modo terminativo —, na medida em que noções como a transmigração e a comunicabilidade dos Espíritos<sup>3</sup> permitem adensar essa discussão.

No âmbito literário, essa questão já se apresenta de modo recorrente desde a tradição clássica, como na tragédia *Hamlet*, de Shakespeare, em cujo célebre solilóquio o príncipe da Dinamarca aponta para a impossibilidade de se colocar um ponto final na vida, o que é corroborado pela presença do Espírito de seu pai na corte (Shakespeare, 2025). A questão da imortalidade da alma, presente desde tradições mítico-religiosas da antiguidade e sistematizada filosoficamente no Fédon de Platão, percorre a tradição ocidental, reaparecendo, sob diferentes figurações estéticas, na Divina Comédia de Dante, nas Memórias Póstumas de Brás Cubas, de Machado de Assis, entre tantos outros textos do cânone.

Coloca-se, assim, um problema teórico comum aos estudos literários e aos estudos espíritas: como pensar o "fim" de uma história quando a morte não representa, necessariamente, sua interrupção definitiva? E que implicações essa continuidade impõe à reflexão crítica sobre o suicídio?

A fenomenologia espírita poderia servir de respaldo a essas perguntas iniciais, auxiliando-nos a revisitar o ato suicida por meio de relatos do seu próprio agente a partir de cartas psicografadas, mensagens psicofônicas ou livros ditados, por exemplo. Elegi assim, dentre as diversas possibilidades, o diálogo entre a literatura espírita — há muito de meu interesse — e o campo de estudos da suicidologia crítica e literária, ao qual tive acesso naquele seminário, a partir da palestra do pesquisador Andrew Bennett. Nesse recorte, o resgate da obra *Memórias de um suicida*, de Camilo Cândido Botelho e psicografia de Yvonne do Amaral Pereira, deu-se de forma quase instintiva, dada a relevância do romance para a literatura espírita.

O livro *Memórias de um suicida* começou a ser psicografado em 1926, mas sua primeira publicação data de 1955, pela editora FEB (Federação Espírita Brasileira). A história baseia-se na partilha de experiências do Espírito Camilo Cândido Botelho, autor e narrador principal, o qual descreve a sua dolorosa trajetória no plano espiritual após suicidar-se com um tiro na cabeça. Descobrimo-nos ainda vivo, Camilo inicia uma longa jornada por ambientes sombrios, desoladores, de muita perturbação, progredindo por um caminho de

---

3 Opta-se, neste artigo, pela grafia de *Espírito(s)* com inicial maiúscula quando o termo for empregado em acepção conceitual, conforme *O Livro dos Espíritos*, no qual Allan Kardec define o Espírito como o ser individualizado que sobrevive à morte do corpo físico (Kardec, 2016, p. 83, q. 76).

resgate, de cura e de conscientização que se desnova em ambientes espirituais voltados ao restabelecimento da saúde e à educação de Espíritos que praticaram o autoextermínio.

A temática do “espaço” é um elemento singular desse romance. Espaço conceitualmente amplo, que se de(co)nota no local do autoextermínio, elemento do espetáculo à qual se refere Marquetti (2022), mas também no lugar espiritual, fundado ou revisitado na narrativa materializada por Yvonne do Amaral. A primeira abordagem compreende o suicídio como um ponto final, tratando mais especificamente do cenário eleito para o ato suicida; a segunda, pauta-se em reticências, tratando do lugar da continuidade. Neste, reside a tragédia literária: a vida, que continua e à qual não se pode pôr fim.

Como agregar então a noção desses dois espaços que se separam por um tiro autoinfligido, no caso de Camilo? Para além de uma simples separação entre um lugar real e um posterior fantástico, idealizado, não haveria um espaço comum em que a psique opera e que os conhecimentos espíritas há muito reconhecem?

Certo de que a literatura é o campo dos diálogos possíveis, pretendo uma aproximação conceitual da ideia de psicofera, abordada, dentre outros autores, por Cícero Marcos Teixeira (2014) com o cenário do espetáculo suicida trabalhado por Fernanda Marquetti (2024) e com o lugar narrativo no romance *Memórias de um Suicida*, em especial com os capítulos “O Vale dos Suicidas” e “A Mansão da Esperança”. De um lado, Marquetti investiga a espacialidade do ato suicida, de outro, a narrativa mediúmica de *Memórias de um Suicida* configura o lugar pós-morte, articulando elementos espirituais e simbólicos na ambientação do destino dos suicidas. A partir dessa dupla abordagem, busco compreender como a psicofera, enquanto conceito que interliga mente e ambiente, pode servir como eixo de convergência entre esses dois universos a princípio distintos — um de caráter teórico-analítico e outro de natureza literária e espiritista —, permitindo um olhar ampliado sobre a relação entre subjetividade, espaço e morte.

Os estudos sobre a suicidologia crítica literária, bem como os estudos acadêmicos acerca da literatura espírita, ainda são escassos e a fortuna crítica do romance eleito mostra-se muito resumida<sup>4</sup>, não obstante o registro da sua primeira publicação remontar a 1955. A articulação entre esses dois campos revela-se ainda mais inédita, o que justifica o tratamento da temática proposta.

---

4 O livro *Memórias de um suicida* possui muitos estudos e materiais referenciais de cunho doutrinário, como artigos, vídeos, podcasts, rodas de conversa, grupos de estudos, dentre outros, mas são escassas as abordagens literárias ou de outras ciências sobre o romance.

## ANTES DO TIRO: O LUGAR DO ESPETÁCULO SUICIDA

A imagem do folder de divulgação do seminário ao qual aludi, projetado por Alice Freitas (2024), pegou-me desprevenido. Diante dela, um profundo silêncio. A composição minimalista apresenta uma figura humana que cai de um céu vasto e indefinido. A desproporção entre corpo e ambiente produz uma atmosfera de suspensão e isolamento. Após algum tempo de observação, um estampido interno ressoa, partindo o céu, contrário à gota calma que se apresenta: o instante limiar, a “última gota”, que antecede o gesto suicida. Também ouço o corpo chegando, mas me nego a observá-lo. Entre um ponto e outro instala-se um espaço de puro silêncio que eu, assim como os pesquisadores que tenho acompanhado, pareço buscar preencher por meio de múltiplas indagações.

Ao ler Thomas Macho, que dedica um capítulo de seu livro *Tirar a Vida* aos “Locais de Suicídio”, retornei à arte do folder, de Alice Freitas, e a esse espaço que constrange pelas perguntas que deixa em suspensão. Ele cita Samuel Becket (*apud* Macho, 2021, p. 375), com a epígrafe: “O suicídio perfeito: sair sonambulando pela janela. Mas será que a gente acorda no caminho para baixo?”. Essa pergunta nos reafirma a preocupação com o espaço do autoextermínio e com o grau de consciência que o suicida possui acerca dele.

A localização do ato suicida constitui igualmente uma questão problemática no âmbito das estatísticas. Comumente, levam-se em consideração dados como sexo, idade, método e motivação do ato, ao passo que o lugar em que ele ocorre nem sempre é registrado como informação básica. O espaço, pelas características estéticas que carrega, é como espelho da subjetividade e, portanto, elemento fundamental para se compreender o suicídio (Macho, 2021).

Fernanda Marquetti também olha para o lugar do suicídio, focalizando seu estudo na cidade de São Paulo e já de início orienta a visão do leitor para um outro viés que não o da morte, mas o da vida, ao afirmar que o ato suicida não se volta para o vazio que tanto se evoca, mas para uma busca por preencher esse vazio. Logo, trata-se de uma busca por vida e pela construção de seu sentido: “Reconectar os espaços, caracterizar os circuitos mais próprios do ato, interpretar os cenários é sem dúvida reconectá-los à vida” (Marquetti, 2022, p. 18). A autora afirma também que a cena escolhida pelo suicida nunca é aleatória. A cena traz muitas informações sobre o evento e está repleta de questões socioculturais do sujeito suicida. Ele utiliza o que possui em seu ambiente para o ato e reelabora os objetos escolhidos. Ele constrói o cenário e por este é construído.

Uma teoria revisitada tanto por Marquetti quanto por Macho e que conversa com o espetáculo suicida é a do “não lugar”. Marc Augé, criador dessa teoria, entendia os “não lugares” como espaços funcionais, a exemplo de supermercados, autoestradas, campos de refugiados, estações de trem e outros. Lugares, portanto, que “não criam história, relações, filiações ou identidades, mas apenas solidão e similitude” (Macho, 2021, p. 376). Contrapondo-se a estes “não lugares”, estariam os “lugares antropológicos”, criadores de contexto, mantenedores das raízes espirituais e ancestrais com o povo: lugares centrais. Marquetti alerta que os “não lugares” podem ser escolhidos por muitos suicidas justamente pela ausência de identidade e vínculo que ofertam, “apontando intuitivamente ou não, para uma das crises da nossa época: a falta de referências constantes e duráveis, a volatilidade dos sentidos, as diretrizes descartáveis, o individualismo, o isolamento” (Marquetti, 2022, p. 115). Thomas Macho amplia o conceito de “não lugar” de Augé, a fim de permitir uma compreensão de sua relação com o ato suicida:

Os “não-lugares” poderiam ser celebrados também como espaços móveis, como corporificações arquitetônicas da libertação das amarras da estirpe, da história, da dependência social – como lugares definidores de uma passagem que dá forma emancipatória às chegadas e partidas, ao luto e à saudade. (Macho, 2021, p. 378)

Essa conceituação de lugares e não lugares é importante, pois a escolha do lugar do suicídio tem tanta importância quanto qualquer outro elemento relacionado ao ato, sendo indicativa do estado subjetivo do suicida, auxiliando a compreendê-lo.

## DEPOIS DO TIRO: *MEMÓRIAS DE UM SUICIDA*

O romance *Memórias de um suicida* demorou muito a ser publicado, tendo passado por quatro fases, a saber: 1926 a 1940, recepção e escrita dos primeiros esboços pela médium Yvonne do Amaral; 1941 a 1945, período em que não foram repassadas mensagens para a médium, tendo havido pausa total das comunicações; 1946 a 1953, em que houve a retomada das atividades mediúnicas com a transposição de mensagens as quais, entretanto, ficaram guardadas sem publicação por oito anos e, quarta etapa, de 1953 a 1955, em que houve revisão dos escritos por León Denis (Espírito)<sup>5</sup> para a primeira publicação (TV CELD,

5 **León Denis** (1846–1927) foi um filósofo, escritor e conferencista espírita francês, reconhecido como um dos principais continuadores da obra de Allan Kardec. Destacou-se pela sistematização e pelo aprofundamento filosófico do espiritismo, especialmente no que concerne à imortalidade da alma, à ética e ao progresso moral do Espírito, sendo frequentemente referido como o “Apóstolo do espiritismo” (CELD, s.d.). Sua contribuição para *Memórias de um suicida* deu-se posteriormente ao seu falecimento, no âmbito da

2024, 43min50seg).

O início dos relatos que deram origem ao livro data de 1926, segundo introduz Amaral, época da sua juventude em que começou a receber a visita de Espíritos suicidas em reuniões mediúnicas nas quais era voluntária em Lavras-MG. Dentre os Espíritos, havia um que se destacava pela assiduidade e simpatia da sua presença e que lhe comunicava e ajudava a experienciar as cenas que comporiam o romance (Botelho, 2009). Tais cenas, entretanto, não foram recebidas de forma a compor uma unidade previsível desde o início, sendo reunidas e editadas para publicação posteriormente. Após o lançamento da primeira edição da obra — registrada em 1955 e levada a público em 1956 —, foi realizada uma nova revisão atribuída a Léon Denis, na qual algumas partes do texto foram suprimidas. Segundo Yvonne do Amaral, mais de sessenta páginas da edição original foram retiradas com o objetivo de assegurar um enfoque mais doutrinário, atenuando o caráter estético-literário decorrente do estilo de escrita de Cândido Botelho, que conferia maior densidade ao texto (Camilo, 2006, sexta entrevista). Em prefácio da segunda edição, o qual acompanha todas as edições subsequentes do livro e é assinado por León Denis, corrobora-se:

Nada se alterou, todavia, na feição doutrinária da obra, como no seu particular caráter revelatório. Entrego-a ao leitor, pela segunda vez, tal como foi recebida dos Maiores que me incumbiram da espinhosa tarefa de apresentá-la aos homens. E se, procurando esclarecer o público, por lhe facilitar o entendimento de fastos espirituais, nem sempre conservei a feitura literária dos originais que tinha sob os olhos: no entanto, não lhes alterei nem os informes preciosos nem as conclusões, que respeitei como labor sagrado de origem alheia. (Botelho, 2009, p. 15)

A construção do romance em si, como podemos notar nos paratextos, traz nuances valiosas e que renderiam um grande estudo acerca da ficcionalização, ou não, do próprio fazer literário. Nesse sentido, o conjunto textual pode ser entendido como pura ficcionalização tanatográfica para alguns leitores, mas para outros, incluída a comunidade espírita, apresenta-se primeiramente como livro de relatos autobiográficos, considerado o viés fenomenológico espírita atrelado à criação e à recepção bem-sucedida da obra.

Ainda acerca do processo de criação literária, creio relevante compartilhar a afirmação de Yvonne do Amaral de que o livro não foi composto por meio da psicografia direta, mas que ela era levada a experienciar e testemunhar as memórias e informações e apenas depois as documentava:

---

comunicação espiritual, tendo-lhe sido atribuídas a orientação e a revisão do texto psicografado, conforme registrado na própria obra.

ora em sessões normalmente organizadas, ora em reuniões íntimas, levadas a efeito em domicílios particulares, ou no silêncio do meu aposento, altas horas da noite, dava-me apontamentos, noticiário, periódico, escrito ou verbal, ensaios literários, verdadeira reportagem relativa a casos de suicídio e suas tristes consequências no Além-Túmulo, na época verdadeiramente atordoadores para mim. Porém, muito mais frequentemente, arrebatavam-me, ele e outros amigos e protetores espirituais, do cárcere corpóreo, a fim de, por essa forma cômoda e eficiente, ampliar ditados e experiências. Então, meu Espírito alçava ao convívio do mundo invisível e as mensagens já não eram escritas, mas narradas, mostradas, exibidas à minha faculdade mediúmica para que, ao despertar, maior facilidade eu encontrasse para compreender aquele que, por mercê inestimável do Céu, me pudesse auxiliar a descrevê-las, pois eu não era escritora para o fazer por mim mesma! Estas páginas, portanto, não foram psicografadas, pois eu via e ouvia nitidamente as cenas aqui descritas, observava as personagens, os locais, com clareza e certeza absolutas, como se os visitasse e a tudo estivesse presente e não como se apenas obtivesse notícias através de simples narrativas. Se descreviam uma personagem ou alguma paisagem, a configuração do exposto se definia imediatamente, à proporção que a palavra fulgurante de Camilo, ou a onda vibratória do seu pensamento, as criavam. Foi memo por essa forma essencialmente poética, maravilhosa, que obtive a longa série de ensaios literários fornecidos pelos habitantes do invisível e até agora mantidas no segredo das gavetas, e não psicograficamente. (Botelho, 2009, p. 09-10)

Essa vivência mediúmica a que alude Yvonne Pereira marca profundamente a formação estética da obra pela riqueza dos elementos narrativos que oferece e, por conseguinte, influi fortemente na experiência estética do leitor que imerge nos diversos espaços e tempos psicológicos construídos ao longo das quase setecentas páginas do romance.

O elemento espacial, pois, ganha enorme notoriedade desde a estruturação do livro até, e principalmente, o modo como é esteticamente desenvolvido. O livro divide-se em três partes: “Os Réprobos”, “Os Departamentos” e “A Cidade Universitária”. Duas dessas partes, como visto, são intituladas com nomes de lugares e todas elas são iniciadas com capítulos de referência espacial (“O vale dos Suicidas”, “A Torre de Vigia” e “A Mansão da Esperança”), o que aponta para uma divisão simbólica e permite também verificar a progressão narrativa do personagem central por meio da transição entre lugares amplamente caracterizados.

O capítulo inicial, “O Vale dos Suicidas”, adquiriu grande notoriedade a partir da publicação do romance — aspecto que considero um importante indicador da relevância da obra —, razão pela qual foi escolhido para uma análise mais detida, em conjunto com o capítulo “A Mansão da Esperança”. Tal escolha visa estabelecer um contraponto entre a estética espacial desses dois ambientes,

exemplificar de modo mais preciso a noção de psicofera e evidenciar a evolução moral e espiritual do personagem principal a partir da descrição do espaço.

Quanto à autoria, Yvonne do Amaral Pereira informa em parte introdutória que foi dado ao autor um pseudônimo: “Chamar-lhe-emos nestas páginas — Camilo Cândido Botelho, contrariando, todavia, seus próprios desejos de ser mencionado com a verdadeira identidade” (Botelho, 2009, p. 08). O autor, porém, é amplamente conhecido por ser Camilo Castelo Branco, o afamado escritor português de mesmas iniciais do pseudônimo eleito. A obra revela características e ocorrências que indicam essa ligação, como o ano da sua morte, a forma como o Espírito suicidou-se, sua profissão e rotinas, seu estado de cegueira e outros detalhes registrados no romance. A identificação do autor como o Espírito de Castelo Branco foi confirmada pela própria Yvonne do Amaral em algumas de suas entrevistas, o que acrescenta à obra novas e relevantes camadas de análise. Trata-se, contudo, de um tópico que demanda investigação específica, atualmente em curso, e que extrapola os limites do presente estudo.

### **O Vale dos Suicidas e A Mansão da Esperança: entre a dor e a superação**

Após suicidar-se, Camilo percebe-se aprisionado em um ambiente desolador, um panorama de vales profundos em que sombras sinuosas presidiam e onde proliferavam gargantas sinuosas e cavernas sinistras, das quais emergiam uivos de Espíritos que foram homens, dementados como demônios enfurecidos. A paisagem era assombrosa, aflitiva; nela não penetrava outra forma de vida que não a advinda de supremo horror. Esse lugar, repulsivamente adjetivado, com solo imundo, pastoso, escorregadio, repugnante, coberto por matérias fétidas, enegrecidas; com ar pesadíssimo, asfixiante, gelado (Botelho, 2009), é o Vale dos Suicidas, descrito em capítulo de mesmo nome no início da obra.

O leitor é convidado a uma experiência sinestésica excruciante. Ouviam-se uivos, choros convulsivos, assombroso ranger de dentes, queixas, gemidos, gritos enfurecidos. Não se via luz: “não há céu, não há sol, não há perfume, não há tréguas”, tudo em seu interior era miséria e essa atmosfera torturante resultava em sensação de loucura inalterável, raiva envenenada, revolta e muito remorso (Botelho, 2009, p. 21-22). O ambiente do entorno mistura-se ao ambiente interior do personagem, estando intimamente interligados.

Camilo relata em capítulo seguinte: “leve a destra ao ouvido direito: — o sangue corria do orifício causado pelo projétil da arma de fogo de que me servira para o suicídio e manchou-me as mãos, as vestes, o corpo...Eu nada enxergava, porém”. E continua a afirmar: “levantei-me. Ao fazê-lo, porém, cheiro penetrante de sangue e vísceras putrefatos rescendeu em torno, repugnando-me até às náuseas”. Não sabia como, relata a seguir, conseguia perceber o seu entorno,

mas afirma: “[...] vejo-me, a mim próprio! Como à frente de um espelho, morto, estirado num ataúde, em franco estado de decomposição, no fundo de uma sepultura, justamente aquela sobre a qual acabava de tropeçar” (Botelho, 2009, p. 42-46)!

Essa descrição me remonta à atmosfera estética realizada em *A Divina Comédia*, na parte “Inferno”, canto XIII, em que os poetas Dante e Virgílio, recém-ingressos também em um vale, deparam-se com o lugar de punição dos suicidas. Nesse local, os poetas descobrem que os suicidas são transformados em árvores de um vale sombrio, em provável prejuízo ao corpo que renegaram, com ramos travados e nodosos, facilmente quebrantáveis e dos quais jorra sangue, gerando dor e agonia. Harpias de uivos insanos com asas largas, garras nos pés, rosto e colo humanos completam a imagética da tortura, ferindo-lhes os corpos-troncos. Grifo algumas semelhanças:

21 Que fiz, ainda lá no mundo estando”.

**Em toda parte ouvi grita aflitiva:**

Como não via quem assim gemesse,

24 Parei e a torvação se fez mais viva.

Creio que o Mestre cria então que eu cresse

**Que esses lamentos enviava aos ares**

27 Uma turba, que aos olhos se escondesse;

Pois disse-me: “De um tronco se quebrares

Um só raminho, ficarás ciente

30 Desse erro em que se enleiam teus pensares”.

— O braço estendo então e prontamente Vergôntea quebro.

O tronco, assim ferido

33 “Por que razão me arrancas?” diz fremente.

**De sangue negro o ramo já tingido,**

“Por que me rompes?” — prosseguiu **gemendo**

— 36 “Assomos de piedade nunca hás tido?”

— **“Fui homem, hoje o lenho, que estás vendo!**

Mais compassiva a tua mão seria

(Alighieri, 2017, Inferno, Canto XIII, v. 21-38; grifo meu)

Salvador Dalí produziu uma série de ilustrações para *A Divina Comédia*, contemplando a totalidade de seus cantos. O conjunto, no entanto, acabou sendo arquivado, uma vez que o artista não teria conseguido participar do concurso para o qual o trabalho se destinava. Posteriormente, as gravuras dessa série foram reproduzidas em pranchas coloridas por meio do trabalho dos xilogravadores franceses R. Jacquet e J. Taricco. Considero que uma das ilustrações produzidas por Salvador Dalí para o Canto XIII do Inferno, intitulada *La selva dei suicidi* (Dalí, 1960) contribui para a compreensão da atmosfera descrita por Dante à qual faço alusão.

Na composição surrealista de Dalí, o bosque dos suicidas surge

deformado e orgânico, com corpos fundidos à vegetação e formas retorcidas que intensificam a sensação de sofrimento e metamorfose presentes no canto dantesco. Em diálogo com essa tradição literária e imagética, o narrador de *Memórias de um suicida* pontua:

É bem possível que haja quem ponha a discussões mordazes a veracidade do que vai descrito nestas páginas. Dirão que a fantasia mórbida de um inconsciente exausto de assimilar Dante terá produzido por conta própria a exposição aqui ventilada... esquecendo-se de que, ao contrário, o vate florentino é que conheceria o que o presente século sente dificuldades em aceitar... (Botelho, 2009, p. 23)

No intento de compreender a configuração espacial e literária do Vale dos Suicidas por meio das comparações com o texto canônico de Dante, percebo que uma estética da violência é requisitada por ambas as obras em suas partes iniciais. Uma diferença crucial, porém, enleva-se: a de que as realidades vivenciadas no “Inferno” de Dante Alighieri são permanentes, eternas — uma vez que, na entrada de seu Inferno, encontra-se a famosa inscrição “deixai, ó vós que entrais, toda a esperança” (Alighieri, 2017, p. 29) — e a realidade do “Vale dos Suicidas” é temporária, uma vez que a filosofia espírita documentada por Kardec, e serve de base para esse romance, compreende que os Espíritos estão em constante evolução e não se prendem a um castigo ou destino imutável; tampouco compreende a existência de um inferno definitivo. Portanto, levando em conta o contexto do romance, os Espíritos, ainda que se tornem seres estacionários em alguma realidade e por algum tempo, nunca retroagem e tendem ao melhoramento com as provas vivenciadas (Kardec, 2016, p. 96-100).

Michel Foucault, em *Vigiar e Punir*, aborda a evolução das formas de punição de condenados ao longo dos séculos com o conseqüente abrandamento dos antigos meios de suplício e explica que essa evolução não se dá apenas pela diminuição de intensidade da severidade penal, mas pelo deslocamento do objeto da operação punitiva que deixa de ser o corpo dos condenados e passa a ser a alma das pessoas. Assim, “à expiação infligida no corpo deve suceder um castigo que atue profundamente sobre o coração, o pensamento, a vontade, as disposições” (Foucault, 2013, p. 37).

Em *Memórias de um Suicida*, o suicídio voluntário é apresentado como transgressão da Lei divina, posição que a obra defende com base no que Allan Kardec registra na codificação espírita básica (2016, p. 410, cap. “Penas e gozos terrenos”, q. 944), deslocando a punição do corpo físico para o corpo espiritual e incidindo sobre o espírito dos réprobos. Nesse contexto, o narrador Camilo observa que, após o túmulo, lutas infinitamente mais difíceis o aguardavam, a fim de “chicotarem a alma de descrente e revel, com merecida justiça” (Botelho, 2009, p. 39).

O capítulo “A Mansão da Esperança”, na terceira e última parte da obra de Cândido Botelho, por sua vez, evoca uma outra ordem de imagens, ligadas ao propósito de demonstrar o processo de regeneração e de reeducação dos Espíritos que escolheram progredir. Em sua primeira noite na mansão, muito tempo depois de ter sido resgatado do Vale dos Suicidas pela Legião dos Servos de Maria e depois de já ter passado pelo Hospital Maria de Nazaré, dentre outros lugares afins, Camilo descreve a experiência singular que experienciou na Cidade Universitária, muito diversa da que se lê sobre o vale, no início do livro:

Nossos **aposentos deitavam para o jardim** e das ogivas que os rodeavam descortinávamos o **vasto horizonte** da metrópole, marchetado de **pavilhões graciosos como construídos em madrepérola**, e de cujos **caramanchões, que os enfeitavam pitorescamente, evolavam-se fragrâncias delicadas de miríades de arbustos e flores viçosas**, não mais insípidas, níveas, como no Departamento Hospitalar. (Botelho, 2009, p.505)

Continua o narrador com adjetivos laudatórios, apreciativos, e acrescenta superlativos que potencializam a ideia de prazer pelo lugar em que se encontra, atrelando essa imagem ao progresso dos suicidas que ali se encontram. Ao descrever a cidade universitária, registra expressões positivas como: imensas avenidas, arvoredos majestosos, lagos docemente encrespados, orlados de tufos floridos e perfumosos, cidade de fadas e conclui que o suicida deveria ali “habilitar-se para as decisivas reformas pessoais que lhe seriam indispensáveis para, mais tarde, depois de nova encarnação terrena, onde testemunhasse os valores adquiridos durante os preparatórios, ser admitido na verdadeira Iniciação.” (Botelho, 2009, p.507).

Essas descrições remetem à construção de uma estética do deleite. Dante as corrobora na descrição do “Paraíso”, já na sua chegada à primeira estrela, a lua, na qual a virtude é menor que outros astros, mas revela já um lugar de elevação, de progressão, banhado de muita luz e beleza, pois no paraíso não há sombras: “Chegados somos à primeira estrela. / **Lúcido**, espesso, sólido e polido / Vulto, qual nuvem, nos cobrir parece, / Quase **diamante pelo sol ferido**. / Na per’la eterna entramos: assim desce / **Raio de luz pela água**, que recebe [...]” (Alighieri, 2017, Paraíso, Canto II, v. 30-36, grifo meu). No canto XXX, em esfera celeste ainda mais elevada, o “Empíreo”, Dante assim descreve:

**Fúlvido lume** um rio me afigura,  
Entre margens correndo, que esmaltava  
**A primavera da celeste altura.**  
Do seio essa corrente arremessava  
**Centelhas; que entre as flores se espargiam**  
Como rubis, que o ouro circundava.  
(Alighieri, 2017, Paraíso, v. 61-66, grifo meu)

Observa-se uma descrição marmórea, perolada, luzidia, clara, tanto na estrutura da Mansão da Esperança quanto na descrição da face da lua. A água como elemento puro e cristalino reforça a beleza das flores de cores vivazes e compõe um ambiente de prazer tanto em Botelho quanto em Dante, nas partes finais de suas obras. Frise-se, entretanto, que *Memórias de um suicida* não retrata um mundo perfeito no capítulo “A Mansão da Esperança”. Embora as construções estéticas possam ser aproximadas para fins de análise literária, o romance não narra um mundo perfeito, próprio dos espíritos em alto grau de evolução; antes, retrata um espaço de redenção, aprendizado e recomeço, em que a esperança de uma vida plena e melhor é destacada para espíritos em caminho evolutivo e não em estado de perfeição. O êxtase é, então, relativo, dada a noção espiritual de uma caminhada ainda em curso, uma progressão.

Os capítulos selecionados do romance de Botelho revelam paisagens detalhadamente construídas, demonstrando uma preocupação estética que chega a ser funcional. Essas descrições do ambiente acompanham a evolução interior do personagem principal, desde o seu suplício até o seu momento de redenção para um novo início. Espaço interior e exterior vinculam-se, portanto, construindo uma atmosfera ora de dor, ora de deleite por superação.

Após longa jornada no mundo espiritual, Camilo retorna à vida corporal, (sub)consciente da eternidade da alma e da transmigração do Espírito, ganhando novo lugar, agora o berço de uma nova casa, pois, como diria Bachelard (2008, p. 201), “antes de ser ‘atirado ao mundo’, como professam os metafísicos apressados, o homem é colocado no berço da casa”. Resolve-se, ainda que transitoriamente, a tragédia que havia sido instalada desde o seu violento ato.

## **ANTES E DEPOIS DO TIRO: PSICOSFERA E SUICÍDIO**

Durante as leituras sobre os lugares do suicídio, observei que os autores apontam para uma conexão entre a esfera subjetiva do suicida e o lugar por ele escolhido para o autoextermínio. Muitos casos, por exemplo, demonstram uma preferência recorrente por lugares em comum, sem que essas pessoas tenham tido um mínimo contato prévio. Thomas Macho, buscando compreender a eleição dos lugares de suicídio, lança as seguintes perguntas:

Teriam então nossas casas se transformado há muito em ‘não lugares’? Será que faz alguma diferença se subimos em torres ou escalamos falésias, se caminhamos por pontes ou estradas de ferro, se vamos a quartos de hotel, florestas ou ficamos num lugar nas nossas casas — a cama, o porão ou a banheira — para tirarmos a própria vida? Ou é exatamente o contrário? Será que os famosos locais de suicídio — para além do mero impulso de imitação — não são frequentados precisamente porque se transformaram de forma gradual em ‘lugares antropológicos’ onde o caminho para os deuses e para o submundo já foi percorrido muitas vezes?” (Macho, 2021, p. 380)

Diante dos casos partilhados e das perguntas de Macho, recorro ao conceito de psicofera, o qual é definido por Cícero Marcos Teixeira (2015) como sendo a energia radiante que circunda o organismo humano, constituindo-se em campo de forças permanentes, alimentado pelo pensamento contínuo e estado emotivo da criatura em todos os momentos existenciais. Trata-se de neologismo advindo da junção das palavras gregas *psyché* (alma, espírito, mente) e *sphaira* (esfera, globo), significando campo ou esfera da mente ou do espírito. O termo é atribuído ao Espírito André Luiz, autor reconhecido dentro e fora da comunidade espírita pelos seus romances, sendo *Nosso Lar* o mais difundido deles (Mendes, 2013).

Apesar de o termo ser relativamente recente, datando mais ou menos da segunda metade do século XX, a ideia central de um campo de forças mentais e de capacidade interativa não é nova, sendo estudada por outros autores e em diferentes épocas com nomes diversos. Embora oriundo do pensamento espírita, o conceito de psicofera é aqui mobilizado não como explicação causal do suicídio, mas como ferramenta de leitura simbólica e interpretativa da relação entre espaço, subjetividade e coletividade.

André Luiz explica que a psicofera ou halo psíquico organiza-se qual ocorre com a chama de uma vela que, valendo-se do combustível que a nutre, estabelece o campo em que se lhe prevalece a influência (Luiz, 2016, p. 101). Para L. Palhano Jr. (*apud* Mendes, 2013, p. 39), no *Dicionário de Filosofia Espírita*, a psicofera é compreendida como sendo “o mesmo que aura; ambiente psíquico, campo de influência psíquica de um indivíduo, pessoa, animal, vegetal, objeto, ambiente, planeta etc”.

Assim, a psicofera humana é formada pelo conjunto de emoções e pensamentos que cada pessoa mantém e que se estabelece em forma de fluxo contínuo, convergindo para si e direcionando-se para o ambiente e para o outro. Esse núcleo de força emanado por cada pessoa transcende o tempo e o espaço, uma vez que estamos inseridos todos em uma vida de relação, e direciona-se ao ambiente:

A emissão contínua dos pensamentos carregados de emoção, sentimento e afetividade, produz um campo de força que se exterioriza além do núcleo emissor da mente, gravitando no meio ambiente no qual a pessoa permanece, impregnando os objetos e as coisas que mais diretamente possam estar relacionadas com ela e sua história próxima ou remota, desta ou de outras vidas. (Teixeira, 2015, p. 81).

Compreende-se, assim, a existência de uma psicofera ambiental que “reflete a natureza dos pensamentos, emoções e sentimentos do homem em sua vida de relação no ambiente doméstico, no seu trabalho e nos próprios recintos de recreação e divertimentos” (Teixeira, 2015, p. 82). Joanna de Ângelis (Espírito), por meio da psicografia do médium Divaldo Pereira Franco, ao tratar da temática da ecologia em diálogo com o espiritismo, expressa preocupação não apenas com a poluição ambiental, mas também com a poluição mental do planeta:

Estando a terra vitimada pelo entrecchoque de vibrações, ondas e mentes em desalinho, como decorrência do desamor, das ambições desenfreadas, dos ódios sistemáticos [...] a poluição mental campeia livre favorecendo o desbordar daquela de natureza moral, fator primacial para o aparecimento das outras que são visíveis e assustadoras. (Franco, 1985, p. 24)

Como pode ser visto, segundo o conceito de psicofera, a natureza e a qualidade dos nossos pensamentos e emoções, para além das falas e atitudes, têm a capacidade de interferir no ambiente em que vivemos e na nossa vida relacional; de igual modo, o ambiente em que estamos inseridos também influi no nosso campo vibracional, interferindo na nossa esfera mental e comportamental.

Esse conceito parece aproximar-se, em perspectiva negativa, ao que Thomas Macho (2021) recuperou como o *Odium* de alguns lugares propensos ao desastre. Esse termo refere-se a locais que parecem ter propensão a ocorrências de violência, seja de autoexterminio ou direcionada ao outro. Nessa linha de pensamento, Marquetti cita alguns eventos de suicídio que ocorreram em bairros não periféricos; neles, “os suicidas residiam nesses mesmos bairros e até na mesma rua” (Marquetti, 2022, p. 102). Ao analisar cenas de suicídio no Viaduto Santa Ifigênia, no centro de São Paulo, registra ainda a indagação de um de seus entrevistados: “O que é que tem esse viaduto que vem todo mundo se matar aqui? Mais que no viaduto do Chá...” (Marquetti, 2022, p. 154)!

Sobre esses lugares, a pesquisadora afirma que a escolha do local de suicídio está articulada ao espaço que o sujeito ocupa em vida, um lugar principal ou secundário. Essa conclusão dialoga com a noção de psicofera, uma vez que se trata de uma dinâmica eminentemente interrelacional e fortemente subjetiva. Gaston Bachelard, sobre a escolha pessoal por espaços, indica, de fato, tratar-se

de uma eleição íntima e de observação cautelosa, ao exclamar:

Mas quantos problemas conexos encontraremos se quisermos determinar a realidade profunda de cada um dos matizes de nossa atração por um lugar escolhido! Para um fenomenólogo, o matiz deve ser tomado como um fenômeno psicológico de primeira ordem. O matiz não é uma coloração superficial suplementar. É preciso dizer então como habitamos nosso espaço vital de acordo com todas as dialéticas da vida, como nos enraizamos, dia a dia, num “canto do mundo”. (Bachelard, 2008, p. 200)

Ainda no levantamento realizado por Fernanda Marquetti, observou-se que muitos suicidas se dirigem ao chamado “centro velho” da cidade de São Paulo para o autoextermínio. Segundo a autora, “quando pensamos a que está associado este nome e lugar, ‘centro velho’, logo o relacionamos à deterioração, à decadência, à marginalidade, ao caos, à criminalidade, à aglomeração (Marquetti, 2022, p. 99). Esse centro nem sempre foi assim, mas padece de profundo desinvestimento social e político. A autora conclui que, quando os suicidas procuram esse centro, procuram um lugar provável de exclusão (Marquetti, 2022, p. 100). O ambiente, portanto, seleciona e é selecionado, agindo como organismo vivo a influir e ser influenciado por quem nele habita ou com ele convive.

Possível me parece, então, na razão de uma psicofera ambiental, que os lugares a que se referem Macho, Marquetti e tantos outros pesquisadores, passam a ser influenciados pelas tendências, sentimentos e pensamentos de quem os procura, tornando-se lugares atrativos àqueles que, por razões diversas, estão propensos à mesma sintonia, pois, como já dito, o campo individual está a todo o momento em diálogo com o ambiente. Não se trata, porém, de determinar uma causa para um ou alguns casos de suicídio, mas de aproximar conceitos e ampliar possibilidades analíticas, inclusive no campo dos estudos literários, uma vez que estes já se abrem para essa aproximação.

No que concerne à constituição dos espaços e à relação entre o ambiente e a individualidade dos suicidas na obra de Cândido Botelho, Alírio Cerqueira Filho (2019), em sua leitura crítica da narrativa, assinala que tais espaços se vinculam às realidades mentais e aos atos instintivos do Espírito. Não se trata, portanto, de um lugar físico ou palpável, mas de um ambiente constituído pelo padrão vibratório dos pensamentos individuais, o qual repercute no âmbito coletivo. À luz dessa perspectiva, o narrador Camilo discorre sobre o efeito coletivo das realidades mentais individuais:

Dotado de grande sensibilidade, para maior mal tinha-a agora como superexcitada, o que **me levava a experimentar também os sofrimentos dos outros mártires meus cômpanes, fenômeno esse ocasionado pelas correntes mentais que se despejavam sobre toda a falange e oriundas dela própria**, que assim realizava impressionante afinidade de classe, o que é o mesmo que asseverar que **sofríamos também as sugestões dos sofrimentos uns dos outros, além das insídias a que nos submetiam os nossos próprios sofrimentos**. (Botelho, 2009, p. 26, grifo meu)

A psicofera individual extremamente atormentada de Camilo nos primeiros tempos da sua vida espiritual, ainda no “Vale dos Suicidas”, compelia-o a reviver a própria morte por diversas vezes. Essas emanções mentais serviam a ele de presídio para a própria consciência torturada. De modo semelhante, outros Espíritos reviviam incessantemente suas cenas suicidas, cujas projeções psíquicas irradiavam-se sobre os demais ali presentes, instaurando um denso intercâmbio fluídico. Esse movimento coletivo de contaminação mental não apenas corrobora com a dimensão compartilhada da noção de psicofera, como também participa decisivamente da construção estética e simbólica do espaço em *Memórias de um Suicida*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A semântica do espaço nunca me pareceu tão crucial e ampliada em um estudo literário como nos estudos críticos de suicídio. Tampouco me revelou caminhos como os que apareceram da convergência de temáticas singulares, embora por vezes relegadas, como as da literatura espírita e da suicidologia crítica e literária. Ao confrontar os estudos de Fernanda Marquetti — sobre o espetáculo suicida e a importância do lugar para o ato de autoextermínio — com o romance *Memórias de um suicida*, foi possível compreender que o espaço é ora a escolha do ser, carregada de subjetividade, ora a representação do próprio ser em espelhamento, considerando-se, em ambos os casos, a influência da coletividade nessa construção. Assim, objetivei demonstrar que há uma relação íntima entre espaço e subjetividade, tanto no campo dos estudos espíritas, por meio do conceito de psicofera criado por André Luiz e estudado por Teixeira, como no campo de estudos literários e sociais, a partir de contribuições de Bachelard, Macho e Marquetti.

A temática, contudo, exige maior fôlego e convoca a uma investigação mais aprofundada, capaz de articular de modo mais consistente a aproximação entre os estudos espíritas e a ciência literária, bem como o diálogo com abordagens críticas contemporâneas sobre o suicídio. Nesse sentido, ressalto o caráter ainda inovador das pesquisas acadêmicas tanto no campo da literatura espírita quanto no da suicidologia crítica e literária, bem como a reduzida produção acadêmica

dedicada ao romance *Memórias de um suicida*. Ademais, o enfoque no espaço do suicídio — ainda pouco explorado — é aqui retomado a partir de uma perspectiva espiritual, com vistas à ampliação de sua extensão semântica e ao possível enriquecimento da fortuna crítica sobre o tema.

## REFERÊNCIAS

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**: Inferno. Tradução de Xavier Pinheiro. 12. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**: Paraíso. Tradução de Xavier Pinheiro. 12. ed. v. 3. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ANDRÉ, Willian; SOUZA, Gustavo Campos de. O suicídio na literatura. *In*: ANDRÉ, Willian; AMARAL, Lara Luiza Oliveira; PINEZI, Gabriel (orgs.). **Literatura & suicídio**. Campo Mourão. Editora Fecilcam, 2020, p. 27-46.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antônio Carlos Braga. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BOTELHO, Camilo Cândido (Espírito). **Memórias de um suicida**. Orientação do Espírito Léon Denis e Psicografia de Yvonne A. Pereira. 7. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira (FEB), 2009.

CAMILO, Pedro [org.]. **Pelos caminhos da mediunidade serena**. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2006.

CELD – Centro Espírita Léon Denis. **Quem sou eu?** Disponível em: <https://celd.xyz/quem-sou-eu/>. Acesso em: 02 fev. 2026.

CERQUEIRA FILHO, Alírio de. **Suicídio**: falsa solução. - 2 ed. - Cuiabá, MT: Editora Espiritizar, 2019.

DALÍ, Salvador. **La selva dei suicidi – A selva dos suicidas**. Ilustração para A Divina Comédia, Inferno, Canto XIII. Gravura em madeira, 1960. Disponível em: <https://www.cps.pt/pt/loja/ex0877>. Acesso em: 03 fev. 2025..

FRANCO, Divaldo Pereira. **Após a tempestade**. Pelo Espírito Joanna de Ângelis. 3. ed. Salvador (BA): Leal, 1985.

FREITAS, Alice. Folder de I Seminário Internacional de Estudos Críticos sobre o Suicídio [imagem]. Instagram. 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DBuE8GMSqrn/>. Acesso em: 6 fev. 2025..

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. - 4. ed. - Brasília: FEB, 2016.

LUIZ, André. **Evolução em dois mundos**. Psicografia de Chico Xavier e Waldo VIEIRA. - 27 ed. - Brasília: FEB, 2016.

MARQUETTI, Fernanda Cristina. **O suicídio como espetáculo na metrópole**: cenas, cenários e espectadores. 2. ed. São Paulo: Editora Unifesp, 2022.

MENDES, André Trigueiro. **Espiritismo e ecologia**. - 3. ed. - Brasília: FEB, 2013.

**SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS CRÍTICOS SOBRE O SUICÍDIO**, I. Distrito Federal, 27 a 29 de novembro de 2024. Realização: Ana Clara Magalhães de Medeiros (UnB), Fernanda Marquetti (UNIFESP), Gabriel Pinezi (UnB), Willian André (UNESPAR).

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2015.

TEIXEIRA, Cícero Marcos. **Psicosfera**. 2. ed. Porto Alegre: Francisco Spinelli, 2014.

TV CELD. **Estudo 1 – Aprofundando a obra de Yvonne Amaral Pereira**: Memórias de um suicida. [Vídeo]. Youtube, 15 Jan. 2024. Duração: 59min50seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/dD1Wc1mr3A0?si=t97VXZ7TfpQE2Vme>. Acesso em: 26 jan. 2025.

ETXO 2



**CORPO, EXPERIÊNCIA E  
FORMAÇÃO ESPIRITUAL**

## A RITUALÍSTICA NO APÓCRIFO *EVANGELHO DE FILIPE*

Virna Sobral<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

O *Evangelho de Filipe* é um dos textos encontrados em 1945, em uma caverna a onze quilômetros da cidade moderna de Nag Hammadi, no sul do Egito, na região de Chenoboskion<sup>2</sup>. Essa coleção de quase sessenta textos em treze livros de papiro, encadernados em couro, foi descoberta pelos irmãos Califa e Muhamad Ali al Salman, e é conhecida como Biblioteca de Nag Hammadi. Todos os textos dessa coleção foram traduzidos do grego para os dialetos do copta<sup>3</sup>, como o saídico, o subakhmímico e o boárico. A língua copta é a última fase da língua egípcia, escrita com caracteres gregos, e foi criada a partir da necessidade da Igreja cristã no Egito, quase no fim do séc. III d.C., de traduzir as escrituras cristãs para uma língua comum, a fim de alcançar as populações das regiões mais longínquas do Egito, que desconheciam o grego. Antes disso a língua grega era comum em seu culto e literatura<sup>4</sup>. Foram observadas semelhanças entre o conteúdo desses documentos e heresias descritas por alguns escritores ortodoxos, os chamados “Padres da Igreja”, dos séc. II ao IV, hoje denominados de heresiólogos. Essa descoberta foi importante para o estudo

---

1 Virna Sobral é doutoranda em Estudos Literários Comparados no Departamento de Teoria Literária e Literatura da Universidade de Brasília; é professora de Latim do Círculo de Estudos Clássicos de Brasília e professora de Artes na Escola Francesa de Brasília. Possui Licenciatura em Letras Português-Espanhol e Artes Visuais, e Mestrado em História Antiga, também pela Universidade de Brasília. Currículo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3183073609868312>. E-mail: [virnasobralxxi@gmail.com](mailto:virnasobralxxi@gmail.com).

2 Sobre a descoberta, cf. DORESSE, Jean. *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*. I. *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*. Paris: Plon, 1958; ROBINSON, James M. “From Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices” in: BARC, Bernard (ed.). *Colloque international sur les textes Nag Hammadi*. Québec: Université Laval, 1981. Pp. 21-58.

3 LAYTON, Bentley. *Nag Hammadi Codex II*. Vol.1. Leiden: Brill, 1989. Pp. 2-7; PEARSON, Birger. *Nag Hammadi Codices IX e X*. Leiden: Brill, 1981. Pp. 16-17.

4 TILL, Walter C. *Koptische Grammatik*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955. Pp. 29-39.

de algumas manifestações consideradas marginais do cristianismo primitivo, já que a informação que se tinha a respeito de vários grupos cristãos dessa época se limitava ao relato parcial desses polemicistas e a poucas fontes<sup>5</sup>. A ritualística e os sacramentos gnósticos encontrados no *EvFl*, explorados neste artigo<sup>6</sup>, são um assunto importante para os estudos gnósticos, pois isso é pouco conhecido até mesmo no conjunto das fontes que tratam do gnosticismo<sup>7</sup>, o que é compreensível, já que o conhecimento de um ritual de iniciação devia ser oculto.

## O EVANGELHO DE FILIPE

O *EvFl*<sup>8</sup> faz parte do *Codex II* da BNH<sup>9</sup>. Cada um dos treze livros da coleção passou a ser chamado de *Codex*; a numeração aqui utilizada é a oficial, feita para o Museu Copta do Cairo por Pahor Labib<sup>10</sup>. O *EvFl*, como já mencionado, está escrito em copta, uma língua tardia do Egito escrita com caracteres gregos. O *EvFl* foi escrito no dialeto saídico, com evidência de influência dos dialetos akhímico e subakhímico<sup>11</sup>. Para Turner<sup>12</sup>, o *EvFl* foi escrito no séc. II ou III

5 *Corpus Hermeticum, Codex Askewianus, Codex Brucianus, Papyrus Berolinensis, Odes de Salomão e o Hino da Pérola*, contido no apócrifo *Atos de Thomé* e na literatura dos mandeus.

6 Este artigo é baseado em trechos da dissertação de mestrado da autora, apresentada à Universidade de Brasília em 2011: SOBRAL, Virna Pedrosa. **O Evangelho de Filipe e o contexto histórico-ritualístico valentiniano no séc. II d.C.** 2011. 115 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2011.

7 Cf. GRANT, Robert M. “The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip” in: *Vigiliae Christianae* 15, 1961. Pp.129-140; STROUD, William J. “Ritual in the Chenoboskion Gospel of Philip” in: *Iliff Review* 28, 1971. Pp.29-35; SEVRIN, Jean-Marie. “Pratique et doctrines des sacrements dans l’Évangile selon Philippe” in: *Revue théologique de Louvain* 4, 1973. Pp.134-135; SEVRIN, Jean-Marie. “Les Noces Spirituelles dans l’Évangile selon Philippe” in: *Le Muséon* 87, 1974. Pp.143-193; REWOLINSKI, Edward T. *The Use of Sacramental Language in the Gospel of Philip*. Harvard: Harvard University Press, 1978; BUCKLEY, Jorunn J. “A Cult-Mystery in The Gospel of Philip” in: *Journal of Biblical Literature* 99, 1980. Pp.569-581; PAGELS, Elaine. “The ‘Mystery of Marriage’ in the Gospel of Philip Revisited” in: PEARSON, Birger (ed.). *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. Pp.442-454; BUCKLEY, Jorunn J.; GOOD, Deirdre J. “Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating, and Begetting in the Gospel of Philip”. *Journal of Early Christian Studies* 5, 1997. Pp.1-19; PAGELS, Elaine. “Ritual in the Gospel of Philip” in: TURNER, John D.; McGUIRE, Anne (eds.). *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Leiden: Brill, 1997. Pp.280-291; THOMASSEN, Einar. *The Spiritual Seed. The Church of the “Valentinians”*. Pp. 333-414.

8 Abreviação de *Evangelho de Filipe*.

9 Abreviação para Biblioteca de Nag Hammadi.

10 KRAUSE, Martin. “Der koptische handschriftenfund bei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt” in: *Mitteilung des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Cairo*, XVIII. 1962, Pp.121-132.

11 Sobral, 2011, p. 23-24.

12 Turner, *Gospel*, p. 8.

d.C., por seu uso e afinidades com outras literaturas: citações ou alusões aos escritos de Paulo, Mateus e João<sup>13</sup>; semelhanças aos fragmentos de Valentino e à cosmogonia que Irineu de Lyon relata como sendo de Ptolomeu, além de similaridades ao *Evangelho da Verdade*<sup>14</sup>. Para McL. Wilson<sup>15</sup>, há uma série de indicações que o situam no séc. II d.C.

O *EvFl* possui poucas lacunas, indo da página 51 até a 86. Atualmente o manuscrito se encontra no Museu Copta do Cairo. Como seu título encontra-se no fim do manuscrito, sem ornamentação como os outros anteriores a ele no *Codex II*, pesquisadores supuseram que seu título tenha sido acrescentado pelo escriba, a partir do nome do apóstolo Filipe em um determinado ponto no texto (73:8). O *EvFl* não é um texto de gênero evangélico, mas a proximidade do *Evangelho de Tomé* pode ter influenciado na escolha do título<sup>16</sup>.

A importância do *EvFl* está no fato de ser uma fonte primária do grupo valentiniano, um dos grupos cristãos do cristianismo primitivo. Até a descoberta de Nag Hammadi só se tinha fontes secundárias – os relatos heresiológicos – a respeito de outros grupos cristãos que não faziam parte do grupo de tradição apostólica<sup>17</sup>. O *EvFl* é significativo não só para o estudo do valentinianismo, mas também para o estudo de uma de suas vertentes. Segundo heresiólogos dos séc. II ao IV, o valentinianismo estava dividido em duas linhas, a ocidental e a oriental. Tertuliano, em seu *Adversus valentinianos* (11:2), observa que a doutrina de Valentino dividia-se em duas escolas e duas cadeiras: “*duae scholae... duae cathedrae*”. Nota-se uma diferença entre Valentino<sup>18</sup> e seus seguidores quando Tertuliano, em *De Carne Christi* 10:1, fala que os valentinianos afirmavam que a carne de Cristo era de natureza psíquica (“*qui carnem Christi animale affirmant*”), enquanto em outro ponto do mesmo trabalho ele diz que Valentino ensinou que a carne de Cristo era espiritual (“*carnem Christi spiritualem comminisci*”, 15:1). Comparando escritos não só de Tertuliano, mas também de Irineu de Lyon, Hipólito, Clemente de Alexandria e o *EvFl*, foi constatado que este está relacionado à doutrina valentiniana oriental, em que o Salvador é um ser

13 Wilson faz uma lista dos “ecos e alusões” pertencentes ao Novo Testamento no fim de seu livro *The Gospel of Philip*, p.197.

14 O *Evangelho da Verdade* é o segundo texto do *Codex II*, da Biblioteca de Nag Hammadi, seguido pelo *EvFl*.

15 Wilson, *Gospel*, p. 3-6.

16 Mais informações a respeito da caligrafia do *EvFl* podem ser encontradas em Sobral, 2011, p. 26.

17 Sobre o contexto histórico em que se situa o *EvFl*, ver Sobral, 2011, p. 27.

18 Segundo Tertuliano, Valentino era um eloquente e talentoso professor cristão, que deixou a Igreja após não conseguir se tornar bispo (*Val* 4:1), tornando-se então líder e fundador de um dos grupos cristãos primitivos do séc. II d.C., os valentinianos. Para mais informações ver Sobral, 2011, p. 29-31.

espiritual em um corpo material: “Cristo tem cada um em si mesmo: ser humano e anjo, mistério e o Pai” (*EvFl* 56:13-15).

Esses heresiólogos, contudo, diferenciavam os valentinianos. Irineu de Lyon distingue Valentino dos “falsos gnósticos”, ao dizer que ele adaptou os princípios da “seita chamada gnóstica” na formação de sua própria escola (*AdvHaer* 1:11.1), e que ele estabeleceu um preceito “de maneira similar aos dos falsamente chamados gnósticos que estarei descrevendo”. Epifânio de Salamina, de maneira similar, diferencia esses “gnósticos” de certos grupos que são chamados assim atualmente, como os valentinianos. Tertuliano de Cartago utiliza o termo “gnósticos” distinguindo-os dos valentinianos. Talvez essa distinção tenha acontecido pelo fato de Valentino ter sido considerado um professor cristão eloqüente, e tais autores sentirem-se inseguros em classificá-lo ou a seu grupo como “herege”<sup>19</sup>.

Muitos autores, como MacRae<sup>20</sup>, Isenberg<sup>21</sup>, Grant<sup>22</sup> e outros, chamam os valentinianos de “cristãos gnósticos”, ao observar as semelhanças de sua ritualística com a do grupo proto-ortodoxo, o grupo de tradição apostólica. Após a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, pesquisadores da área têm cada vez mais considerado o *EvFl* não como algo marginal ao cristianismo primitivo, numa oposição entre gnosticismo e cristianismo, mas como parte do cristianismo primitivo.

Segundo Grant, cristianismo e gnosticismo estavam tão mesclados no séc. II d.C., como mostram os *theologoumena*<sup>23</sup> cristãos nos documentos valentinianos que, para ele, o desenvolvimento da teologia cristã no séc. II aconteceu muito pelos professores gnósticos. As fronteiras entre os grupos cristãos eram muito tênues, de modo que Harnack<sup>24</sup> os chamou de “os primeiros teólogos cristãos”. Havia uma penumbra entre ortodoxia e heresia, pois muitos escritos cristãos possuem ideias gnósticas, e vice-versa. A *gnose* a ser alcançada era a mesma, na verdade.

19 A respeito de ortodoxia e heresia, ver SIMON, Marcel. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antioco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987; BAUER, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen, 1964; TURNER, Henry Ernest William. *The Pattern of Christian Thought*. Londres: Mowbray, 1954; STADEN, Heinrich Von. “Hairesis and Heresy: The Case of the *hairesis iatrika*” in: *Jewish and Christian Self-Definition*. Philadelphia: Fortress Press, 1982. Vol.3. Pp.76-100; King, *Gnosticism*, p.23.

20 MacRAE, 1987, p. 173.

21 Isenberg, *Gospel*, p.176.

22 Grant, 1959, p. 183.

23 O termo *theologoumena* diz respeito a uma afirmação teológica que, apesar de não ser uma doutrina de fé definida ou um dogma, é uma conclusão derivada de princípios revelados ou uma explicação necessária para a compreensão de um mistério da fé. RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Dicionário de Teologia*. São Paulo: Herder, 1968, p. 454.

24 HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen, 1931. Vol.I. Pp.243-61.

## O VALENTINIANISMO

O *EvFl* é um documento representante da doutrina gnóstica dos valentinianos. Vários heresiólogos descreveram que Valentino e os valentinianos estiveram em Roma, em meados do séc. II. Segundo Thomassen, os valentinianos apareceram pela última vez em 388<sup>25</sup>. As fontes que existiam a respeito dos valentinianos e de seu fundador se resumiam aos relatos dos heresiólogos Justino, o Mártir, Irineu de Lyon, Tertuliano, Hipólito, Clemente de Alexandria, Epifânio e Orígenes de Alexandria, a maioria deles Padres da Igreja, em que refutavam a teologia e a prática desses grupos, até a descoberta do *EvFl* na BNH.

A presença de Valentino em Roma é descrita por Irineu de Lyon por volta de 180-190, do bispo Hygino até o bispo Aniceto (*AdvHaer* 3:4.3), tendo vindo de algum lugar desconhecido, e também por Justino, o Mártir<sup>26</sup>. Valentino aparece descrito no principado de Antonino Pio, de 138 a 161, por Tertuliano (*Praescr* 30:2). Epifânio relata, dois séculos após Irineu de Lyon, que Valentino era Phrebonite, um nativo de Paralia, no Egito, tendo sido educado com a formação grega em Alexandria (*Pan* 31:2.2-3). Para Epifânio, que viu comunidades valentinianas no Egito quando jovem, Valentino pregara aí, e depois em Roma, naufragando em Chipre<sup>27</sup>, onde teria aprimorado sua doutrina. Pode ser que Valentino tenha morrido em Roma, pois o vocábulo *paremeinen* (“permanecer”, em grego) aparece em Irineu de Lyon (*AdvHaer* 3:4.3). Tertuliano menciona que Valentino escrevia salmos para as cerimônias de seu grupo (*Carn* 17:1: *cum psalmis Valentini*). A comunidade de Valentino, que era uma *ekklesia* (igreja), se declarava cristã, firmada em uma “semente espiritual”. A iniciação desse grupo acontecia por meio do batismo e por outras práticas rituais. Valentino escreveu salmos e homilias, mas parece não ter escrito tratados sistemáticos. Houve uma continuação do uso de seus salmos e inspiração a partir de suas homilias e cartas, o que conferiu-lhe importância. A partir da propagação de escritos entre seus seguidores<sup>28</sup>, supõe-se que tenha havido uma difusão, por Valentino, de algum tipo de doutrina sistemática, mesmo que apenas oralmente.

Dentre as práticas rituais dos valentinianos, o batismo era tanto um rito de iniciação quanto um rito de “redenção”, algo que se via presente nos ensinamentos gnósticos e também nos cristãos em geral. Com esse batismo, o

25 Thomassen, *Spiritual*, p.491.

26 As datas mais precisas dos três episcopados são geralmente estimadas como Hyginus: 136-140, Pius: 140-155, e Anicetus: 155-166. Cf. MARKSCHIES, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen, 1992. Pp.296-296; THORNTON, Claus-Jürgen. *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991. Pp.20-39.

27 Marksches, *Valentinus*, p. 332n284.

28 Thomassen, *Spiritual*, p. 492.

cristão era perdoado de todos os seus pecados anteriores<sup>29</sup>. A unção com óleo, que acontecia junto com o batismo, era também um rito de redenção, além da cerimônia da “câmara nupcial”<sup>30</sup>.

O primeiro heresiólogo a usar o nome “valentinianos” foi Justino, o Mártir, justificando que os heréticos deveriam ser nomeados a partir do nome de seu fundador, Valentino. Contudo, Justino admite que eles mesmos se chamavam de cristãos (*Dial* 35:2.6). Clemente de Alexandria diz que os valentinianos clamavam sucessão apostólica para Valentino através de Theudas, suposto discípulo de Paulo (*Strom* 7:106.4).

Segundo relatos posteriores, existiam conflitos e cismas entre os valentinianos e a Igreja Romana<sup>31</sup>. Tertuliano, por volta de 200 d.C. (*Praescr* 30:2), conta que Valentino e Marcião eram ortodoxos, mas que por causa de sua curiosidade foram repetidamente expulsos da igreja em Roma. Porém, uma década depois, Tertuliano diz que Valentino era um *condiscipulus et condesertor* (*Carn* 1:3) de Marcião, sugerindo então que ambos deixaram a igreja por vontade própria. Em seu *Adversus valentinianos*, Tertuliano escreve sobre Valentino, um professor cristão eloquente e talentoso, que após tentar se tornar bispo, saiu da Igreja e se tornou um herético (*Val* 4:1). Tertuliano diz, também, que Valentino não ensinava a doutrina herética dos valentinianos de seu tempo, ou seja, que o valentinianismo se tornou uma doutrina herética só depois de Valentino, entre seus seguidores.

Quando Valentino instituiu sua comunidade em Roma, a Igreja não era centralizada, e havia várias comunidades cristãs em Roma, até o fim do séc. II, quando uma monarquia episcopal se firmou. Até então existiam conselhos de presbíteros que se reuniam para tratar de assuntos comuns<sup>32</sup>. O único cisma conhecido dentro do movimento cristão primitivo na metade do séc. II ocorreu em 144, quando Marcião iniciou um conflito que resultou em sua separação da Igreja (*Pan* 42:1-2). Entretanto, não há testemunhos de que Valentino e seus seguidores tenham passado pela mesma situação, nem de ações disciplinares contra eles, já que eram um grupo independente e não faziam parte de um grupo “oficial”. Interessante que o próprio Justino, o Mártir parecia fazer parte de um desses grupos<sup>33</sup>, e seus escritos não combatiam a “heresia”, como os de Irineu de Lyon; eram apenas sua opinião.

29 RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper San Francisco, 1987. P. 227.

30 A “câmara nupcial” não é um local, mas um tipo de sacramento que representaria a união final com o pleroma, que seria o “Deus desconhecido”, a “totalidade”. Idem, p. 245.

31 THOMASSEN, Einar. “Orthodoxy and heresy in Second-Century Rome”. In: *Harvard Theological Review* 97, 2004. Pp. 241-256.

32 LAMPE, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress Press, 2003. P. 373.

33 Idem, pp. 376, 390.

## A RITUALÍSTICA DO *EVANGELHO DE FILIPE*

Clemente de Alexandria nos dá informações sobre o ritual de iniciação do grupo valentiniano, em seu *Excertos de Teodoto*<sup>34</sup>. Na seção *Exc* 66-86, ele descreve como era o ritual de iniciação dos valentinianos. De início havia uma preparação do iniciando, com catequese, jejuns e orações, seguida por uma consagração da água batismal com exorcismo e santificação, invocação do nome de Deus, e depois disso uma consagração do óleo usado para a unção do iniciando. Este, então, renunciava aos maus espíritos e mergulhava na água, com as palavras “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. O iniciando era então ungido, o pão era consagrado, com invocação do “nome”, e ao final havia uma refeição.

No *EvFl*, o ritual de iniciação é descrito do seguinte modo: havia um batismo, com a imersão ao mesmo tempo em que se invocava o “nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”; a unção do iniciando, com óleo perfumado; o vestimento das roupas que foram despidas para o batismo; porte de lâmpadas ou tochas pelo iniciando antes da cerimônia da câmara nupcial; o beijo ritual, e ao final a eucaristia, com pão e vinho misturado com água. Podemos observar uma equivalência aos rituais cristãos “oficiais” (ou seja, do grupo de tradição apostólica) do batismo, crisma e eucaristia. No *EvFl* a unção é mais importante do que em *Exc*, que acontece logo após a saída da água, como o momento em que a redenção se torna realidade. Outra diferença é que no *EvFl* a taça da eucaristia comporta vinho e água, enquanto em *Exc* possui apenas água. Também a ideia da câmara nupcial é mais enfatizada no *EvFl* do que em *Exc*, apesar de não estar ausente neste último. Essas diferenças nesse ritual, em relação ao que Clemente de Alexandria descreve em *Exc* 66-86, são muito significativas, já que encontram-se em uma fonte primária do valentinianismo, o *Evangelho de Filipe*.

O teor sacramental e a incoerência textual do *EvFl* levou estudiosos à hipótese de que talvez seu texto tenha sido composto de forma caótica propositalmente, a fim de que seu conteúdo misterioso fosse mantido, em que só iniciados pudessem decifrá-lo<sup>35</sup>. Essa incoerência textual do *EvFl* estaria relacionada a esse propósito de iniciação. Moraldi propôs, em 1984, que o *EvFl* era formado de pequenas unidades, que teriam dois níveis de significado: um esotérico, superficial, e um mais profundo e mais difícil, gnóstico<sup>36</sup>.

Alguns pesquisadores observam haver mais semelhanças entre os ritos descritos no *EvFl* e os ritos da igreja proto-ortodoxa da época do que se podia

34 CASEY, Robert P. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*. London: Christophers, 1934.

35 ISENBERG, Wesley W. “The Coptic Gospel according to Philip”. Tese de Doutorado. Universidade de Chicago, 1968. Pp. 24-53.

36 MORALDI, Luigi. *Ivangelii Gnostici*. Milão: Adelphi, 1984.

esperar. Para Isenberg<sup>37</sup>, o *EvFl* é uma coleção de excertos de uma catequese sacramental “gnóstica cristã”, já que enfatiza os ritos sacramentais de iniciação e o significado dos nomes sagrados, principalmente os nomes de Jesus, e fornece conselhos para a vida do iniciado. Além disso, há interpretações de passagens bíblicas e argumentações feitas com analogias e parábolas, assim como faria um catequista. Para Isenberg, todos esses aspectos se assemelham à catequese proto-ortodoxa, ou seja, à catequese do grupo de tradição apostólica. Isenberg<sup>38</sup> analisa minuciosamente práticas sacramentais da Igreja e características da catequese cristã primitiva como base comparativa para trechos do *EvFl*, que, para ele, são elementos de uma catequese sacramental. Schenke<sup>39</sup> observa que muito da ritualística encontrada no *EvFl* é partilhada por muitos dos cristãos da época, especialmente o batismo, a crisma e a eucaristia. Thomassen<sup>40</sup> também observa que a iniciação valentiniana é muito semelhante à prática da Igreja proto-ortodoxa.

Há várias testemunhas das práticas sacramentais do cristianismo primitivo usadas para comparações com a ritualística do *EvFl*, como a *Didaché*<sup>41</sup>, ou *Ensino dos Doze Apóstolos*, um escrito apostólico, supostamente do ano 100 a 150 d.C., que dá instruções sobre o batismo e a eucaristia. Outra é a *Primeira Apologia* de Justino, o Mártir, escrita por volta de 150 d.C. em Roma, para leitores não-cristãos, a respeito do procedimento sacramental. Essa é a descrição mais completa e mais antiga, antes da *Tradição Apostólica* de Hipólito, a respeito dos ritos sacramentais do séc. II. A *Tradição Apostólica* de Hipólito, de 215 d.C., fala de práticas da Igreja em Roma de um período anterior<sup>42</sup>, como o período de aprendizado dos catecúmenos, suas preces após esse período, o exame de suas vidas antes do batismo, o seu exorcismo, jejum e vigília pré-batismal, o despimento das vestes antes da imersão na água, a consagração do óleo para a unção (chamado no texto de “óleo de eucaristia”), a renúncia aos maus espíritos, a imersão em água por três vezes, a unção com o óleo, o pronunciamento da fórmula trinitária e a eucaristia dos recém-batizados.

A obra *Excertos de Teodoto*, do intelectual do séc. II Clemente de Alexandria, nos esclarece sobre o valentinianismo oriental, com Teodoto, discípulo de

37 Robinson, *Nag Hammadi*.

38 Isenberg, *Gospel*.

39 SCHENKE, Hans-Martin. “Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi” in: *Theologische Literaturzeitung* 84, 1959. Pp. 1-26.

40 Thomassen, *Spiritual*, p. 386.

41 MILAVEC, Aaron. *The Didache*. Colleville, Minnesota: Liturgical Press, 1938.

42 STEWART-SYKES, Alistair. *On the Apostolic Tradition of Hippolytus*. Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001.

Valentino, como um dos principais representantes. *Contra as heresias*, de Irineu de Lyon, do séc. II d.C., é um documento que permite comparações com a ritualística do *EvFl*, além de trechos do Antigo e do Novo Testamento.

O *EvFl* não fala explicitamente de uma catequese específica ou de uma disciplina preparatória. Segundo Thomassen<sup>43</sup>, o principal objetivo do *EvFl* como um documento é o conhecimento sobre os rituais. No *EvFl* vemos cinco partes do rito de iniciação: o batismo, a crisma, a eucaristia, a redenção e a câmara nupcial (67:27-30): “O Senhor fez tudo em um mistério, um batismo, uma crisma, uma eucaristia, uma redenção e em uma câmara nupcial”.

A seguir, mostraremos algumas passagens do *EvFl* relativas à ritualística dos valentinianos. Neste artigo não serão apresentados todos os trechos que falam dos ritos sacramentais encontrados no *EvFl*; para uma análise completa, conferir *O Evangelho de Filipe e o contexto histórico-ritualístico do séc. II d.C.*, desta autora<sup>44</sup>, onde também há uma comparação integral dos trechos da ritualística do *EvFl* com excertos de heresiólogos da época, que serão brevemente mencionados aqui.

## BATISMO

No *EvFl*, em 57:22-28<sup>45</sup>, vemos que o batismo é um rito de iniciação a fim de purificar dois aspectos, o visível e o oculto:

(...) É através de  
 água e fogo que todo o lugar é consagrado.  
 As coisas que são reveladas (o são) pelas coisas que são reveladas  
 as ocultas, através das ocultas. Há algumas  
 coisas que são ocultas através daquelas que são reveladas.  
 Há água em água, há fogo na crisma<sup>46</sup>.

O batismo acontecia com a imersão do iniciando na água, quando alguns saem da água batismal sem ter recebido o Espírito Santo:

43 Thomassen, *Spiritual*, p. 346.

44 Sobral, 2011, pp. 55-87.

45 A numeração dos trechos indica a página do códice em que se encontram, seguida pelas linhas. Por exemplo, “52:17-19” significa que a passagem em questão está localizada na página 52 do *Codex II* (no qual o *EvFl* é o terceiro texto) e compreende da linha dezessete à dezenove da página. Os parênteses que aparecem nas traduções indicam que a palavra entre eles foi adicionada por esta tradutora, autora das traduções diretas do copta para o português, dos trechos relativos à ritualística valentiniana no *EvFl*. Já os colchetes, se estiverem vazios, indicam que naquele trecho há uma lacuna no documento, devida principalmente à ação de vermes que destruíram pedaços do manuscrito. Os colchetes que contêm palavras indicam que estas puderam ser preenchidas ou restituídas a partir de deduções filológicas e lingüísticas (Sobral, 2011, p. 94).

46 Todas as traduções de trechos do *Evangelho de Filipe* neste artigo são traduções diretas do copta para o português, de autoria desta autora.

(...) Se alguém  
 imerge na água e vem para a superfície não  
 recebendo nada dela e diz: “Eu sou um  
 cristão”, ele recebeu o nome por interesse. Mas se  
 ele receber o Espírito Santo, ele tem  
 o nome de presente daquele lugar.  
 Aquele que recebeu um presente  
 naquele lugar carrega-o imediatamente,  
 mas aquele que recebeu por interesse, ele demanda uso.  
 Assim também acontece a nós,  
 se alguém vem à existência em  
 um mistério (64:22-31).

O despimento das vestes antes de entrar na água, como mostrado por Hipólito, em sua *Tradição Apostólica* (21): “E eles devem tirar suas roupas”, acontece para, depois, se “vestir” o novo homem:

(...) A água que vive é  
 um corpo. É preciso que nós vistamos o homem que vive.  
 Por isso, quando ele está prestes a ir para o fundo da água, ele começa a se  
 despir abertamente, a fim de vestir  
 o homem que vive (75:21-25).

Em 64:24-25, nota-se que era comum o iniciando mergulhar na água e, ao emergir, dizer “eu sou um cristão”. Em um trecho mais adiante pronuncia-se a fórmula trinitária: “É preciso que não só aqueles que produzem o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (o façam)” (67:19-20). Irineu de Lyon relata que essa fórmula ocorria no momento do batismo: “Outros os levam junto à água e ao batizá-los dizem: Em nome do Pai, desconhecido por todos, na Verdade, Mãe de todos, naquele que desceu sobre Jesus, para a união e redenção e comunicação das Potências” (*AdvHaer* 1:21:3). Hipólito descreve, em seu *Tradição Apostólica* (21:21), que a fórmula trinitária acontecia após o batismo: “Pois a glória é vossa, para o Pai e o Filho com o Espírito Santo na igreja sagrada”.

O *EvFl* fala dos atos de exorcismo que Hipólito diz preceder o batismo (*TradApost* 21:7-10). Foi o próprio Valentino, conforme Teodoto (*Exc.* 67-86), que levou as práticas de exorcismo da Igreja Alexandrina para Roma, sendo então incorporadas ao ritual romano, tornando-se padrão no mundo cristão<sup>47</sup>. Tal fato é provável, já que Valentino fora professor cristão em Roma por cerca de 20 anos, famoso por sua genialidade e eloquência, e tinha pleiteado a posição de bispo, em vão, como já mencionado anteriormente.

No *EvFl*, o renascimento acontece na cerimônia de batismo e crisma:

47 LEEPER, Elizabeth Leeper. “From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite” in: *Vigiliae Christianae* 44. Brill, Leiden: 1990. Pp. 6-24.

Por outro lado, eles se originam verdadeiramente pelo Cristo em dois. Eles são ungidos verdadeiramente pelo Espírito. Quando nós fomos criados fomos unidos. Ninguém será capaz de olhar para ele nem em água nem em espelho sem luz, nem de novo tu serás capaz de ver na luz sem água e espelho. Por causa disso é preciso batizar em dois, na luz e na água. Mas a luz é a crisma (69:6-14).

No *EvFl*, em 77:7-12, vemos uma conexão com a teologia paulina, quando o batismo é comparado a um ritual de morte:

Assim como Jesus encheu a água do batismo, assim também ele repeliu a morte. Por causa disso nós, por um lado, mergulhamos na água; por outro lado não mergulhamos na morte, a fim de que não fluamos no espírito do mundo (*EvFl* 77:7-12).

Ou, porventura, ignorais que todos quantos fomos batizados em Cristo Jesus fomos batizados na sua morte? Fomos, pois, sepultados com ele pelo batismo na morte, para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim andemos nós também em novidade de vida (*Rm* 6:3-4).

## CRISMA

Em 57:22-28 e 69:10-14 o batismo é seguido pela crisma ou unção (vistos acima), como podemos comparar com Hipólito, que descreve (*TradApost* 21:19): “E depois, quando ele emerge da água, ele é ungido pelo presbítero com óleo santificado, dizendo: ‘Eu vos unto com óleo sagrado no nome de Jesus Cristo’”. Irineu de Lyon também fala da unção do óleo pelos “gnósticos”: “Alguns deles dizem que é supérfluo levar à água e então misturam óleo e água” (1:21:4). Na passagem de 69:12-14 do *EvFl*, a crisma é “luz”: “Por causa disso é preciso batizar em dois, na luz e na água. Mas a luz é a crisma”. Em 57:22-28 e 67:2-9, a crisma é também “fogo”. Havia um batismo pela água e outro pelo “fogo”, que é a unção ou crisma. Além de purificar, a água e o óleo “dão vida” à alma e ao espírito:

(...) É através de água e fogo que todo o lugar é consagrado. As coisas que são reveladas (o são) pelas coisas que são reveladas; as ocultas, através das ocultas. Há algumas coisas que são ocultas através daquelas que são reveladas. Há água em água, há fogo na crisma (57:22-28).

É da água e do fogo que a alma  
e o espírito vieram à existência. É da água e  
do fogo e da luz que o filho da  
câmara nupcial (veio à existência). O fogo é a  
crisma, a luz é o fogo. Eu falo não sobre o fogo  
que não tem forma, mas (sobre) o outro cuja  
forma é branca, que se torna luz bela para ele  
e que dá a beleza (67:2-9).

O “fogo” no rito de iniciação sugere o fogo brilhante no batismo de Jesus, como descrito por Justino, o Mártir<sup>48</sup>:

Então quando Jesus foi ao rio Jordão, onde João estava batizando, ele mergulhou na água, e fogo brilhou no Jordão, e os apóstolos desse nosso Cristo escreveram que quando ele se levantou da água, o Espírito Santo pousou sobre ele na forma de uma pomba (*Dial* 88).

## EUCARISTIA

No *EvFl* vemos que: “A eucaristia é Jesus, pois ele é chamado em siríaco ‘Pharisatha’, que é ‘aquele que é espalhado’, pois Jesus veio para crucificar o mundo” (63:21-24). Em 75:14-21, a taça da eucaristia possui uma mistura de vinho e água:

(...) A taça  
da oração possui vinho  
e água, já que existe como o tipo de  
sangue com o qual a eucaristia é feita, e  
está cheia do Espírito Santo, e  
pertence ao homem inteiramente perfeito. Quando  
nós começamos a beber isto, recebemos para nós o  
Homem Perfeito (*EvFl* 75:14-21).

O “vinho e água”, que é a mistura consagrada da taça da eucaristia, do ponto de vista sacramental e teológico, realmente é o sangue de Jesus, assim como na tradição cristã e no *EvFl*, como visto no trecho acima: “A eucaristia é Jesus”, e em *Jo* 19:34: “contudo um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo saiu sangue e água”, e também em Hipólito: “e a taça misturada com vinho à semelhança do sangue” (*TradApost* 21:27). Em outra passagem do *EvFl*, lemos sobre a eucaristia:

Antes de Cristo chegar, então não havia pão  
no mundo, como no Paraíso, o lugar  
onde Adão estava. Havia muitas árvores  
para alimento das bestas, mas não havia trigo,

<sup>48</sup> HANSON, R. P. C. (ed.). *Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. London: Lutterworth Press, 1963. P. 50.

que é alimento do homem. O homem estava em par, como as bestas, mas o Cristo que veio, sendo o Homem Perfeito, trouxe pão de cima, a fim de que o homem fosse alimentado com o alimento do homem (55:6-14).

Essa visão assemelha-se a *I Cor* 10:16: “Porventura o cálice de benção que abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos, não é porventura a comunhão do corpo de Cristo?”, e também a *Jo*:

Porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá vida ao mundo (6:33). Declarou-lhes Jesus: Eu sou o pão da vida; aquele que vem a mim, de modo algum terá fome, e quem crê em mim jamais terá sede (6:35).

Vossos pais comeram o maná no deserto, e morreram. Este é o pão que desce do céu, para que o que dele comer não morra. Eu sou o pão vivo que desceu do céu; se alguém comer deste pão, viverá para sempre; e o pão que eu darei pela vida do mundo é a minha carne (...). Em verdade, em verdade vos digo: Se não comerdes a carne do Filho do Homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós mesmos. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia. Porque a minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele (6:49-56).

Neste trecho do *EvFl*, a carne de Cristo é a “Palavra” (*logos*) e seu sangue o “Espírito Santo”:

(...) “Carne e sangue não herdarão o reino de Deus” (I Co 15:50). O que é isto que não herdará? Isto que está em nós. Mas o que é isto, por outro lado, que herdará? É aquilo pertencente a Jesus e o sangue dele. Por causa disso ele disse: “Aquele que não comer de minha carne e não beber de meu sangue não tem vida no seu interior”(Jo 6:53). Que é isso? A carne dele é o *logos* e o sangue dele é o Espírito Santo. Aquele que recebeu essas coisas tem alimento, bebida e vestimenta (56:32-57:8).

## REDENÇÃO

A redenção aparece no *EvFl* ao lado dos outros sacramentos, em 67:27-30. A princípio, isso nos indica que ela fosse um estágio independente do ritual de iniciação: “O Senhor fez tudo em um mistério, um batismo, uma crisma, uma eucaristia, uma redenção e em uma câmara nupcial”. Mas, em 69:25-27, a redenção surge tanto no batismo como na câmara nupcial: “O batismo possui naquele lugar a ressurreição e a redenção, enquanto a redenção (acontece) na câmara nupcial”.

Para Irineu de Lyon e Hipólito, a redenção estava presente no batismo com a unção:

Alguns deles dizem que é supérfluo levar à água e então misturam óleo e água e pronunciando algumas palavras semelhantes àquelas que referimos acima, derramam a mistura sobre a cabeça dos iniciandos. Nisto consistiria a redenção (*AdvHaer* 1:21:4).

Para Isenberg<sup>49</sup> e Thomassen<sup>50</sup>, a redenção e a câmara nupcial não eram partes do ritual de iniciação, mas processos que aconteceriam durante a iniciação, como vemos, sobre a redenção, em 70:36-71:3:

(...) Aquele  
[que foi gerado a]nte o todo de  
novo foi gerado. A[quele que] foi ungido  
anteriormente  
de novo foi ungido. A[quele que] foi redimido de  
novo redimiu.

## CÂMARA NUPCIAL

Como visto acima, para Isenberg<sup>51</sup> e Thomassen<sup>52</sup> a “câmara nupcial” seria um processo que aconteceria durante o rito iniciático, e não apenas uma parte do ritual. Em 67:2-6, a câmara nupcial está ligada ao batismo e à unção:

É da água e do fogo que a alma  
e o espírito vieram à existência. É da água,  
do fogo e da luz que o filho da  
câmara nupcial (veio à existência). O fogo é a  
crisma, a luz é o fogo.

Thomassen observa que a câmara nupcial também está associada à eucaristia, como na prece eucarística de 58:10-14, ocorrendo após a ressurreição:

(...) Ele disse (naquele) dia na-  
quele lugar na eucaristia: “Aquele que uniu  
a perfeita luz ao espírito que é sa-  
grado uniu os anjos a nós mesmos, nós  
(sendo) imagem”.

Para os gnósticos, a perda e a restauração de um senso de integração com a “divindade maior” foram expressos em dois mitos básicos. O primeiro é o mito da queda do mundo divino, quando a alma humana, com o objetivo de

<sup>49</sup> Isenberg, *Gospel*, p. 176.

<sup>50</sup> Thomassen, *Spiritual*, pp. 97-100.

<sup>51</sup> Isenberg, *Gospel*, p. 176.

<sup>52</sup> Thomassen, *Spiritual*, pp. 97-100.

voltar a sua fonte divina, precisa se recordar de sua natureza original, assim como do Deus transcendental. O segundo mito básico é que fala do andrógino primordial, o progenitor divino de todo o cosmos transcendental e terreno. Ao ser separado em duas porções, masculina e feminina, tem-se a crise e a perda da imagem divina, ruptura que pode ser sanada com a reunião de ambos os sexos. Esse mito aparece claramente entre os valentinianos, quando, por meio do ritual da câmara nupcial, buscam representar ou mesmo alcançar, espiritualmente, esse retorno ao andrógino divino primordial<sup>53</sup>.

A partir da preocupação valentiniana com esse casamento escatológico, os valentinianos criaram um rito de iniciação, a câmara nupcial, que simbolizava esse casamento espiritual ainda por vir. Conforme Grant<sup>54</sup>, foi entre os valentinianos que o casamento foi entendido como um “mistério”, expressão já usada por escritores greco-romanos, que comparavam seus ritos ocultos a ações cultuais<sup>55</sup>.

O heresiólogo Irineu de Lyon observa que havia entre os valentinianos uma iniciação mística, com fórmulas especiais usadas na cerimônia, como abaixo:

Enfeita a ti como uma noiva à espera de teu noivo, de modo que tu possas ser o que eu sou e que eu possa ser o que tu és. Coloca a semente de luz em tua câmara nupcial. Recebe o noivo de mim e o possui, assim como sejas possuída por ele. Veja, graça veio a ti (*AdvHaer* 1:13:3).

Irineu de Lyon descreve deste modo a cerimônia da câmara nupcial:

Alguns deles imaginam um quarto nupcial e cumprem um rito místico acompanhado de invocações sobre os iniciados e afirmam que o que fazem são núpcias espirituais à semelhança das sizíguas do alto (*AdvHaer* 1:21:3).

O rito da câmara nupcial simbolizava a união almejada entre os gnósticos espirituais e os anjos, como nesta passagem do *EvFl*: “Ele disse (naquele) dia naquele lugar na eucaristia: ‘Aquele que uniu a perfeita luz ao Espírito Santo une os anjos a nós mesmos, nós (sendo) imagem<sup>56</sup>’ (58:10-14). O encontro dessas duas partes separadas (homem e mulher) na câmara nupcial simbolizaria a restauração da unidade andrógina original:

(...) Nos dias  
em que Eva estava em Adão, não existia morte.  
Quando ela foi separada dele, a morte veio à existência.  
Se ele vai para dentro dele e alcança isso para ele,  
morte não mais existirá (68:22-26).

53 Para conhecimento do mito pré-gnóstico valentiniano de Ptolomeu, conhecido pelo relato do heresiólogo Irineu de Lyon, cf. Sobral, 2011, p. 72.

54 Grant, “Mystery”, p.131.

55 Vide nota 179.

56 Sobre tipos e imagens, cf. Sobral, 2011, p. 61-62.

(...) Se a mulher não tivesse se separado do homem ela não morreria com ele. A sua separação tornou-se a origem da morte. Por causa disso o Cristo veio a fim de reparar a separação que aconteceu desde o começo e de novo unir os dois, e aqueles que morreram na separação, ele dará vida a eles e os unirá. Mas a mulher se uniu ao marido dela na câmara nupcial. E aqueles que se uniram na câmara nupcial não mais se separarão. Por isso Eva separou-se de Adão, porque ela não se uniu a ele na câmara nupcial (70:9-22).

Assim, a câmara nupcial seria um resgate do andrógino primordial, por meio da reunião de duas partes separadas, ou fisicamente, entre um homem e uma mulher, ou por outro modo. Para Isenberg, a “boa nova” do *EvFl*, que não é propriamente um evangelho, como explicado anteriormente, é na verdade o fato de se poder recuperar o Paraíso “por meio da restauração, por Cristo, da condição andrógina primordial do homem”<sup>57</sup>, como pode ser visto na passagem abaixo:

(...) Mas os mistérios daquele matrimônio, por outro lado, são fins virtuosos do dia e da luz. Deixe o dia que está naquele lugar ou a sua luz ficar em harmonia. Se alguém se torna filho da câmara nupcial, ele receberá a luz. Se alguém não a receber enquanto estiver neste mundo, ele não será capaz de recebê-la no outro mundo. Aquele que recebeu a luz que é de lá não será visto nem será capaz de ser detido, e ninguém será capaz de atormentar alguém desse tipo, mesmo enquanto ele habitar no mundo. E de novo quando ele deixar o mundo, ele já terá recebido a verdade em imagens. O mundo tornou-se um éon, pois o éon existe para ele. O pleroma e ele existem deste modo. Ele é revelado para ele sozinho, oculto não na escuridão e na noite, mas oculto em um dia perfeito e em uma luz sagrada (86:1-18).

Portanto, no *EvFl*, o casamento espiritual que acontece no ritual da câmara nupcial é um meio para se chegar à salvação e para alcançar a luz, quando então o indivíduo não poderá mais ser detido, como já visto anteriormente em 70:5-9 e 76:22-28. Além disso, o *EvFl* descreve para quem deve ser o ritual da câmara nupcial:

<sup>57</sup> Isenberg, Gospel, p. 164.

A câmara nupcial não deve existir para a besta selvagem nem é lugar destinado para os escravos nem para a mulher corrompida, mas é destinado para o homem livre e a virgem (69:1-4).

O *EvFl* alerta sobre a união promíscua entre homens e mulheres com formas de “espírito impuro”, quando os primeiros não recebem seus consortes angelicais na câmara nupcial:

(...) As formas de espírito impuro são masculinas e femininas. Por um lado, as masculinas são aquelas que se associam às almas que habitam o caminho em forma feminina. As femininas, por outro lado, são aquelas que se misturam com aquelas em forma masculina de alguém, sem permissão, e não há ninguém capaz de escapar a elas, já que elas o detêm se ele não receber um poder masculino e um feminino, que são o noivo e a noiva. Mas alguém recebe (isso) da câmara nupcial espelhada. Quando mulheres ignorantes vêem um homem sentado sozinho, elas são capazes de pular sobre ele e brincar com ele e corrompê-lo. Assim também homens ignorantes, quando vêem uma mulher sentada sozinha, perturbam-na e forçam-na, desejando corrompê-la. Mas, se eles vêem o homem e a mulher dele sentados próximos um ao outro, as mulheres não são capazes de ir até o homem, nem os homens são capazes de ir até a mulher. Desse modo, se a imagem e o anjo estão em harmonia uma com o outro, ninguém será capaz de se atrever a ir até o homem e a mulher (65:1-26).

O *EvFl* explica o nascimento de Cristo por meio da câmara nupcial:

(...) Aquele [que foi gerado a]nte o todo de novo foi gerado. A[quele que] foi ungido anteriormente de novo foi ungido. A[quele que] foi redimido de novo redimiu. Na verdade é preciso dizer um mistério. O Pai do Todo uniu-se à virgem que veio à terra e um fogo brilhou para ele naquele dia. Naquele lugar ele revelou a grande câmara nupcial. Por isso o corpo dele que veio à existência naquele dia veio da câmara nupcial como aquele que veio à existência

do noivo e a noiva. Assim  
 Jesus estabeleceu o todo para ele,  
 no seu interior, através dessas coisas, e  
 é preciso que cada um dos discípulos  
 vá para a ressurreição dele.  
 Adão veio à existência de duas  
 virgens: do espírito e da  
 virgem terra. Por isso  
 o Cristo nasceu de uma virgem,  
 a fim de corrigir a queda que aconteceu  
 no princípio (70:36-71:21)

A metáfora do casamento também surge no Novo Testamento, especialmente no *corpus* paulino:

Não sabeis vós que os vossos corpos são membros de Cristo? Tomarei pois os membros de Cristo, e os farei membros de uma meretriz?  
 De modo nenhum.  
 Ou não sabeis que o que se une à meretriz, faz-se um corpo com ela? Porque, como foi dito, os dois serão uma só carne.  
 Mas, o que se une ao Senhor é um só espírito com ele (*I Cor 6:15-17*).

Aqui vemos que também há referência a uma citação do *Gn 2:24*: “Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne”, cujo trecho foi incluído por Paulo na passagem acima. Em *II Cor 11:2*, há também uma analogia do casamento: “Porque estou zeloso de vós com zelo de Deus; pois vos desposi com um só Espôso, Cristo, para vos apresentar a ele como virgem pura”.

Em *Ef 5:31-32*, a passagem de *Gn 2:24* é um “grande mistério”:

Por isso deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e se unirá a sua mulher, e serão os dois uma só carne.  
 Grande é este mistério, mas eu falo em referência a Cristo e à Igreja.

Em *Mt 22:2*, o reino dos céus é comparado a um casamento: “O reino dos céus é semelhante a um rei que celebrou as bodas de seu filho”. Em *Jo 3:29*, João Batista compara Jesus a um noivo, enquanto a si mesmo como o amigo do noivo: “Aquele que tem a noiva é o noivo: mas o amigo do noivo, que está presente e o ouve, regozija-se muito com a voz do noivo”.

## PORTE DE TOCHAS

Cada um que irá [entrar]  
 na câmara nupcial irá acender a l[uz...]  
 pois assim como nos matrimônios que [.....]  
 acontecem de noite, o fogo [brilha]  
 de noite e é apagado (*EvFl 85:32-86:1*).

No *EvFl* os iniciandos, antes do rito da câmara nupcial, acendem uma luz, de lâmpadas ou tochas, o que pode ser visto também em uma inscrição encontrada na Via Latina, datada do séc. II d.C., que contém referências do ritual de iniciação valentiniano<sup>58</sup>:

Os irmãos celebram com tochas  
os banhos das câmaras nupciais para mim.  
Eles estão ávidos por banquetes em nossas habitações,  
Cantando hinos para o Pai e glorificando o Filho.  
Que ali o fluxo possa ser de fonte única e de verdade<sup>59</sup>.

Em *Mt* 25:1, lemos que: “Então o reino dos céus será semelhante a dez virgens que, tomando as suas lâmpadas, saíram ao encontro do noivo”. Thomassen<sup>60</sup> observa que uma cerimônia em que os neófitos portavam uma tocha após o vestimento dos trajes batismais é evidenciada em liturgias batismais posteriores<sup>61</sup>, o que também nos lembra da semelhança de práticas rituais do *EvFl* com outros textos do cristianismo dos primeiros séculos.

## BEIJO RITUAL

Segundo Chaves<sup>62</sup>, o beijo na antiguidade existia em vários contextos, como em saudações, cumprimentos ou em contextos rituais. Como saudação, Chaves aponta vários trechos do Novo Testamento, como as fórmulas de saudação de Paulo: “Saudai a todos os irmãos com beijo santo” (*ITs* 5:26); “Saudai-vos uns aos outros com beijo santo” (*ICo* 16:20 e *Rm* 16:16); “Saudai-vos mutuamente com o beijo santo” (*IICo* 13:12), e também a fórmula de saudação da *Epístola de Pedro*: “Saudai-vos uns aos outros com o beijo da caridade” (*IPe* 5:14).

Na cerimônia de iniciação, o beijo simbolizava a comunhão entre as almas dos que se beijavam, e também com o Espírito Santo e o Verbo divino. Chaves observa o “jogo de palavras” escritas no texto original grego: a palavra grega *pneuma* significa “espírito” (que é também o Espírito Santo) e também “sopro”. Assim,

58 Thomassen, *Spiritual*, p. 350; Lampe, *Christians*, p. 298.

59 Nossa tradução, a partir do texto grego in: Thomassen, *Spiritual*, p. 350.

60 Thomassen, *Spiritual*, p. 348.

61 Gregório de Nazianzo, *Orationes* 45:2; Proclo de Constantinopla, *Homilies* 27:8:51. Cf. FINN, Thomas M. *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1967. P.189; RILEY, Hugh M. *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1974. P. 417n180.

62 CHAVES, Julio César. *A Gnose em questão: ensaios sobre gnose e apocalíptica na antiguidade e a Biblioteca copta de Nag Hammadi*. Brasília: Edição do autor, 2011. Neste livro, Chaves compilou e passou para o português as pesquisas de outros estudiosos, principalmente as de Louis Painchaud.

saindo da boca o sopro, o beijo na boca simbolizava a comunhão espiritual. Nos textos valentinianos, o beijo existia como saudação e rito de comunhão, e também era uma troca do conhecimento para a salvação. Uma das maneiras de se receber a *gnose*, o conhecimento da divindade maior, o Deus transcendental, que não é o Deus do *Gênesis*, segundo o mito gnóstico, era através do beijo:

(...) Todos  
aqueles que são engendrados no mundo,  
são engendrados conforme a natureza.  
E os outros, é [de onde] eles são  
engendrados que eles se alimentam.  
O homem, é pela promessa  
[de entrar no lu]gar superior  
que ele recebe seu alimento [ ] ele pela boca (58:26-33)<sup>63</sup>.

E o logos vindo daquele lugar,  
ele seria nutrido da boca e  
se tornaria perfeito. Pois os perfeitos  
concebem por um beijo e dão à luz. Por causa  
disso, nós também nos beijamos uns aos outros.  
Nós recebemos concepção da divina graça que  
está em nós mutuamente (58:34-59:6).

No *EvFl* esse beijo ritual não aparece nos trechos relacionados à ritualística valentiniana, mas Justino, o Mártir (*I Apol* 65) e Hipólito (*TradApost* 21:23), relatam o beijo como parte do ritual<sup>64</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Valentino, fundador e líder de um dos vários grupos cristãos primitivos do séc. II d.C., teve sua doutrina continuada por seus seguidores em várias comunidades associadas ao seu nome, os “valentinianos”. O *EvFl*, documento representativo dos valentinianos, é muito importante para o estudo da relação entre o gnosticismo e o cristianismo no séc. II, por ser uma fonte primária dos valentinianos. Há uma grande semelhança entre os ritos mencionados no *EvFl* e os encontrados no cristianismo primitivo de modo geral, como em relatos proto-ortodoxos como a *Didaché*, a *Tradição Apostólica* de Hipólito, a *Primeira Apologia* de Justino, o Mártir, os *Excertos de Teodoto* de Clemente de Alexandria, a obra *Contra as heresias* de Irineu de Lyon, além do Antigo e do Novo Testamento, especialmente os escritos paulinos e joaninos.

63 O trecho de 58:26-33 é uma tradução de Julio Cesar Chaves, do copta para o português.

64 A respeito do “beijo da paz” como elemento padrão na iniciação cristã primitiva, cf. Finn, *Liturgy*, pp. 197-199; PHILLIPS, L. Edward. *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*. Cambridge: Grove Books, 1996.

A noção de redenção permeia todo o ritual iniciático valentiniano, já que o iniciando, quando passa pelos ritos da iniciação, se transforma em uma imagem do Salvador em sua própria jornada de redenção. O batismo, a unção, a eucaristia, a redenção e a câmara nupcial podem ser relacionados com a encarnação, o batismo e a crucificação do Salvador. Ao passar por tudo que o Salvador passou, por meio dos rituais, o iniciando se transforma no Homem Perfeito, ou seja, Cristo. No ritual de iniciação valentiniano, o batismo simboliza a encarnação do Salvador: ao entrar na água, ele a purifica e a esvazia de toda a morte; assim, o batismo é purificação e vida para o iniciando. A unção e o batismo se complementam: o batismo é a primeira parte do trabalho de salvação, enquanto a unção o completa, permitindo a ressurreição do iniciando. O iniciando, ao beber a mistura da taça da eucaristia, com água, sangue e o Espírito Santo, se transforma no Homem Perfeito, que é o próprio Cristo. A prece eucarística em 58:10-14 nos mostra que a eucaristia também é associada à unificação na câmara nupcial: “Ele disse (naquele) dia naquele lugar na eucaristia: ‘Aquele que uniu a perfeita luz ao Espírito Santo une os anjos a nós mesmos, nós (sendo) imagem’”. A câmara nupcial também se relaciona ao batismo e à unção, como em 67:2-6: “É da água e do fogo que a alma e o espírito vieram à existência. É da água, do fogo e da luz que o filho da câmara nupcial (veio à existência). O fogo é a crisma, a luz é o fogo”.

A ritualística valentiniana descrita no *EvFl* pode nos proporcionar um entendimento maior da relação entre cristianismo e gnosticismo nos primeiros séculos de nossa era, já que não se tem muita informação das manifestações religiosas relativamente marginais desse período. Sabe-se que todos aqueles que chamamos de gnósticos eram provavelmente cristãos, e que todos possuíam aspectos comuns, como práticas rituais, inclusive algum tipo de refeição ritualística grupal, e todos defendiam que Jesus era seu fundador<sup>65</sup>.

## REFERÊNCIAS

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

BURKERT, Walter. **Greek Religion.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

CLEMENS ALEXANDRINUS. *Stromata. In: MIGNE, J.-P. (ed). Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca.* Paris: Migne, 1857. V. 8-9. Grego e Latim.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Excerpta ex Theodoto.** Edição de François Sagnard. Paris: Éditions du Cerf, 1970. (Sources Chrétiennes, 23). Texto em grego e francês.

---

<sup>65</sup> Bird, “Early Christianity”, p. 240.

GRANT, Robert M. **Gnosticism and Early Christianity**. New York: Columbia University Press, 1959.

GRANT, Robert M. “The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip”. *In: Vigiliae Christianae* 15, 1961.

GRANT, Robert M. **The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary**. New York: Thomas Nelson & Sons, c.1964.

HANSON, R. P. C. (ed.). **Justin Martyr’s Dialogue with Trypho**. London: Lutterworth Press, 1963.

HIPÓLITO DE ROMA. **Tradição apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no século III**. Organização e tradução de Afonso Maria Ligório Soares. Petrópolis: Vozes, 2004.

ISENBERG, Wesley W. **The Coptic Gospel according to Philip**. Tese de doutorado. Universidade de Chicago, 1968.

CRISÓSTOMO, João. Homilies on I Corinthians, 7.1. *In: MIGNE, Jacques-Paul. Patrologiae cursus completus accurante J.P. Migne. Series Graeca*. Paris: Garnier, 1857-1866. 161 vols.

JUSTINO, Mártir, Santo. Dialogus cum Tryphone. *In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). Patrologia Graeca*. Paris: [S. n.], 1857. v. 6, p. 471-800. (Texto em grego).

JUSTINO, Mártir, Santo. Justini philosophi et martyris Opera quae exstant omnia. *In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). Patrologia Graeca*. Paris: [s.n.], 1857. v. 6, col. 327-440.

LYON, Irineu de. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.

MacRAE, George W. **Studies in the New Testament and Gnosticism**. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc., 1987.

MORALDI, Luigi. **Ivangeli Gnostici**. Milão: Adelphi, 1984.

PAGELS, Elaine. “Ritual in the *Gospel of Philip*”. *In: TURNER, John D.; McGUIRE, Anne (eds.). The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Leiden: Brill, 1997.

HOLL, Karl (Ed.). **Epiphanius (Ancoratus und Panarion)**. Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1915-1933. (Griechischen Christlichen Schriftsteller, v. 25, 31, 37).

SEVRIN, Jean-Marie. “Les Noces Spirituelles dans l’Évangile selon Philippe”. *In: Le Muséon* 87, 1974.

SCHENKE, Hans-Martin. “Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi”. *In: Theologische Literaturzeitung* 84, 1959. Pp. 1-26.

- SOBRAL, Virna Pedrosa. **O Evangelho de Filipe e o contexto histórico-ritualístico valentiniano no séc. II d.C.** 2011. 115 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2011.
- STEWART-SYKES, Alistair. **On the Apostolic Tradition of Hippolytus.** Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- TERTULLIANUS. Adversus Valentinianos. *In: Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 2)*. Turnhout: Brepols, 1954, p. 751-778.
- TERTULLIANUS. De carne Christi. *In: Corpus Christianorum Series Latina (CCSL)*. Editado por Ernest Evans. Turnhout: Brepols, 1954. v. 2, p. 873-917.
- TERTULLIANUS. **De praescriptione haereticorum.** Introduction, texte critique, traduction et notes par R. F. Refoulé. Paris: Éditions du Cerf, 1957. (Sources Chrétiennes, 46).
- THOMASSEN, Einar. **The Spiritual Seed: The Church of the “Valentinians”.** Leiden / Boston: Brill, 2008.
- TURNER, John D. “Ritual in Gnosticism”. *In: Society of Biblical Literature Book of Seminar Papers*, 1994.
- WILLIAMS, Michael A. “Realized Eschatology in the Gospel of Philip”. *In: Restoration Quarterly* 14, 1971.
- WILSON, R. Mcl. **The Gospel of Philip.** New York: Harper and Row, 1962.

## **ENTRE O MISTÉRIO E O CRESCER: A DIMENSÃO ESPIRITUAL NA FORMAÇÃO INFANTOJUVENIL**

*Cynthia Almeida de Souza<sup>1</sup>*

### **INTRODUÇÃO**

**A** espiritualidade na literatura infantil e juvenil constitui um campo de investigação que articula educação, cultura, ética e formação humana. Ao longo da história, narrativas destinadas às crianças e aos jovens têm incorporado elementos simbólicos, mitológicos e transcendentais que dialogam com valores, sentidos de vida, pertencimento e esperança. Em diferentes contextos históricos e culturais, a espiritualidade aparece não necessariamente vinculada a uma religião específica, mas como dimensão existencial que envolve questionamentos sobre o bem, o mal, a morte, o sofrimento, a amizade, o amor e a justiça. No cenário contemporâneo, marcado por transformações sociais, pluralidade religiosa e desafios éticos, compreender como essa dimensão é representada na literatura infantojuvenil torna-se relevante para analisar seu papel na formação crítica, emocional e moral dos leitores em processo de desenvolvimento.

Diante desse contexto, emerge a seguinte pergunta-problema: de que maneira a espiritualidade é representada na literatura infantil e juvenil e quais contribuições essas representações oferecem para a formação ética e subjetiva de crianças e adolescentes? Parte-se da hipótese de que a espiritualidade, quando apresentada por meio de narrativas simbólicas, metafóricas e sensíveis, contribui significativamente para o desenvolvimento da empatia, da reflexão moral e da construção de sentido existencial, favorecendo a formação integral do sujeito. Considera-se que tais representações, ao dialogarem com questões universais da experiência humana, ampliam o repertório cultural e emocional dos jovens leitores.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Literatura pela Universidade de Brasília (UNB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2334534284245867>. E-mail: [cynthiaalmeida@ufam.edu.br](mailto:cynthiaalmeida@ufam.edu.br).

O objetivo geral deste estudo é analisar como a espiritualidade se manifesta na literatura infantil e juvenil e compreender suas implicações formativas. Como objetivos específicos, pretende-se: identificar os principais elementos simbólicos e temáticos relacionados à espiritualidade presentes em obras infantojuvenis; examinar como esses elementos dialogam com processos de formação ética e emocional; e discutir o papel da literatura como mediadora de experiências de transcendência e construção de sentido na infância e na juventude. Esses objetivos orientam uma abordagem que busca integrar análise literária, reflexão pedagógica e compreensão sociocultural.

A justificativa deste estudo fundamenta-se na relevância da literatura como instrumento formativo e na necessidade de ampliar o debate acadêmico acerca da espiritualidade em contextos educacionais. Em uma sociedade plural e marcada por tensões culturais e religiosas, abordar a espiritualidade sob uma perspectiva literária e não dogmática contribui para promover respeito à diversidade, diálogo intercultural e desenvolvimento de valores humanizadores. Além disso, a investigação pode oferecer subsídios teóricos para educadores, mediadores de leitura e pesquisadores interessados na formação integral de crianças e adolescentes, considerando dimensões cognitivas, emocionais e existenciais.

Quanto à metodologia, o estudo será desenvolvido por meio de revisão bibliográfica, de caráter qualitativo e exploratório. Serão analisadas obras teóricas sobre espiritualidade, literatura infantil e juvenil e formação ética, bem como estudos acadêmicos que discutem a relação entre literatura e desenvolvimento humano. A seleção das fontes considerará critérios de relevância temática, atualidade e contribuição teórica, incluindo livros, artigos científicos e documentos educacionais. A análise será realizada por meio de leitura interpretativa e categorização temática, buscando identificar convergências, divergências e lacunas na produção científica acerca do tema, de modo a construir uma síntese crítica e fundamentada.

## **DESENVOLVIMENTO**

### **Manifestação da Espiritualidade na Literatura Infantil e Juvenil**

A espiritualidade, quando analisada no campo literário, não se restringe a expressões religiosas formais, mas abrange construções simbólicas que remetem à transcendência, ao sentido da existência e à experiência do mistério. Ellis (2008) propõe uma distinção entre espiritualidade natural e não natural, indicando que ela pode emergir tanto de estruturas metafísicas explícitas quanto de experiências humanas universais. Tal perspectiva permite compreender como a literatura infantil incorpora dimensões espirituais por meio de metáforas, sem

necessariamente adotar caráter doutrinário. Assim, o simbólico torna-se via privilegiada para expressar questões existenciais.

Os arquétipos narrativos presentes em histórias destinadas ao público jovem frequentemente mobilizam figuras de jornada, perda, redenção e transformação. Ainda que não tratem diretamente de religião, essas estruturas evocam processos internos de reconstrução subjetiva. Gubazire (2021), ao discutir o mal e a existência significativa sob a lente do teísmo clássico, demonstra que o enfrentamento do sofrimento pode produzir sentido. Em certa medida, muitas narrativas infantojuvenis organizam-se a partir dessa tensão entre dor e superação, articulando simbolicamente a experiência espiritual.

A presença de temas como morte, esperança e transcendência também pode ser analisada à luz das experiências resilientes da infância. Baglivio e Wolff (2020) destacam que experiências positivas acumuladas funcionam como fator de proteção diante de adversidades. Embora seu estudo se situe no campo psicossocial, ele oferece base para compreender como narrativas que enfatizam vínculos afetivos, cuidado e pertencimento podem reforçar dimensões espirituais implícitas, sobretudo quando estruturadas simbolicamente.

Além disso, a construção de cenários fantásticos ou metafóricos cria espaços de elaboração simbólica do sofrimento. Tummala-Narra (2009) argumenta que identidade espiritual e subjetividade se constroem por meio de processos interpretativos complexos, frequentemente mediados por narrativas. A literatura infantil, ao apresentar mundos imaginários, possibilita que crianças projetem conflitos internos em figuras simbólicas, produzindo uma forma indireta de elaboração existencial.

Em muitas obras, personagens que atravessam provações representam metáforas da busca por sentido. Ainda que Ferolino e Yap (2022) analisem programas baseados na fé em contextos juvenis específicos, seu estudo evidencia que narrativas de reconstrução identitária desempenham papel estruturante na reorganização da autoestima e do propósito de vida. Essa lógica narrativa encontra paralelo em histórias infantojuvenis que articulam queda e redenção como metáforas espirituais.

Não se trata, contudo, de afirmar que toda simbologia literária possua conteúdo espiritual explícito. Ellis (2008) adverte que a espiritualidade pode ser interpretada de maneira plural, inclusive em chave humanista. Desse modo, símbolos como luz, caminho, floresta ou travessia não devem ser lidos automaticamente como referências religiosas, mas como dispositivos narrativos que permitem múltiplas camadas de significado.

Sob determinadas condições culturais, a espiritualidade também se manifesta por meio da representação do mal e do conflito moral. Gubazire

(2021) sustenta que a compreensão do mal é inseparável da busca por sentido. Em narrativas juvenis, antagonistas e dilemas éticos frequentemente assumem função simbólica, expressando tensões internas da formação humana e abrindo espaço para reflexão existencial.

Por fim, observa-se que a força desses elementos simbólicos reside menos na doutrinação e mais na abertura interpretativa. A espiritualidade literária emerge como possibilidade de diálogo com o indizível, favorecendo leituras plurais. A integração entre psicologia da identidade (Tummala-Narra, 2009) e estudos sobre resiliência (Baglivio; Wolff, 2020) sugere que tais símbolos podem contribuir para a construção de sentido, especialmente quando mediados criticamente no ambiente educativo.

As narrativas destinadas a crianças e adolescentes frequentemente exploram dilemas que ultrapassam a superfície da aventura. Sofrimento, perda, amizade e justiça configuram núcleos temáticos recorrentes. Ao analisar intervenções voltadas a jovens em situação de vulnerabilidade, Rolnick e Sekaquaptewa (2022) indicam que abordagens sensíveis ao trauma valorizam narrativas culturalmente significativas. Essa observação reforça a ideia de que histórias funcionam como dispositivos de reorganização simbólica da experiência.

A amizade e a solidariedade, por exemplo, não operam apenas como elementos dramáticos, mas como expressões de pertencimento e coesão. Baglivio e Wolff (2020) demonstram que experiências positivas na infância fortalecem a resiliência. Em termos narrativos, personagens que constroem laços protetivos materializam simbolicamente essa dimensão espiritual de cuidado e apoio mútuo.

Quando o mal e a injustiça aparecem na literatura juvenil, não raro assumem caráter pedagógico indireto. Gubazire (2021) argumenta que a reflexão sobre o mal pode conduzir à afirmação de uma existência significativa. Em narrativas ficcionais, conflitos éticos tornam-se terreno fértil para questionamentos sobre responsabilidade, escolha e perdão, elementos centrais na formação existencial.

A tematização do sofrimento também dialoga com estudos clínicos sobre jovens expostos a traumas. Choi *et al.*, (2018), ao analisar tipologias de uso de serviços em adolescentes traumatizados, evidenciam que a elaboração narrativa desempenha papel relevante na reorganização subjetiva. Embora o foco não seja literário, a implicação é clara: histórias oferecem linguagem simbólica para nomear experiências difíceis.

Além disso, a dimensão espiritual pode emergir da reconstrução identitária após situações de ruptura. Ferolino e Yap (2022) mostram que programas baseados na fé promovem narrativas de esperança e propósito entre jovens em conflito com a lei. Analogamente, a literatura infantojuvenil apresenta trajetórias de transformação que, mesmo ficcionais, dialogam com processos reais de reconstrução moral.

A justiça e o perdão, por sua vez, aparecem como categorias narrativas que ultrapassam o mero moralismo. Lado *et al.*, (2023), ao investigarem experiências de gratidão em ex-infratores juvenis, observam que a reinterpretação da própria história favorece sentimentos de reconhecimento e sentido. Histórias literárias que enfatizam reconciliação e aprendizagem ética podem funcionar como ensaio simbólico desses processos.

Cabe, entretanto, problematizar a idealização excessiva das narrativas. Nem toda representação de sofrimento conduz automaticamente à elaboração positiva. Rolnick e Sekaquaptewa (2022) alertam que intervenções culturais precisam respeitar contextos específicos. Da mesma forma, a leitura literária demanda mediação crítica para evitar interpretações simplistas.

Em síntese, a construção narrativa na literatura infantil e juvenil atua como espaço de experimentação simbólica de temas existenciais. Ao integrar estudos sobre trauma (Choi *et al.*, 2018), resiliência (Baglivio; Wolff, 2020) e reconstrução identitária (Ferolino; Yap, 2022), observa-se que a espiritualidade literária se manifesta sobretudo na possibilidade de transformar conflito em reflexão.

## **Espiritualidade e Formação Ética e Emocional**

A formação moral na infância não se reduz à transmissão normativa de regras, mas envolve construção gradual de valores internalizados. Irfan e Sain (2024) defendem que a educação religiosa desempenha papel estruturante na formação do caráter, articulando dimensões psicológicas e espirituais. Ainda que o contexto analisado seja confessional, o argumento sugere que narrativas com conteúdo ético contribuem para a consolidação de princípios morais.

A literatura infantil, ao apresentar personagens que enfrentam dilemas éticos, cria oportunidades de reflexão indireta. Koniaieva (2021) sustenta que o desenvolvimento moral está vinculado à interiorização de valores espirituais durante processos de socialização. Assim, histórias que tematizam responsabilidade e solidariedade podem funcionar como dispositivos simbólicos de internalização ética.

A empatia, frequentemente mobilizada em narrativas juvenis, constitui componente central da formação moral. Baglivio e Wolff (2020) associam experiências positivas à construção de resiliência e vínculos seguros. Quando leitores acompanham personagens vulneráveis, exercitam imaginativamente a capacidade de se colocar no lugar do outro, ampliando sensibilidade ética.

A espiritualidade também pode fortalecer senso de coerência e propósito. González-Siles *et al.*, (2022) identificam relação entre sentido de coerência e bem-estar em profissionais de cuidado. Embora o estudo trate de adultos, a

implicação é que narrativas que reforçam sentido existencial podem contribuir para estabilidade emocional desde a infância.

Não se pode ignorar, contudo, que a influência moral da literatura depende de mediação contextual. Gockel e Burton (2013), ao investigarem espiritualidade entre adolescentes envolvidos em crimes sexuais, indicam que crenças religiosas não garantem automaticamente comportamento ético. Tal achado adverte contra leituras simplificadoras que equiparam espiritualidade e moralidade.

Ao mesmo tempo, Gordon e Jones (2018) demonstram que narrativas alternativas sobre jovens em conflito com a lei podem reconstruir identidades estigmatizadas. A literatura, quando apresenta personagens complexos e passíveis de transformação, oferece modelos de reinterpretação moral que evitam reducionismos.

A gratidão e o reconhecimento, investigados por Lado *et al.*, (2023), também dialogam com a formação ética. A capacidade de reinterpretar experiências adversas sob perspectiva de aprendizado moral aproxima-se de muitas tramas infantojuvenis que valorizam amadurecimento após erro ou conflito.

A leitura literária, especialmente na infância e adolescência, opera como espaço privilegiado de elaboração emocional. Oliveira *et al.*, (2023) demonstram que narrativas literárias podem ser utilizadas inclusive em contextos de avaliação psicológica infantil, justamente porque permitem acesso simbólico às experiências internas da criança. Ao se identificar com personagens e situações ficcionais, o leitor projeta conflitos, medos e desejos, encontrando linguagem para emoções que ainda não foram plenamente estruturadas. Assim, a literatura ultrapassa a dimensão estética e assume função organizadora da vida psíquica.

A elaboração emocional mediada pela narrativa também se relaciona ao desenvolvimento da identidade. Cheon e Canda (2010), ao discutirem espiritualidade no desenvolvimento juvenil positivo, destacam que jovens constroem sentido de si a partir de narrativas que articulam valores, pertencimento e propósito. Ainda que o estudo se situe no campo do serviço social, ele oferece elementos para compreender como a leitura literária pode contribuir para a consolidação da identidade, sobretudo quando aborda dilemas existenciais de forma simbólica.

Além disso, a imaginação literária favorece a ampliação de competências cognitivas e perceptivas. Mavrelós e Daradoumis (2024), ao compararem contextos educacionais com diferentes enfoques imaginativos, indicam que ambientes que estimulam criatividade e simbolização favorecem habilidades interpretativas mais complexas. A leitura de narrativas que exploram mundos possíveis amplia, portanto, não apenas repertório cultural, mas também capacidade de atribuir significado às experiências vividas.

A construção de sentido diante da finitude e da perda também encontra espaço na literatura. Piotrowski, Žemojtel-Piotrowska e Clinton (2018) identificam que a transcendência espiritual atua como fator de amortecimento da ansiedade frente à morte. Ainda que o estudo se concentre em adultos, seus achados sugerem que experiências simbólicas que abordam transcendência podem contribuir, desde a juventude, para uma compreensão menos angustiante da condição humana.

A literatura visual e imagética, como quadrinhos e animês, também participa desse processo. Noronha (2013) argumenta que mitos presentes em mangás e animês permanecem vivos no imaginário infantil, funcionando como narrativas estruturantes. Essas produções culturais contemporâneas mostram que a construção de sentido não se limita ao livro tradicional, mas se expande para universos narrativos que articulam emoção, fantasia e espiritualidade implícita.

Importa observar que a produção simbólica infantil não ocorre apenas pela leitura, mas também pela expressão criativa. Guadagnin e Dias (2019), ao analisarem o desenho infantil, evidenciam que imagens funcionam como mediadoras de experiências emocionais. A leitura literária, quando acompanhada de atividades expressivas, pode potencializar esse processo, permitindo que a criança reelabore narrativas internas por meio de múltiplas linguagens.

Sob outro ângulo, Alastalo e Pösö (2014) alertam que indicadores sociais e categorias quantitativas podem reduzir experiências complexas a números. Transpondo essa reflexão para o campo da infância, percebe-se que a literatura resiste à lógica da mensuração, pois acolhe ambiguidades emocionais e subjetivas que não se deixam traduzir em estatísticas. Nesse sentido, ela preserva a dimensão humana da experiência.

Conclui-se que a literatura, ao articular emoção, imaginação e espiritualidade implícita, contribui para a construção de sentido na infância e adolescência. Ao integrar achados da psicologia narrativa (Oliveira *et al.*, 2023), da espiritualidade juvenil (Cheon; Canda, 2010) e da transcendência como fator protetivo (Piotrowski *et al.*, 2018), observa-se que o ato de ler constitui prática formativa que atravessa dimensões cognitivas, afetivas e existenciais.

## **A Literatura como Mediação da Experiência Espiritual**

A literatura pode ser compreendida como espaço de transcendência simbólica, na medida em que possibilita contato com realidades que ultrapassam o imediato. Piotrowski *et al.*, (2018) defendem que a transcendência espiritual funciona como recurso psicológico diante da ansiedade existencial. Quando jovens leitores acessam narrativas que exploram dimensões metafóricas da vida

e da morte, ampliam seu horizonte interpretativo sem necessidade de adesão dogmática.

A imaginação literária, nesse contexto, atua como mediadora entre experiência concreta e elaboração simbólica. Noronha (2013) demonstra que mitos contemporâneos presentes em animês e mangás reatualizam estruturas arquetípicas no imaginário infantil. Essa permanência do mito indica que a transcendência literária não depende de discurso religioso explícito, mas de capacidade simbólica de representar conflitos universais.

Ao refletir sobre valores sagrados, Atran e Axelrod (2008) argumentam que certas convicções humanas ultrapassam lógica instrumental e assumem caráter identitário profundo. Embora discutam negociações políticas, sua análise sugere que valores considerados “sagrados” organizam sentidos de vida. A literatura, ao representar tais valores em forma narrativa, permite que crianças e adolescentes os explorem simbolicamente, sem imposição normativa.

Cheon e Canda (2010) ressaltam que espiritualidade no desenvolvimento juvenil envolve busca por significado e conexão. A literatura, nesse sentido, oferece território seguro para experimentar tais buscas. A transcendência literária não impõe crenças, mas abre possibilidades interpretativas que respeitam pluralidade cultural e religiosa.

A imaginação também exerce função integradora entre emoção e cognição. Mavrelos e Daradoumis (2024) evidenciam que contextos educativos que valorizam imaginação promovem habilidades perceptivas mais refinadas. Assim, a transcendência literária não é apenas experiência subjetiva, mas também processo cognitivo que amplia compreensão da realidade.

Entretanto, é necessário evitar confundir transcendência simbólica com doutrinação. Atran e Axelrod (2008) alertam que valores sagrados podem gerar conflitos quando rigidamente impostos. A literatura, diferentemente, apresenta tais valores de forma narrativa e aberta, permitindo múltiplas leituras e interpretações.

Além disso, a transcendência literária dialoga com produção expressiva infantil. Guadagnin e Dias (2019) mostram que crianças traduzem simbolicamente experiências por meio do desenho. Ao ler narrativas de cunho simbólico, ampliam repertório imagético para expressar emoções complexas.

Dessa forma, a literatura constitui espaço de transcendência não coercitiva, no qual jovens leitores podem experimentar perguntas existenciais, construir sentidos e reelaborar experiências. Ao integrar perspectivas sobre espiritualidade e cognição, percebe-se que a imaginação simbólica representa via privilegiada de contato com dimensões profundas da experiência humana.

A abordagem da espiritualidade no contexto escolar requer mediação sensível e plural. Cheon e Canda (2010) defendem que a espiritualidade pode

integrar práticas educativas desde que respeite diversidade cultural e promova desenvolvimento positivo. Tal princípio é fundamental quando se trabalha literatura com conteúdos existenciais, evitando imposições confessionais.

A mediação pedagógica envolve reconhecer que narrativas literárias despertam múltiplas interpretações. Oliveira *et al.*, (2023) demonstram que histórias funcionam como instrumentos de avaliação psicológica justamente porque suscitam projeções subjetivas variadas. O educador, portanto, deve criar espaço de diálogo, não de fechamento interpretativo.

A pluralidade de valores também precisa ser considerada. Atran e Axelrod (2008) alertam que valores sagrados podem ser inegociáveis para determinados grupos. Em sala de aula, o tratamento da espiritualidade deve priorizar escuta e respeito, evitando confrontos identitários e estimulando reflexão crítica.

A mediação adequada favorece construção ética sem moralismo. Piotrowski *et al.*, (2018) indicam que transcendência pode reduzir ansiedade existencial; contudo, esse efeito depende de internalização significativa. O papel do educador consiste em facilitar reflexão, não prescrever conclusões.

Além disso, a literatura pode contribuir para formação integral ao articular emoção, identidade e pertencimento. Noronha (2013) evidencia que mitos contemporâneos moldam imaginário infantil; quando debatidos criticamente, tornam-se ferramentas de autoconhecimento.

A formação integral também requer atenção às vulnerabilidades sociais. Alastalo e Pösö (2014) demonstram que categorias administrativas podem obscurecer complexidades morais da infância. O educador-mediador precisa reconhecer tais contextos, promovendo leitura que acolha diversidade de experiências.

Atividades expressivas complementares, como produção artística, ampliam potencial formativo. Guadagnin e Dias (2019) mostram que o desenho permite elaboração simbólica de conflitos. Associar leitura e expressão fortalece integração entre pensamento e emoção.

Conclui-se que a mediação pedagógica da espiritualidade por meio da literatura exige postura dialógica, crítica e inclusiva. Ao articular espiritualidade juvenil (Cheon; Canda, 2010), transcendência psicológica (Piotrowski *et al.*, 2018) e pluralidade de valores (Atran; Axelrod, 2008), evidencia-se que a formação integral depende menos do conteúdo em si e mais da forma como ele é trabalhado no espaço educativo.

## CONCLUSÃO

A análise desenvolvida ao longo deste estudo permitiu compreender que a espiritualidade na literatura infantil e juvenil manifesta-se predominantemente por meio de elementos simbólicos, metáforas existenciais e narrativas de transformação, não necessariamente vinculadas a discursos confessionais, mas articuladas à construção de sentido, à elaboração emocional e à formação ética. A pergunta-problema — que buscou investigar de que maneira a espiritualidade é representada na literatura infantojuvenil e quais contribuições oferece à formação subjetiva e moral de crianças e adolescentes — pode ser considerada respondida, na medida em que se evidenciou que a literatura atua como espaço de mediação simbólica da experiência humana. Demonstrou-se que temas como sofrimento, amizade, justiça, perdão e transcendência, quando integrados às tramas narrativas, favorecem processos de identificação, reflexão e reorganização interna, contribuindo para o desenvolvimento emocional e para a consolidação de valores.

Os objetivos específicos também foram contemplados ao longo da investigação. Identificaram-se os principais elementos simbólicos e metafóricos que expressam dimensões espirituais nas narrativas infantojuvenis; examinou-se a relação entre tais elementos e a formação ética e emocional; e discutiu-se o papel da literatura como mediadora da experiência espiritual em contextos educativos. A argumentação evidenciou que a espiritualidade literária opera sobretudo como abertura interpretativa, permitindo múltiplas leituras e respeitando a pluralidade cultural. Além disso, destacou-se que a mediação pedagógica exerce papel central na abordagem desse conteúdo, uma vez que a formação integral depende da condução crítica, dialógica e inclusiva do processo de leitura.

Como sugestão para pesquisas futuras, recomenda-se a realização de estudos empíricos que investiguem a recepção de obras específicas por diferentes faixas etárias, analisando como crianças e adolescentes interpretam elementos espirituais presentes nas narrativas. Também se mostra pertinente aprofundar comparações entre literatura tradicional e produções culturais contemporâneas — como animês, *graphic novels* e narrativas digitais — no que diz respeito à construção de sentido e à transcendência simbólica. Por fim, investigações interdisciplinares que articulem literatura, psicologia do desenvolvimento e educação poderão ampliar a compreensão sobre os impactos concretos da leitura na formação espiritual e ética, contribuindo para práticas pedagógicas mais conscientes e fundamentadas.

## REFERÊNCIAS

- ALASTALO, Marja; PÖSÖ, Tarja. Number of children placed outside the home as an indicator – social and moral implications of commensuration. **Social Policy and Administration**, v. 48, n. 7, p. 721-738, 2014.
- ATRAN, Scott; AXELROD, Robert. Reframing sacred values. **Negotiation Journal**, v. 24, n. 3, p. 221-246, 2008.
- BAGLIVIO, Michael T.; WOLFF, Kevin T. Positive Childhood Experiences (PCE): cumulative resiliency in the face of adverse childhood experiences. **Youth Violence and Juvenile Justice**, v. 19, n. 2, p. 139-162, 2020.
- CHEON, J.; CANDA, E. The meaning and engagement of spirituality for positive youth development in social work. **Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services**, v. 91, n. 2, p. 121-126, 2010.
- CHOI, K.; BRIGGS, E.; SENG, J.; *et al.* Service usage typologies in a clinical sample of trauma-exposed adolescents: a latent class analysis. **Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy**, v. 10, n. 6, p. 652-661, 2018.
- ELLIS, Thomas. On Spirituality: Natural and Non-natural. **Religion Compass**, v. 2, n. 6, p. 1117-1138, 2008.
- FEROLINO, Amanda; YAP, Raymond. A narrative evaluation of a faith-based aftercare program for youth involved in the juvenile justice system. **Archive for the Psychology of Religion**, v. 45, n. 1, p. 37-60, 2022.
- GLOCKEL, Annette; BURTON, Deborah. Can God Help? Religion and Spirituality among Adolescent Male Sex Offenders. **Journal of Child & Adolescent Trauma**, v. 6, n. 4, p. 274-286, 2013.
- GONZÁLEZ-SILES, Paula *et al.* Sense of Coherence and Work Stress or Well-Being in Care Professionals: a systematic review. **Healthcare**, v. 10, n. 7, 2022.
- GORDON, Claire; JONES, Sarah. “I see so much in them”: Australian Chaplains telling an alternative narrative of adolescents in the justice system. **Health & Social Care in the Community**, v. 26, n. 4, p. e505-e513, 2018.
- GUADAGNIN, Daniela; DIAS, Rosana. Desenho infantil – evolução e aplicabilidades na clínica fonoaudiológica. **Distúrbios da Comunicação**, v. 31, n. 3, p. 418-427, 2019.
- GUBAZIRE, Bonaventure. Evil and Meaningful Existence: A Humanistic Response through the Lens of Classical Theism. **E-Journal of Humanities, Arts and Social Sciences**, p. 120-129, 2021.
- IRFAN, I.; SAIN, Z. The Crucial Role of Islamic Religious Education in Shaping Children’s Character: Psychological and Spiritual Review. **Qalamuna Jurnal Pendidikan Sosial dan Agama**, v. 16, n. 1, p. 383-392, 2024.
- KONIAIEVA, L. Spiritual and moral aspects of professional socialization of psychology students. **Psychology and Personality**, n. 1, p. 196-212, 2021.

LADO, P. *et al.* Photovoice study of gratitude in ex-juvenile offenders. **Journal of Criminal Psychology**, v. 13, n. 3, p. 209-223, 2023.

MAVRELOS, E.; DARADOUMIS, T. **Assessing cognitive and perceptual abilities in imaginative and mainstream elementary schools: a case comparison.** *IJCE*, 2024.

NORONHA, F. **Animês e mangás: o mito vivo e vivido no imaginário infantil.** 2013. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

OLIVEIRA, R.; RIBEIRO, N.; MACEDO, L.; *et al.* O uso de narrativas literárias na prática de avaliação psicológica infantil. **Desidades – Revista Científica da Infância, Adolescência e Juventude**, n. 36, p. 95-112, 2023.

PIOTROWSKI, J.; ŽEMOJTEL-PIOTROWSKA, M.; CLINTON, A. Spiritual transcendence as a buffer against death anxiety. **Current Psychology**, v. 39, n. 3, p. 994-1000, 2018.

ROLNICK, Amanda; SEKAQUAPTEWA, Paulette. Trauma Informed Delinquency Interventions for Native Children. **The Journal of Law, Medicine & Ethics**, v. 50, n. 4, p. 745-757, 2022.

TUMMALA-NARRA, Pratyusha. The relevance of a psychoanalytic perspective in exploring religious and spiritual identity in psychotherapy. **Psychoanalytic Psychology**, v. 26, n. 1, p. 83-95, 2009.

# É ATRAVÉS DA PELE QUE FAREMOS A METAFÍSICA ENTRAR NOS ESPÍRITOS: CRUELDADE E ESPIRITUALIDADE NO USO DA GLOSSOLALIA EM ANTONIN ARTAUD

*Antonio Candido Silva da Mata<sup>1</sup>*

*Porque o que fala em língua desconhecida não fala aos homens, senão a Deus; porque ninguém o entende, e em espírito fala mistérios. 1 Coríntios; 14, 2.*

*Mas, ao lado desse sentido lógico, as palavras serão tomadas num sentido encantatório, verdadeiramente mágico - por sua forma, suas emanações sensíveis e já não apenas por seu sentido. Antonin Artaud.*

## INTRODUÇÃO

**E**ndereçar-se, dentro do que pode ser considerado o texto de um “artigo científico”, a essa tão profunda e complexa relação que podemos estabelecer entre a “literatura” e a “espiritualidade” não parece ser exatamente um gesto frutífero. Não porque essa seja uma relação que não possui valor científico<sup>2</sup>; mas porque, como propõe Bataille, “a vida vai se perder na morte, os rios no mar e o conhecido no desconhecido. O conhecimento é o acesso ao desconhecido. O contrassenso é o resultado de cada sentido possível” (p. 109). O conhecimento, e particularmente aquele “científico”, diante de tal relação, pulveriza-se; o rio do conhecimento se dissolve no mar do desconhecimento.

Em certo sentido, falar de Antonin Artaud é já botar em jogo esse maquinário; um certo tipo de desfazimento do conhecimento, uma certa submissão a um mar de desconhecimento e *crueidade*. Essa é também, a princípio, a potência que a operação espiritual parece realizar sobre o discurso – não apenas aquele da ordem

---

1 Doutorando em Literatura pela Universidade de Brasília. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3733313218697255>. Site pessoal: <https://antoniodamata.com>. E-mail: [antonio-da-mata@hotmail.com](mailto:antonio-da-mata@hotmail.com).

2 Se pode ou não possuir, isso está além daquilo que proponho aqui.

da realidade social e comunicativa, mas também, para nossos propósitos aqui, o discurso literário. A espiritualidade, dessa forma, submete o discurso a um certo regime de crueldade. É a essa crueldade, ou seja, essa possibilidade de enunciação de um contrassenso, que gostaria de me endereçar aqui.

De todas as figuras que compõe os movimentos da vanguarda artística “clássica”<sup>3</sup>, Artaud é provavelmente uma das mais impressionantes e complexas. Sua biografia pode nos dar algumas pistas disso: nascido de uma família relativamente estável financeiramente, passou sua vida mais ou menos dentro e fora de hospitais e clínicas psiquiátricas, com uma saúde extremamente frágil – sabemos, por exemplo, que desde jovem ingeria quantidades altas de láudano<sup>4</sup> para tratar constantes ataques de dor de cabeça. Mas foi no período final de sua vida, antes de sua morte aos 51 anos, que vemos sua saúde e corpo realmente atravessando a porta de debilidade-decrépita-corporal. Internado em diversas clínicas psiquiátricas entre 1937 e 1946 – 9 anos –, teria sido vítima de mais de 50 lancinantes sessões de “terapia” de eletrochoque (Brandão, 2018).

Não à toa, o conceito de corpo (particularmente sua face configurada pela noção de “organismo”) para Artaud é problemático. Sua vida o provou que o corpo pode ser uma região de disputas *bio-necro-político-farmacológicas* extremamente complexas. A visão assumida aqui é a de que, tendo experienciado de muito perto como o sistema (psiquiátrico, mas também social no geral) trata os corpos e organismo dissidentes, Artaud percebeu desde muito cedo que a própria noção de *organização* – e todos os seus correlatos metafísicos – apresentava um risco para a manifestação da vida em sua potência. Artaud, como coloca Susan Sontag em um famoso ensaio dedicado à sua obra, não separa corpo e espírito: “De fato, o que ocasiona a incurável dor de consciência de Artaud é precisamente sua recusa em considerar a mente separada da situação da carne”. (Sontag, 1986, p. 22) A manifestação da vida em sua potência, e por assim dizer no próprio corpo: essa seria uma das melhores formas de encarar a incorporação das forças espirituais no trabalho de Artaud.

Nesse texto, gostaria de me envolver com algumas das ideias incorporadas por Artaud ao longo de sua vida como escritor, dramaturgo, ator e poeta. Delas, para nós, as principais talvez sejam a de *Crueldade*, desenvolvida particularmente naquele que viria a se tornar seu livro mais famoso e influente, o “Teatro e seu duplo”, e a de Glossolalia – que, inclusive, não aparece exatamente como uma

---

3 É interessante pensarmos que, a despeito de tudo que as vanguardas tentaram significar, de toda a tentativa de decomposição de uma linguagem artística “clássica”, tenhamos hoje em dia uma linguagem “clássica” da vanguarda. Com isso, fica-se claro, me refiro à vanguarda de origem Europeia, aquela que, a despeito de todas as suas tentativas, foi também ela absorvida por um discurso – e mercado – artístico, tornando-se também um tipo de procedimento patenteados.

4 O láudano é uma tintura que tem como base o ópio.

“ideia”. Se a crueldade é um tipo de motriz conceitual para boa parte da produção de Artaud, a glossolalia é sua manifestação formal e estética. Discutiremos tal fenômeno com mais profundidade a frente.

A meu ver, ambas as energias, a Crueldade como um motor conceitual/espiritual e a Glossolalia como uma de suas encarnações físicas, carregariam esse tom de excesso, essa capacidade de dizer do além (de um certo além da linguagem, digamos) que a espiritualidade carrega. Partindo das investigações de Georges Bataille, bem como da repercussão de seu pensamento na filosofia francesa – Foucault cunharia o termo *espiritualidade política* (Galantin, 2017), a partir de Bataille – entendemos aqui espiritualidade como aquilo que colocaria em contato estruturas humanas (a experiência, a linguagem, o pensamento: a metafísica, por fim) com algo de desconhecido, algo que não necessariamente participasse das regiões de sensibilidade humanas.

Essa forma de contato, claro, envolve certos sacrifícios; em nosso caso, particularmente a possibilidade de *inteligibilidade discursiva*. Como resume Foucault:

A espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora da religião, que você pode encontrar no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas que você também pode encontrar na civilização grega. Logo, a espiritualidade não está necessariamente ligada à religião, ainda que a maior parte das religiões comporte uma dimensão de espiritualidade.

O que é a espiritualidade?

Eu penso que é esta prática pela qual o homem é deslocado, transformado, abalado, até a renúncia de sua própria individualidade, à sua própria posição de sujeito. Trata-se de não ser mais sujeito como se fora até o presente, sujeito com relação a um poder político, sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito de uma crença também [nosso grifo]. Parece-me que a espiritualidade é essa possibilidade de sublevar a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixada por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, etc. Ou seja, tornar-se outro que aquilo que se é, outro que si-mesmo. (Foucault, *apud* Galantin, 2017)

A espiritualidade, portanto, envolve uma forma de *exceção* social e política. Ora, a glossolalia, bem se sabe, possui um uso também excepcional nos rituais religiosos nos quais é apreciada (Lane, 2011; Goodman, 1972). O “falar em línguas”, segundo veremos, é parte central do discurso religioso em momentos de extrema imersão e potência litúrgica. Nesse sentido, já é interessante para nós repararmos no aspecto *discursivo* de tal ato. O apóstolo Paulo<sup>5</sup>, inclusive,

5 Apesar da glossolalia, aqui mais ou menos sinônimo do falar em línguas, ser um fenômeno

no primeiro livro-epístola aos Coríntios – no qual, famosamente, o tema do “falar em línguas” é tratado de forma mais extensa no texto bíblico canônico – nos apresenta uma distinção semelhante, que em seus termos se traduziria na diferença entre o ato de Profetizar e o de Falar em Línguas. No primeiro caso, há uma edificação social e comunitária, dando a entender que existe a possibilidade de inteligibilidade por parte do grupo. Já no segundo caso, a edificação seria apenas individual, acentuando seu caráter de inteligibilidade, de quebra de um laço social comunitário. Paulo: “Assim também vós, se com a língua não pronunciardes palavras bem inteligíveis, como se entenderá o que se diz? porque estareis como que falando ao ar” (1 Coríntios 14, 9).

A glossolalia, assim, é uma forma de afetação *através* do discurso – esse entendido particularmente como uma forma inteligível de comunicação. Tal como a definição de Bataille, a glossolalia bota em jogo o próprio contrassenso como possibilidade de sentido, ou seja: é no próprio seio do discurso inteligível (e todas as instituições nas quais esse se sustenta e, de maneira retroalimentativa, é também por ele sustentado) que a falta de sentido, o *desconhecimento do conhecimento*, passa a potencializar, agenciar algo, que não necessariamente é o sentido – ao mesmo no sentido ordinariamente *humano*.

Como, então, falar de algo que, a rigor, não faz, não quer fazer, *sentido* como a glossolalia? Acreditamos que a obra do dramaturgo, ator, poeta e escritor Antonin Artaud (e particularmente seu uso da glossolalia) nos ajude a compreender de que maneira isso é possível.

## CRUELDADE, ESPIRITUALIDADE E GLOSSOLALIA

O livro “O teatro e seu duplo” (publicado primeiramente em 1938, e escrito ao longo dos anos 30) é um marco não apenas na própria bibliografia de Artaud, mas também no mundo da arte no geral. Sua influência está, inclusive, muito além dos temas que aborda: sua metologia, radical, crua, geraria profundas repercussões ao longo do século XX. Podemos, por exemplo, citar a forma como Artaud trata das formas de expressão artística do povo da ilha de Bali: longe de possuir um olhar reducionista – como muitas vezes é o caso quando se trata de uma perspectiva etnografista-antropológica – o ator-autor se permite contaminar completamente pelas estruturas propostas pelo povo Balinês<sup>6</sup>.

---

que abunda em todas as formas de expressão religiosa, por falta de tempo e espaço focarei aqui mais na mitologia Cristã. Outrossim, acredito que tal mitologia tenha uma importância específica quando falamos de um autor Europeu, criado num dos seios do cristianismo contemporâneo. Artaud, ainda que não limitado ao cristianismo (veja seu contato com os Balineses e sua viagem ao México) com certeza se endereçava a tal mitologia quando passou a empregar a glossolalia em seus textos – mesmo que de maneira crítica.

6 Que Artaud se permita contaminar por uma perspectiva não-eurocêntrica é um dos maiores gestos de radicalidade da sua obra. Ainda que surrealistas como André Breton se

É nesse contexto que o termo “Crueldade” nos é apresentado. O autor o emprega para caracterizar o hoje infame conceito por ele cunhado de “Teatro da *Crueldade*” (Artaud, 1999; *grifo meu*). Com as propostas desse tipo de teatro, Artaud, como bem observa Jacques Derrida (2014), está claramente tentando se afastar de um paradigma de representação<sup>7</sup> ocidental. A Crueldade, segundo nos esclarece o dramaturgo em uma carta endereçada a um amigo seu, não se trataria:

[...] nem de sadismo, nem de sangue, pelo menos de modo exclusivo. Não cultivo sistematicamente o horror. A palavra crueldade deve ser considerada num sentido amplo e não no sentido material e rapace que geralmente lhe é atribuído. E com isso reivindico o direito de romper o sentido usual da linguagem, de romper de vez a armadura, arrebentar a golilha, voltar enfim às origens etimológicas da língua que, através dos conceitos abstratos, evocam sempre uma noção concreta. Pode-se muito bem imaginar uma crueldade pura, sem dilaceramento carnal. E, aliás, filosoficamente falando, o que é a crueldade? Do ponto de vista do espírito, a crueldade significa rigor, aplicação e decisão implacáveis, determinação irreversível, absoluta. O determinismo filosófico mais comum é, do ponto de vista de nossa existência, uma das imagens da crueldade. (Artaud, 1999, p. 117-18)

É interessante reparar que a noção de «crueldade», no teatro da crueldade, é também uma forma de crueldade terminológica em si mesma. O gesto de Artaud de desestabilização semântica do termo, empregando-o de maneira arbitrariamente equivocava, demonstra isso. Se por um lado o autor o utiliza num claro gesto de fetichização estúpida, espetacularidade vazia e um certo impulso de criar o choque pelo choque (ideias tão caras aos primeiros momentos das vanguardas artísticas), por outro, tal gesto implica uma impossibilidade de arqueologia. Artaud estaria, de fato, envolvido na produção de um tipo de organização espiritual anárquica – uma que quer destruir o comando e a origem, que quer enxergar a energia que flui no corpo como soberana política em relação às imposições culturais e históricas.

Essa forma de soberania corporal-política, portanto, é um tipo de motor que estaria por trás do conceito de Crueldade e de Vida para o autor. O corpo é soberano porque ele é o reflexo do rigor da própria Vida, ou seja, de sua inexorabilidade. A Vida, para Artaud, tem a ver com o rigor na medida em que

---

interessassem por outras formas de arte autóctones, era um tom geral dentro das vanguardas um olhar exotizante, muitas vezes raso e impositor. Artaud seria um dos poucos artistas que trataria com sensibilidade a cultura de outros povos – esse, inclusive, é um dado importante aqui para nós: sua relação com o povo Tarahumara, do México, alteraria profundamente o curso de sua obra, tornando-a muito mais obscura e, por isso, espiritual.

7 Teatral, óbvio, mas também um paradigma que compreenda uma concepção mais geral da representação da linguagem – ou seja, dos próprios paradigmas da economia geral da representação do signo no seio da própria metafísica ocidental. Derrida, a quem aludiremos brevemente no correr do ensaio, possui um texto extremamente interessante a esse respeito, “O Teatro da crueldade e o fechamento da representação”.

aquela não negocia seu desejo de crescer, de vicejar. Onde há vida, há desejo, há crescimento – e não há limite que possa enquadrá-la. Nesse sentido, Derrida nos diz, ao citar Artaud: “O teatro da crueldade não é uma representação. É a própria vida no que ela tem de irrepresentável. A vida é a origem não representável da representação. ‘Disse portanto “crueldade” como teria dito “vida’ (1932, IV)” (2014, p. 137). O teatro da crueldade é a proposta de um *excesso da representação*, de uma tentativa de atravessar a impossibilidade de rerepresentação das pulsões espirituais através da frieza dos esquemas representacionais estruturados no ocidente – que sempre, ao fim, limitariam o contato com a Vida mesma.

Ora, falamos de limite aqui, e precisamente de um limite imposto por um certo modelo representacional que a Crueldade proposta por Artaud pretende atravessar. Ora, a linguagem, o discurso no geral, eles também pertenceriam antes de tudo ao reino da *mimesis*, da representação. Participar de um regime de inteligibilidade discursiva é, portanto, reforçar modelos de representação enraizados na ideia de representação como possibilidade de conexão. Nesse sentido, o conceito de Crueldade proposto por Artaud vai de encontro à glossolalia: ambas estariam interessadas em romper com a representação, a inteligibilidade, a fim de entrar em contato com uma região de desconhecimento. Como propõe Goodman, “A glossolalia é entendida também como uma forma de conexão direta com algum tipo de deidade metafísica. Ela é a tentativa de expressão na linguagem humana de alguma forma de fala divina (1972, p. 5)”.

Tal conexão, como exposto mais acima ao comentarmos brevemente sobre a primeira carta aos Coríntios de Paulo, surge, no entanto, a partir de um sacrifício<sup>8</sup>. A inteligibilidade do discurso é o elo que permite a conexão social. Entregar-se à noite, ao mar da inteligibilidade é, assim, lançar-se na solidão do desconhecido; é colocar-se além dos elos sociais. Como projeto ontológico, a posição assumida por Paulo é clara: falar de maneira inteligível – ou seja, submeter o espírito ao conhecimento e à razão – é melhor e mais desejável do que apontar as falhas do discurso através do “falar em línguas”. No fundo, o argumento de Paulo é já uma forma de defesa do *logocentrismo*<sup>9</sup>. O

8 Lembremos, com Agamben, que a palavra sacrifício quer dizer “tornar sacro”, e que originalmente ela era utilizada para designar hábitos que eram retirados do cotidiano para se tornarem ritualísticos; *restringindo*, assim, seu uso. Cf. Agamben, Giorgio. Profanações. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

9 Termo famosamente cunhado por Derrida no seu Gramatologia (2004) para designar uma certa compulsão ocidental de entender que o *logos* é um dos fundamentos metafísicos da realidade. A consequência de tal pensamento é aquilo que o filósofo chama de Metafísica da Presença: um projeto ontológico em que o binarismo propõe uma redução radical (e violenta) da realidade – dentro -fora; presente – ausente; morto-vivo; inteligência-barbarismo; razão- desrazão etc. Essa redução teria como origem a distinção originária entre *escrita e fala*. A *razão*, obviamente, estaria a serviço dessa violência – e é interessante repararmos como o texto Bíblico não dá conta das aporias fundadas pelo *verbo humano*.

falar em línguas, a glossolalia portanto, seria uma forma de ataque a tal princípio logocêntrico.

Isso se dá porque a glossolalia se funda a partir de um tipo de aporia: é uma palavra, mas sempre fugindo à significação; nesse sentido, é um tipo de palavra às avessas, uma na qual o contrassenso possa expressar-se. Tal expressão, no entanto, não constitui de maneira alguma um fundamento: o que quer dizer que o movimento colocado em jogo pela glossolalia só existe enquanto ato realizado no momento. Ele não pode ser, por exemplo, inscrito como um arquivamento, como a palavra – tal princípio de arquivamento é, inclusive, uma das mais essenciais características do signo linguístico. Como a palavra silêncio, a glossolalia é também a possibilidade de morte do discurso enquanto inteligência<sup>10</sup>; e de seu nascimento como florescimento espiritual nas sensibilidades do corpo. Assim, é na medida em que abandona a inteligibilidade que a glossolalia se torna mais e mais potente para se conectar com pulsões espirituais. Esse é, também, o ponto de vista defendido por Bataille para que entremos em contato com isso que o autor chama de “experiência interior”:

É através de uma “íntima cessação de toda operação intelectual” que o espírito se expõe. Senão o *discurso* matem-no em seu pequeno achatamento. O discurso, se ele quiser, pode trazer a tempestade; qualquer esforço que eu faça, ao lado da lareira, o vento não pode gelar. A diferença entre a experiência interior e a filosofia reside principalmente no fato de que, na experiência, o enunciado não é nada, senão um meio, e ainda, não somente meio, mas obstáculo; o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento. (Bataille, p. 21, 1992)

Apesar do uso da glossolalia acontecer apenas tardiamente na obra de Artaud – praticamente nos seus últimos 5 anos de vida—, podemos ver que princípio que a guiava (que aqui entendemos como sendo a formalização estética disso que o autor chama de “Crueldade”) já era algo que o autor tentava articular desde cedo em sua obra. No fundo, Artaud estava tentando de fato atravessar o limite imposto pelos modelos representacionais e de inteligibilidade no ocidente:

O teatro oriental soube conservar um certo valor expansivo das palavras, uma vez que na palavra o sentido claro não é tudo, mas sim a música da palavra, que fala diretamente ao inconsciente. Assim, no teatro oriental não existe linguagem da palavra, mas uma linguagem de gestos, atitudes, signos que, do ponto de vista do pensamento em ação, têm tanto valor expansivo e revelador quanto a outra. No Oriente coloca-se essa linguagem de signos acima da outra, atribui-se a essa linguagem de signos poderes mágicos imediatos. Convida-se essa linguagem a dirigir-se não apenas

10 “Darei um só exemplo de palavra escorregadia. Digo palavra: pode ser também a frase onde se insere a a palavra, mas me limito à palavra silêncio. Da palavra ela já é, eu disse, a abolição do ruído que é a palavra; entre todas as palavras é a mais perversa, ou a mais poética: ela é a própria garantia de sua morte” (Bataille, 1992, p. 24).

ao espírito, mas também aos sentidos, e a atingir, através dos sentidos, regiões ainda mais ricas e fecundas da sensibilidade em pleno movimento. (Artaud, 1999, p. 140)

Vemos, portanto, que a preocupação com os limites da representação do signo (linguístico e corporal) estava presente em sua obra desde pelo menos o “Teatro e seu Duplo”. O primeiro registro escrito de que possuímos de uma “glossolalia” na obra de Artaud vem, no entanto, de uma obra posterior em sua vida. A “Viagem ao País dos Tarahumaras”, livro que impressiona pela radicalidade demonstrada por Artaud a fim de fugir dos paradigmas de produção artísticas europeus, é composto por uma série de relatos que o ator/poeta escreveu como resultado de uma visita que fez ao povoado dos Tarahumaras, situado no México.

O livro possui, sem dúvida, um caráter antropológico — para o bem e para o mal. Entre relatos que atravessam temas ordinários, como aspectos da vida cotidiana da comunidade, e outros que registram tensões políticas internas, dois elementos nos interessam de forma particular: o uso ritual do peiote e as primeiras experimentações glossolálicas de Artaud. O peiote, compreendido pelo autor como um veículo de intensificação corporal e espiritual, abre um campo de percepção no qual a própria articulação da linguagem passa a submeter-se a convulsões, fraturas e derivas que escapam ao regime semântico.

Das cartas do período de Rodez, uma se mostra decisiva para nossos propósitos. Na carta de 22 de setembro de 1945, endereçada a Henri Parisot, Artaud formula explicitamente uma teoria própria da glossolalia. O poeta afirma que seu gesto vocal não visa comunicar, mas “fazer voltar a linguagem ao seu estado de grito” (Artaud, 1979, p. 89, tradução minha). Nessa mesma carta ele insiste que tais emissões não são delírios, mas operações espirituais destinadas a atingir a linguagem “em sua matéria viva, antes que o sentido a tenha paralisado” (Artaud, 2017, p. 90).

Essa concepção encontra eco direto na experiência com o peiote entre os Tarahumaras. Nesse contexto ritual, a fala deixa de ser significação e se torna intensidade. Artaud descreve esse processo num registro notoriamente corporal: “a planta abre uma passagem no corpo para a língua sair despida de ideias” (Artaud, 1986, p. 143). É justamente nas páginas de *A Viagem ao País dos Tarahumaras* que surgem as primeiras irrupções glossolálicas, marcadas por sílabas fraturadas e ritmos convulsivos, antecipando o que Felicitas Goodman identificou como “um deslizamento da linguagem para o domínio do som puro, desvinculado do eixo semântico” (Goodman, 1972, p. 88).

Na carta a Parisot, Artaud reforça que a glossolalia não é ornamento, mas ruptura: “não procuro palavras, procuro cordas, sopros, marteladas” (Artaud,

1979, p. 91). Trata-se de instaurar um idioma que não represente, mas opere: “uma língua que atinja o corpo antes de atingir o pensamento” (Artaud, 2017, p. 92). Essa compreensão dialoga diretamente com leituras contemporâneas, como a de Sasha Shilina, que afirma que a glossolalia artaudiana funciona como “um limite ontológico para qualquer modelo de linguagem que pretenda estabilizar sentido” (Shilina, 2025, p. 2).

Entre a viagem ao México e os anos de Rodez, delineia-se assim um mesmo gesto: fazer da língua não um meio de dizer, mas um campo de forças — um acontecimento. A glossolalia artaudiana é, portanto, menos uma técnica poética que uma exigência ontológica: “des-organizar o organismo da língua”, como diz o próprio Artaud, “para que o espírito volte a ser força” (Artaud, 1999, p. 58). Essa exigência aparece tanto no rito Tarahumara, no qual a fala é arrancada de sua função representativa, quanto nos cadernos de Rodez, nos quais Artaud tenta restituir à linguagem um corpo convulsionado, anterior ao sentido.

É precisamente nesse ponto — a recusa do “sucesso intelectual”, da linguagem organizada como jogo ou artifício — que a relação com Jabberwocky se torna decisiva. O episódio da tradução encomendada por Henri Parisot não é apenas uma nota biográfica curiosa, mas um momento em que Artaud confronta, de maneira explícita, um tipo de experimentação linguística que ele considera oposta ao seu próprio projeto de desarticulação do signo.

Jabberwocky<sup>11</sup>, de Lewis Carrol, é um poema presente no livro “Alice no País dos Espelhos”. Parisot havia encomendado uma tradução a Artaud do poema<sup>12</sup>, que seria publicada em uma revista de arte da época. Artaud, que inicialmente se mostrou relutante em realizar a tradução, acaba cedendo e tenta realizar a tradução do texto. Algumas semanas depois, no entanto, o editor recebe uma carta de Artaud lhe avisando que havia abandonado definitivamente a tradução por que o texto de Carrol o “entediava” (Artaud, 1979). Nessa carta, temos uma espécie de pequena teoria sobre a relação de Artaud com a glossolalia, motivada justamente pelo uso que Carrol fazia da linguagem em seu poema. “Jaguadarte” acabou se tornando um importante poema para as vanguardas poéticas do primeiro quarto do século XX. O uso do *portmanteau*<sup>13</sup>,

11 Augusto de Campos chega a realizar uma tradução desse poema no Brasil, “Jaguadarte”; <https://singularidadepoetica.art/2016/09/08/lewis-carrol-jaguadarte/>.

12 Artaud possuía interesse pela tradução de textos do Inglês. Inclusive, esse é um traço pouco lembrado pelas pessoas que geralmente se debruçam sobre a obra de Artaud.

13 Ou *palavra valise*; é um método que consiste em juntar duas ou mais palavras em uma, cirando assim um neologismo inclinado a polissemia sinestésica. Um exemplo é a palavra *silavamoonlake*, utilizada por Joyce no *Finnegans Wake*: *silver+moon+lake*= uma palavra apenas para indicar, a um só tempo, o posicionamento da lua sobre o lago e o efeito visual por ela causada.

método de composição poética que seria depois “eternizado” por James Joyce no romance *Finnegans Wake*, é extensamente utilizado no poema de Carrol – a palavra *Jabberwocky* é ela mesmo um *portmanteau*, por exemplo.

Artaud, porém, deixa bem claro em sua carta ao editor que detesta tal procedimento – ao menos da forma como utilizado por Carrol, que acredita ser parte de um tipo de “infantilismo afetado” (Artaud, 1979). Para o ator/poeta, o poema era um triunfo da intelectualidade, e não de um verdadeiro aprofundamento espiritual na linguagem:

Não gosto de poemas ou linguagens de superfície que falam de momentos felizes de lazer ou de sucessos intelectuais apoiando-se no ânus mas sem envolver a alma ou o coração. O ânus é sempre terror e eu não aceito que alguém perca um pedaço de excremento sem dilacerar-se por também estar perdendo a alma; e não existe alma em *Jabberwocky* [, que] é obra de um castrado, de um personagem híbrido que triturou sua consciência para que dela saísse um texto, enquanto Baudelaire fazia sair escarificações de afasia e paraplegia, e Edgar Poe, mucosas ácidas como o ácido prússico, o ácido do alcoolismo, e isso até o envenenamento e a loucura. (Artaud, 1986, p. 116)

Por trás da crueza e radicalidade do comentário de Artaud, habitual ao fim de sua vida, podemos ver uma profunda crítica a uma estrutura de poder sustentada por tudo que viemos chamando até aqui de *inteligibilidade*, *logocentrismo* e *razão* – a ideia de um texto que resulte de “sucesso intelectual” por exemplo. Chama atenção, inclusive, a relação que Artaud estabelece entre a *afasia* Baudelaireana e a *linguagem saudável*, de um “homem que comia bem” (Artaud, 1986, p. 117), proposta por Carrol. Para Artaud, portanto, Carrol não foi capaz de abandonar o reino da razão e do conhecimento, ainda que tivesse realizado alterações significativas na forma de expressão ordinária da linguagem.

Assim, se a glossolalia tarahumara e a glossolalia de Rodez apontam para uma língua de intensidade, espasmo e risco — uma língua que sacrifica o organismo para que o espírito se manifeste — *Jabberwocky* representa, para Artaud, o oposto: a linguagem como brincadeira cultural, como performance intelectual, como jogo lúdico de significantes desalojados, mas ainda obedientes a um comando racional. A comparação explicita a diferença fundamental entre dois modos de ultrapassar o sentido: um modo “espiritual” e corporal (Artaud), e um modo “intelectual” e literário (Carroll).

É nesse contraste que se torna possível compreender, com maior precisão, o projeto artaudiano: sua glossolalia não é invenção linguística, mas destruição; não é jogo, mas risco; não é fabricação de palavras, mas ataque ao organismo da linguagem.

Entre 1946 e 1948, já de volta de Rodez, Antonin Artaud realiza aquela que talvez seja sua experiência mais radical com a linguagem, a voz e o corpo:

a criação do programa radiofônico *Para acabar com o julgamento de deus*<sup>14</sup>. Como mostram os documentos editados em *Escritos de Antonin Artaud*, trata-se de uma obra concebida como um cortejo de vozes partilhadas, gritos, ruídos, xilofones e tambores — a realização sonora mais próxima do seu *Teatro da Crueldade* (Artaud, 1999, p. 143-144).

Esse texto marca o momento em que Artaud leva à sua consequência última aquilo que vinha preparando desde *O teatro e seu duplo*: uma linguagem arrancada de sua função representativa e devolvida às forças físicas, respiratórias e pulsionais que a antecedem. Já no texto teórico dos anos 1930, ele afirma que as palavras devem ser percebidas “como movimentos”, como “emanações sensíveis” e “não apenas por seu sentido” (Artaud, 1999, p. 146).

No programa radiofônico essa operação se intensifica: a palavra deixa de ser articulação semântica para tornar-se corpo vibratório. É justamente aqui que a glossolalia — já experimentada nas cartas de *Rodez* — aparece como núcleo da experiência espiritual e estética de Artaud. No lugar da fala comunicativa, temos sílabas cortadas, sopros, fragmentos, uivos, ritmos, interrupções: o gesto glossolálico não “diz” algo, mas produz um estado.

Essa substituição da fala por intensidade ecoa exatamente o que Georges Bataille identifica como “experiência interior”: o movimento pelo qual o sujeito caminha em direção ao impossível, ao que não se deixa organizar, ao que excede qualquer regime de verdade estável. A espiritualidade, para Bataille, “é acesso ao desconhecido” — uma travessia na qual o sentido se desfaz, e o pensamento entra em contato com aquilo que o desborda. Não por acaso, Artaud entende a glossolalia como ruptura da representação e ingresso em um “além” sensível.

Em *Para acabar com o julgamento de deus*, essa ultrapassagem não é metafórica: ela é corporal. Artaud a formula violentamente: “O homem é enfermo porque é malconstruído. Temos que nos decidir a desnudá-lo para raspar esse animalúculo que o corrói mortalmente, deus, e juntamente com deus os seus órgãos [...] não existe coisa mais inútil que um órgão.” (Artaud, 1986, p. 168-169).

Essa passagem é decisiva porque faz convergir glossolalia, espiritualidade e corpo. Ao declarar guerra aos órgãos, Artaud não rejeita o corpo material — rejeita o organismo, a ordenação que submete o corpo a uma forma, função e moral: aquilo que Deleuze e Guattari chamariam, em *Mil Platôs*, de “estratos” que impõem “formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 20). Para Artaud, o juízo de Deus é justamente essa operação organizadora que aprisiona o corpo no organismo

<sup>14</sup> Existe uma gravação disponível no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=TXKUP0TD4y4>.

e aprisiona a linguagem no sentido. O gesto glossolálico é, portanto, um contragolpe: dissolve a articulação orgânica da língua e permite que o corpo fale sem ser “capturado” pelo sentido. Não é à toa que Deleuze e Guattari escrevem: “No dia 28 de novembro de 1947, Artaud declara guerra aos órgãos: Para acabar com o juízo de Deus, ‘porque atem-me se quiserem, mas nada há de mais inútil do que um órgão’. É uma experimentação não somente radiofônica, mas biológica, política.” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 9).

Aqui vemos como o Corpo sem Órgãos surge diretamente da prática glossolálica e performativa de Artaud. Para Deleuze e Guattari, Artaud abre um campo onde o corpo não é mais uma organização funcional, mas um plano de intensidades: o CsO não se opõe aos órgãos, mas ao organismo, isto é, “à organização dos órgãos que se chama organismo” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 20).

A glossolalia é justamente a prática que permite o dismantelamento desse organismo — ela devolve a língua ao corpo, como respiração, ritmo, vibração, choque. Trata-se, como Artaud já dizia desde *O teatro e seu duplo*, de recuperar “as fontes respiratórias, plásticas, ativas da linguagem” (Artaud, 1999, p. 140). Em *Para acabar com o julgamento de deus*, isso se efetua plenamente: a linguagem deixa de significar e passa a acontecer.

A glossolalia é um CsO da linguagem.

O CsO é uma glossolalia do corpo.

E é nessa zona — onde corpo e língua se confundem — que a espiritualidade, entendida nos termos de Bataille, encontra sua expressão mais aguda: como experiência de limite, de esgotamento, de violência contra o próprio pensamento: a espiritualidade como o contato com o desconhecido que desestabiliza toda inteligibilidade. Se o discurso ordinário busca comunicar, Artaud busca descomunicar, ou melhor, comunicar-se com aquilo que não tem nome, com aquilo que escapa à linguagem. A glossolalia é, portanto, o meio pelo qual se entra no campo de forças onde o corpo se torna espiritualmente produtivo — a zona onde, como diz Artaud, “meu corpo atual voará em pedaços e se juntará sob dez mil aspectos notórios, um novo corpo” (Artaud, 1986, p. 144).

## CONCLUSÃO

A trajetória que percorremos — dos primeiros estremecimentos glossolálicos na viagem ao México à violência vocal de *Para acabar com o julgamento de deus* — permite compreender que a glossolalia, em Artaud, não é um efeito de estilo, tampouco um desvio patológico. Trata-se de uma operação espiritual radical, uma tentativa extrema de dismantelar as estruturas que fixam o corpo e a linguagem nos moldes da racionalidade Ocidental. O que a experiência tarahumara, as cartas de Rodez e os textos finais revelam é o esforço

de Artaud para libertar a linguagem do jugo do sentido e, com isso, devolver ao corpo a sua dimensão originária de perigo e intensidade.

Nesse movimento, a glossolalia aparece como um rito negativo — não um retorno místico ao indizível, mas uma destruição rigorosa das formas que impedem o espírito de alcançar sua potência. Aqui, a espiritualidade se aproxima daquilo que Bataille nomeia como “experiência interior”: não conhecimento, não consolo, mas a travessia de um limite, uma abertura ao impossível, ao que excede toda forma. A palavra glossolálica é precisamente esse excesso — puro impacto, puro risco, puro desamparo do sentido.

Ao comparar essa prática às experimentações lúdicas das vanguardas — como o portmanteau de Jabberwocky ou certas vertentes da poesia sonora — percebemos que a ruptura linguística em Artaud não se inscreve numa genealogia de inovação estética, mas num gesto mais profundo, ligado à destruição do organismo espiritual e à produção de um corpo outro. A própria recusa de Artaud em traduzir o poema de Carroll, por considerá-lo expressão de uma “linguagem de superfície”, revela o abismo entre a invenção literária da modernidade e sua própria demanda por uma linguagem que fira, que desorganize, que coloque em jogo a própria vida.

É nesse contexto que a noção de Corpo sem Órgãos emerge como síntese — não apenas filosófica, mas vivida — de sua prática. Ao dissolver a organização dos órgãos, Artaud busca liberar um campo de intensidades onde a linguagem deixa de ser mediação e se torna acontecimento corporal. A glossolalia é o modo dessa liberação: um modo de fazer a língua vibrar como força, de arrancá-la da representação e reinscrevê-la no espaço do espírito-corpo, onde já não há distância entre dizer e sofrer.

Assim, a relação entre glossolalia e espiritualidade na obra de Artaud não é abstrata nem metafórica: ela se dá no corpo, na voz, na fratura da linguagem, na recusa do sentido e na abertura a uma experiência que só pode ser descrita como ferida metafísica. Artaud nos mostra que o espírito não é uma elevação, mas uma queda; não um pensamento, mas um golpe; não uma forma, mas uma força. É através da destruição da língua — e não de sua sublimação — que a espiritualidade pode entrar no corpo.

Ao final, a glossolalia artaudiana não apenas redefine o que entendemos por linguagem poética: ela convoca uma outra ontologia, um outro modo de existir, para além do juízo, do sentido, da razão e do organismo. A espiritualidade que emerge dessa prática é uma espiritualidade sem transcendência, sem pureza, sem garantia — uma espiritualidade do suor, do grito, da matéria e da carne. E é justamente aí que seu pensamento se mostra mais atual e perturbador: ao recusar a dissociação entre corpo e espírito, Artaud nos obriga a pensar que talvez a metafísica só possa existir quando se faz, literalmente, carne que fala.

**REFERÊNCIAS**

- ARTAUD, Antonin. **Escritos**. Seleção, tradução e notas de Cláudio Willer. São Paulo: L&PM, 1986.
- ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. Tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ARTAUD, Antonin. **Œuvres complètes. Tome 9**. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Gallimard, 1979.
- BATAILLE, Georges. **A experiência interior**. Tradução de José Thomaz Brum. São Paulo: Ática, 1992.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: Almeida Corrigida Fiel – Leitura Perfeita. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2023.
- BRANDÃO, Luciana. Assassinar o pai para assinar o nome próprio: Antonin Artaud e a escrita no tempo de Rodez. **Lacuna: uma revista de psicanálise**, São Paulo, n. -6, p. 8, 2018. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2018/12/02/n06-08/>. Acesso em: 10 mar. 2026.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Fonds Foucault**. Boîte 50, dossier 12-13, Bibliothèque Nationale de France.
- GALANTIN, Daniel Verginelli. A presença de Georges Bataille no pensamento de Michel Foucault: entre o ser da linguagem, insurreição e atitude crítica. **Dois Pontos**, Curitiba; São Carlos, v. 14, n. 1, p. 213-228, abr. 2017.
- GOODMAN, Felicitas D. **Speaking in tongues: a cross-cultural study of glossolalia**. 1. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- LANE, David Christopher. **Speaking in Tongues: Toward a Critical Theory of Glossolalia**. MSAC Philosophy Group, 2011. Disponível em: <https://neuralsurfer.com>. Acesso em: 1 out. 2025.
- MCCAFFERY, Steve; NICHOL, bp (eds.). **Sound Poetry: A Catalogue**. Toronto: Underwhich Editions & Nightwood Editions, 1978.
- SONTAG, Susan. **Sob o signo de saturno**. Tradução de Ana Maria Capovilla e Albino Poli Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- RAHAERYS. **Antonin Artaud – Para acabar com o juízo de Deus (completo)**. YouTube, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TXKUP0TD4y4>. Acesso em: 26 fev. 2025.
- SHILINA, Sasha. **Glossolalia Against the Model: Artaud, AI, and the Limits of Language**. Preprint, Lomonosov Moscow State University, 2025.

## LITERATURA COMO FERRAMENTA DE AUTOCONHECIMENTO: PERCURSOS FORMATIVOS NA JORNADA DE UM INDIVÍDUO

*Ilamarque Silva de Azevedo<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

**A** literatura, enquanto prática cultural, estética e simbólica, sempre esteve ligada à capacidade humana de refletir sobre si mesma e sobre o mundo. Desde os primeiros mitos orais, transmitidos em comunidades antigas ao redor do fogo, até a literatura contemporânea marcada pela pluralidade de vozes e pela hibridez de gêneros, o ato de narrar constitui-se como uma tentativa constante de dar sentido à existência. Ao contar histórias, o ser humano busca responder a questões fundamentais que atravessam todas as épocas: o que é a vida, qual o significado da morte, como se compreende o amor, de que modo se enfrenta o sofrimento e onde se encontra o sagrado. Nesse processo, os textos literários assumiram historicamente múltiplas funções: instruir, entreter, preservar memórias coletivas, transmitir valores, registrar experiências sociais e, sobretudo, provocar no leitor um movimento de interiorização e questionamento sobre si e sobre o mundo.

A literatura não pode ser reduzida a um ornamento cultural ou privilégio de elites. Antonio Candido (2011) afirma que ela constitui um direito humano fundamental, pois promove a humanização ao despertar a consciência crítica e a empatia. Esse caráter humanizador revela-se essencial em sociedades marcadas por desigualdades e crises de sentido, uma vez que, por meio da leitura, é possível cultivar sensibilidades, ampliar horizontes éticos e fortalecer vínculos com a alteridade. De modo semelhante, Paul Ricoeur (1994) compreende a narrativa como instância privilegiada para a construção da identidade. Ao confrontar-se

---

<sup>1</sup> Graduada e licenciada em Letras – Língua Portuguesa pela FELCS/UFRN, com especialização pela mesma instituição. Professora de Língua Portuguesa e Produção de Texto, atua no Ensino da Educação Básica, desenvolvendo práticas voltadas à leitura, à escrita e à formação do leitor. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8805903398058772>. E-mail: [ilaazevedo@outlook.com](mailto:ilaazevedo@outlook.com).

com histórias alheias, o sujeito revisita sua própria trajetória e reorganiza suas experiências de vida, compreendendo-se não como uma essência fixa, mas como um ser em constante construção.

Esse aspecto torna-se ainda mais relevante no contexto contemporâneo, caracterizado por rápidas transformações sociais, culturais e tecnológicas. Stuart Hall (2005) observa que vivemos em uma era de identidades fluidas, fragmentadas e transitórias, na qual referências estáveis de pertencimento se fragilizam. Nesse cenário, a literatura apresenta-se como espaço de refúgio e reflexão existencial. Diferente do imediatismo das redes sociais e da avalanche de informações, a experiência literária convida à pausa, ao silêncio e à contemplação, constituindo-se como gesto de resistência ao ritmo acelerado da modernidade e como possibilidade de reconexão com dimensões mais profundas da interioridade e do mistério da existência.

O texto literário, carregado de símbolos e metáforas, mobiliza tanto o consciente quanto o inconsciente, abrindo caminhos para a reflexão sobre a condição humana. Jung (2002) destaca que os símbolos narrativos podem revelar aspectos ocultos da psique, permitindo que o leitor confronte suas sombras, fragilidades e potencialidades. Nesse sentido, a leitura pode ser compreendida como um processo terapêutico, uma jornada de cura e autodescoberta que ultrapassa a simples fruição estética. A experiência literária aproxima-se, assim, do percurso mítico da “jornada do herói”, descrita por Joseph Campbell (1990), em que o indivíduo enfrenta desafios, atravessa ritos de passagem e retorna transformado.

A literatura exerce, ainda, papel central na mediação entre o humano e o sagrado. Mircea Eliade (1992) sublinha que a experiência do sagrado confere sentido à existência ao distinguir-se do profano e possibilitar novas formas de interpretar o real. Quando transposta para o universo literário, essa experiência assume forma simbólica e narrativa, tornando-se acessível e compartilhável. Obras como *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, e *A Paixão Segundo G.H.*, de Clarice Lispector, exemplificam esse entrelaçamento entre literatura e espiritualidade, convidando o leitor a um mergulho existencial profundo, no qual se cruzam dimensões do humano e do transcendente.

Parte-se, neste estudo, da hipótese de que a literatura, ao possibilitar o encontro do sujeito consigo mesmo, configura-se como uma ferramenta privilegiada de autoconhecimento. Mais do que um exercício estético, a experiência literária constitui um espaço formativo e transformador, no qual o leitor se encontra com sua interioridade e, simultaneamente, dialoga com a alteridade e com o sagrado. O objetivo central deste artigo é analisar como determinadas obras literárias conduzem o indivíduo por veredas de autodescoberta, favorecendo a compreensão da identidade e promovendo abertura para dimensões espirituais da existência.

Nessa perspectiva, literatura e espiritualidade não se apresentam como instâncias separadas, mas como campos que se entrelaçam e se enriquecem mutuamente, permitindo ao leitor transcender a mera experiência da leitura e acessar novas formas de ser e existir no mundo.

A partir da discussão proposta na introdução, esta seção aprofunda a análise do papel da literatura como instrumento de autoconhecimento, espiritualidade e formação humana. Para isso, o desenvolvimento foi organizado em quatro eixos complementares. Inicialmente, aborda-se a relação entre literatura e autoconhecimento, destacando sua dimensão ética e simbólica. Em seguida, analisa-se o vínculo entre literatura e espiritualidade, evidenciando como a linguagem literária possibilita experiências de transcendência. Na terceira parte, explora-se o paradigma da jornada do herói como metáfora das travessias existenciais narradas e vividas pelos leitores. Por fim, discute-se a inserção da literatura no campo educacional, ressaltando seu potencial formativo e humanizador.

## **VEREDAS DO AUTOCONHECIMENTO LITERÁRIO**

### **Literatura e Autoconhecimento**

A leitura literária propicia ao sujeito o contato com experiências diversas, promovendo reflexões sobre a própria vida e possibilitando a construção de sentidos que ultrapassam a mera fruição estética.

A literatura constitui um direito de todos, pois exerce uma profunda função humanizadora ao despertar a consciência do outro, ao ampliar as possibilidades de compreensão da experiência humana em suas múltiplas dimensões e ao favorecer, simultaneamente, a percepção, a reflexão sensível e o entendimento de si mesmo nas diversas relações históricas, culturais e sociais que constituem a vida em sociedade. (Candido, 2011, p. 175)

A afirmação, de Antonio Candido reafirma o estatuto da literatura como prática cultural essencial à vida social, ao vinculá-la diretamente aos processos de humanização. Ao despertar simultaneamente a consciência de si e do outro, a literatura promove a ampliação da sensibilidade ética e da capacidade reflexiva do sujeito, possibilitando o reconhecimento da alteridade e a problematização da experiência humana. Nesse sentido, a leitura literária constitui-se como espaço formativo privilegiado, no qual se articulam dimensões estéticas, éticas e existenciais, contribuindo para a construção de uma consciência crítica e para a compreensão mais ampla do mundo social.

Essa função humanizadora manifesta-se na capacidade da literatura de inserir o leitor em realidades diversas, possibilitando o contato com experiências, conflitos e perspectivas distintas das suas. Ao acompanhar trajetórias ficcionais, o leitor é convidado a refletir criticamente sobre valores, escolhas e limites que

atravessam a condição humana, reconhecendo tanto suas próprias fragilidades quanto a complexidade do outro. Desse modo, a literatura amplia a percepção do mundo e favorece a construção de uma consciência ética sensível às diferenças e às múltiplas formas de existir.

A função humanizadora da literatura é inquestionável, pois amplia a percepção do mundo ao possibilitar novas formas de compreender a realidade e a experiência humana, enriquece a sensibilidade estética e ética do leitor e desperta a capacidade de empatia, elemento indispensável para a convivência humana, para a compreensão das diferenças e para a construção de relações mais conscientes, críticas e responsáveis na vida em sociedade. (Candido, 2011, p. 183)

Essa afirmação de Candido evidencia que a literatura desempenha papel central na formação do sujeito ao ampliar sua percepção da realidade e favorecer o desenvolvimento da empatia, compreendida como condição fundamental para a convivência social. Ao colocar o leitor em contato com múltiplas experiências, conflitos e perspectivas, a literatura possibilita o reconhecimento da alteridade e a problematização da experiência humana. Desse modo, a função humanizadora da literatura ultrapassa o âmbito estético e assume uma dimensão ética e social, contribuindo para a constituição de sujeitos sensíveis, críticos e capazes de dialogar com a complexidade do mundo contemporâneo.

Para além dessa dimensão ética e social, a experiência literária realiza-se no plano da interioridade do leitor. Ao confrontar-se com experiências alheias, o sujeito é convidado a um movimento de interiorização e autoconhecimento, ativando uma consciência reflexiva que se projeta sobre sua própria trajetória de vida. Ler, nesse sentido, não se reduz à decodificação de palavras ou ao acompanhamento de uma trama ficcional, mas envolve afetos, memórias, emoções e símbolos que ressoam na subjetividade. Ao deparar-se com personagens, dilemas e narrativas, o leitor reconhece fragilidades e potencialidades, sendo instigado a repensar escolhas, valores e modos de existir. A literatura configura-se, assim, como uma experiência formativa profunda, que ultrapassa o entretenimento e favorece processos de autodescoberta.

Carl Gustav Jung (2002) destaca que os símbolos literários permitem ao indivíduo acessar conteúdos inconscientes, favorecendo o caminho em direção ao autoconhecimento. Ao entrar em contato com arquétipos universais — como o herói, a sombra ou o sábio — o leitor ativa dimensões profundas da psique, muitas vezes inacessíveis à racionalidade. Esse processo contribui para o que Jung denomina individuação, isto é, a integração dos diversos aspectos da personalidade em direção a uma unidade mais consciente e plena.

Paul Ricoeur (1994), por sua vez, compreende a identidade como construção narrativa. Para o autor, o sujeito elabora e reelabora sua identidade a partir das

histórias que conta e reconta sobre si mesmo. A literatura, ao apresentar narrativas diversas, oferece modelos simbólicos que permitem ao leitor reinterpretar sua própria biografia, reorganizando experiências e ressignificando memórias.

Na literatura brasileira, essa dimensão do autoconhecimento manifesta-se de forma intensa em obras como *Grande Sertão: Veredas* (1956), de Guimarães Rosa, em que a trajetória de Riobaldo transforma o sertão em metáfora da interioridade humana, espaço de travessia entre o bem e o mal, a fé e a dúvida. De modo semelhante, em *A Paixão Segundo G.H.* (1964), de Clarice Lispector, a protagonista vivencia um mergulho interior que questiona os limites da identidade e a relação do sujeito com o divino, exemplificando o potencial transformador da experiência literária.

Esses exemplos evidenciam que a literatura não se limita a refletir a vida tal como ela se apresenta, mas cria condições simbólicas para que o sujeito se reconheça, se estranhe e se reconstrua em um movimento contínuo de autodescoberta. Ao acompanhar trajetórias ficcionais marcadas por conflitos, escolhas e transformações, o leitor é conduzido a um processo de interiorização, no qual revisita suas próprias experiências, valores e afetos. A leitura literária configura-se, assim, como uma vereda formativa que favorece a compreensão de si mesmo, do outro e do mundo, promovendo uma ampliação da consciência ética, sensível e existencial.

## Literatura e Espiritualidade

A espiritualidade, compreendida como busca de sentido e transcendência, encontra na literatura um espaço fértil para expressão e problematização. Diferentemente da religião institucionalizada, marcada por dogmas e rituais específicos, a espiritualidade manifesta-se de forma mais fluida, como uma atitude de abertura ao mistério da existência e de busca por significados que ultrapassam o imediato e o visível. Nesse contexto, a literatura, ao mobilizar símbolos, metáforas e narrativas, configura-se como território privilegiado dessa experiência, uma vez que sua linguagem não se limita à racionalidade instrumental, abrindo-se ao indizível, ao imaginário e ao simbólico.

Gaston Bachelard (1993) ressalta que “a imaginação poética abre veredas para compreender a intimidade do ser”, indicando que a poesia não se restringe a uma forma artística, mas constitui também uma via de autoconhecimento e de acesso a dimensões espirituais. Ao criar imagens e metáforas, o poeta revela aspectos profundos da interioridade humana e convida o leitor a percorrer um caminho de introspecção. A linguagem poética, nesse sentido, permite ao sujeito vivenciar aquilo que não pode ser plenamente explicado pela razão, mas apenas intuído e experimentado.

Mircea Eliade (1992) afirma que a experiência do sagrado confere sentido à existência, e que a literatura frequentemente traduz esse encontro por meio da linguagem simbólica. Ao mobilizar mitos, arquétipos e símbolos universais, o texto literário atua como mediador entre o humano e o transcendente, possibilitando ao leitor vivenciar, de modo simbólico, experiências espirituais que ultrapassam sua realidade imediata e ampliam seu horizonte de significação.

A tradição literária ocidental oferece numerosos exemplos dessa interseção entre literatura e espiritualidade. Em *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri, a jornada pelo Inferno, Purgatório e Paraíso constitui simultaneamente uma narrativa épica e uma travessia espiritual, convidando o leitor a refletir sobre a salvação, a justiça divina e o amor como força transformadora. Já em *Os Irmãos Karamázov*, de Fiódor Dostoiévski, o embate entre fé e razão, liberdade e responsabilidade moral ocupa lugar central na narrativa, revelando a capacidade da literatura de problematizar questões espirituais de forma complexa e existencialmente envolvente.

Na literatura brasileira, essa relação manifesta-se de modo singular em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. A trajetória de Riobaldo é marcada pela tensão constante entre Deus e o diabo, fé e dúvida, bem e mal, fazendo do sertão um espaço mítico no qual a travessia física se converte em experiência espiritual. Ao fundir elementos do catolicismo, da religiosidade popular e de tradições místicas, Rosa constrói uma narrativa que amplia a percepção do sagrado no cotidiano e revela a permeabilidade entre o profano e o transcendente.

A obra de Clarice Lispector também se destaca por uma espiritualidade marcada pelo silêncio, pelo vazio e pela contemplação. Em *Água Viva* (1973), a escrita aproxima-se da oração ou da meditação, numa tentativa de expressar o indizível por meio de fragmentos poéticos. A busca pelo essencial e pela experiência pura do ser insere a literatura clariciana em profundo diálogo com a dimensão espiritual da existência.

Não se pode deixar de mencionar, ainda, a tradição da poesia mística, representada por autores como São João da Cruz e Santa Teresa d'Ávila. Nessas obras, a linguagem literária é levada ao limite na tentativa de expressar o inefável, isto é, a experiência de união com o divino. A metáfora da “noite escura da alma”, elaborada por São João da Cruz, simboliza o percurso de purificação espiritual, enquanto Santa Teresa, em *O Livro da Vida*, utiliza uma linguagem alegórica e intimista para narrar suas vivências místicas, evidenciando a potência da literatura como meio de comunicação do sagrado.

Na contemporaneidade, a literatura também tem explorado novas formas de espiritualidade em contextos marcados pela fragmentação e pela fluidez das crenças. BAUMAN (2007) discute o sagrado em cenários híbridos e instáveis, nos quais as experiências espirituais se reorganizam fora das instituições

tradicionais. Narrativas distópicas, como *O Conto da Aia*, de Margaret Atwood, problematizam a instrumentalização da religião em regimes autoritários, enquanto outras obras contemporâneas exploram a relação entre ser humano e natureza como espaço de experiência do sagrado, evidenciando o surgimento de uma espiritualidade ecológica ou ecoespiritualidade.

Dessa forma, a literatura pode ser compreendida como território simbólico no qual o humano se encontra com o mistério, ressignificando suas vivências e ampliando sua compreensão da existência. Ao ler uma obra literária, o indivíduo não apenas acessa universos ficcionais, mas se abre a experiências de interioridade, transcendência e espiritualidade. Assim, a literatura afirma-se não apenas como forma de arte, mas como caminho de espiritualidade, capaz de transformar a percepção que o sujeito constrói de si, do outro e do mundo.

### **A Jornada do Indivíduo**

Inspirada no conceito da “jornada do herói”, desenvolvido por Joseph Campbell (1990), a literatura conduz o leitor a atravessar veredas simbólicas, enfrentando desafios, reconhecendo fragilidades e encontrando novas formas de compreender a si mesmo e o mundo. Segundo Campbell (1990, p. 41), “os mitos, lendas e narrativas literárias seguem padrões universais que refletem as experiências mais profundas da humanidade. A jornada do herói é, na verdade, a jornada de cada ser humano em busca de si mesmo”. Esse modelo narrativo, longe de se restringir às epopeias antigas, atravessa diferentes épocas e culturas, funcionando como metáfora da travessia existencial que todo indivíduo realiza ao longo da vida.

Essa perspectiva dialoga diretamente com a psicologia analítica de Carl Gustav Jung (2002), que destaca o poder dos símbolos e arquétipos presentes nas narrativas. Para o autor, “todo símbolo é, ao mesmo tempo, revelação e ocultamento; ele abre portas para um mundo invisível que não pode ser apreendido apenas pela razão” (Jung, 2002, p. 67). Assim, a literatura, ao mobilizar arquétipos como o herói, a sombra, a morte e o renascimento, conecta o leitor a dimensões profundas da psique e o conduz a um processo de aprendizagem, integração e autodescoberta. Ler uma narrativa literária é, portanto, mais do que acompanhar uma trama ficcional: trata-se de participar de um rito simbólico que espelha as próprias travessias interiores do sujeito.

Na tradição clássica, epopeias como *A Odisseia*, de Homero, apresentam jornadas nas quais o herói enfrenta obstáculos externos e internos até reencontrar seu lugar no mundo. Ulisses, em seu retorno a Ítaca, não percorre apenas um caminho físico, mas sobretudo espiritual: sua viagem é marcada por provações que exigem coragem, prudência e resiliência. Cada etapa da narrativa simboliza

aspectos fundamentais da existência humana — a tentação, o medo, a solidão e o enfrentamento de forças superiores —, culminando no reencontro consigo mesmo.

Com a modernidade, o modelo da jornada épica é tensionado e problematizado. Em *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes, o herói não enfrenta monstros mitológicos, mas ilusões criadas pela própria imaginação. Sua trajetória, marcada por fracassos, ridículo e persistência, revela que a busca humana por sentido é atravessada por ambiguidades e limites. Ao desconstruir a epopeia tradicional, Cervantes sugere que o heroísmo pode residir na capacidade de sonhar e resistir, mesmo diante da impossibilidade.

Em *O Pequeno Príncipe*, de Antoine de Saint-Exupéry, a jornada assume contornos de simplicidade e encantamento. Distante das grandes batalhas, a viagem do protagonista pelo universo revela lições profundas sobre amor, amizade, infância e alteridade. A narrativa evidencia que o autoconhecimento não se constrói apenas por meio de proezas heroicas, mas também pelo contato com o essencial, com aquilo que é invisível aos olhos. A literatura, nesse caso, aponta a sensibilidade e a escuta como caminhos de sabedoria existencial e espiritual.

No contexto brasileiro, a jornada interior também se manifesta de forma expressiva. Em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, a travessia do sertão vivida por Riobaldo assume uma dimensão metafísica. O protagonista enfrenta dilemas éticos, espirituais e existenciais que o colocam diante do mistério do bem e do mal, da fé e da dúvida. O sertão rosiano, mais do que espaço geográfico, constitui-se como território simbólico da interioridade humana, no qual o sujeito se confronta com suas sombras e se abre para o transcendente.

A poesia de Ferreira Gullar, especialmente em *Poema Sujo* (1975), apresenta outra forma de jornada, marcada pela memória, pela dor e pela reflexão política e existencial. Em contexto de exílio, o poeta revisita sua infância, sua história e sua pátria, transformando a experiência pessoal em meditação sobre a condição humana. A obra revela que a travessia interior pode ser atravessada por traumas coletivos e pela necessidade de ressignificar a dor por meio da palavra poética.

Outros exemplos corroboram essa perspectiva. Clarice Lispector, em *A Hora da Estrela* (1977), narra a trajetória de Macabéa, personagem aparentemente insignificante que se torna símbolo da invisibilidade social e da busca por dignidade. Machado de Assis, por sua vez, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881), subverte a lógica da jornada tradicional ao narrar a vida a partir da morte, revelando, por meio da ironia, o desencanto e as contradições da experiência humana.

Essas narrativas evidenciam que a jornada figurada na literatura constitui metáfora da própria vida: um processo contínuo de busca, enfrentamento de limites e abertura para transformações. Ao narrar essas travessias, a literatura

oferece ao leitor instrumentos simbólicos para compreender sua própria existência, auxiliando-o a lidar com perdas, fracassos, esperanças e descobertas.

Dessa forma, a literatura ultrapassa o mero entretenimento para afirmar-se como prática existencial e espiritual. Ao convidar o leitor a viver simbolicamente a aventura de ser humano, ela promove encontros com as próprias fragilidades e potencialidades, iluminando a incessante busca por sentido que atravessa a condição humana.

### **Literatura, Ensino e Formação Humana**

Para além de sua dimensão estética, ética e espiritual, a literatura desempenha papel decisivo no campo educacional e na formação integral dos sujeitos. Compreendida como prática cultural e simbólica, ela não se limita a proporcionar encantamento ou fruição estética, mas atua como um potente dispositivo pedagógico, capaz de contribuir para a construção da consciência crítica, para o desenvolvimento da sensibilidade e para a valorização da alteridade. Nesse sentido, ao ser inserida em espaços formais e informais de ensino, a literatura ultrapassa a função ornamental e se consolida como prática formativa e transformadora.

Paulo Freire (2011) ressalta que “a leitura do mundo precede a leitura da palavra”, indicando que todo ato de leitura está profundamente vinculado às experiências sociais, históricas e culturais do leitor. Ao incorporar a literatura aos processos educativos, a escola possibilita que os estudantes articulem suas vivências cotidianas às narrativas literárias, encontrando nelas caminhos para reflexão, questionamento e ressignificação da realidade. Ler literatura em sala de aula, portanto, não se reduz à decodificação textual, mas configura-se como prática dialógica, na qual múltiplas vozes ampliam a visão de mundo e fortalecem a consciência histórica e social.

Nesse contexto, as contribuições de Mikhail Bakhtin (1997) tornam-se fundamentais ao evidenciar o caráter dialógico da linguagem. Para o autor, todo texto literário é atravessado por uma polifonia de vozes, perspectivas e valores. Assim, a leitura literária ensina, em essência, a conviver com a diferença. Quando trabalhado pedagogicamente, esse diálogo com a alteridade favorece o reconhecimento da diversidade cultural, social e espiritual, preparando os sujeitos para uma convivência ética, democrática e plural.

A filósofa Martha Nussbaum (2015) também oferece aportes significativos ao discutir a literatura como instrumento essencial para a formação da cidadania. Segundo a autora, a leitura literária desenvolve a chamada “imaginação moral”, isto é, a capacidade de se colocar no lugar do outro e de compreender experiências distintas das próprias. Ao estimular empatia, sensibilidade e senso de justiça, a literatura torna-se um recurso indispensável para a educação em

sociedades marcadas pela interdependência cultural e pela complexidade dos desafios éticos contemporâneos.

Exemplos concretos evidenciam essa dimensão formativa. A leitura de *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, permite que os estudantes reflitam criticamente sobre pobreza, desigualdade, opressão e resistência, indo além da análise estética da obra. De modo semelhante, *O Diário de Anne Frank* possibilita discussões sobre intolerância, violência e dignidade humana, contribuindo para a construção de uma consciência ética sensível às tragédias históricas. Já a poesia de Adélia Prado, ao articular cotidiano e espiritualidade, conduz o leitor a reflexões existenciais profundas, valorizando a simplicidade da vida e a presença do transcendente no ordinário.

Além disso, práticas como a biblioterapia têm demonstrado que a literatura pode ser utilizada como recurso terapêutico em contextos educacionais e clínicos, auxiliando indivíduos na expressão de emoções, no enfrentamento de conflitos internos e na ressignificação de experiências de sofrimento (Caldin, 2001; Silva; Ferreira, 2019). Ao identificar-se com personagens e narrativas, o leitor encontra instrumentos simbólicos para elaborar vivências pessoais, o que reforça o caráter humanizador e transformador da literatura.

Dessa forma, ao ser compreendida como prática educativa, a literatura contribui de maneira significativa para a formação estética, ética, crítica e espiritual dos sujeitos. Incorporá-la aos currículos escolares e universitários não significa apenas garantir acesso a um patrimônio cultural, mas investir na formação de indivíduos capazes de dialogar consigo mesmos, com o outro e com a complexidade da vida contemporânea. Valorizar o lugar da literatura na educação é reconhecer que, mais do que formar leitores competentes, trata-se de formar sujeitos sensíveis, críticos e profundamente humanos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A literatura, ao abrir caminhos para a imaginação e para o encontro com diferentes perspectivas, revela-se como um dos meios mais fecundos de autoconhecimento e de diálogo com a espiritualidade. Desde tempos remotos, narrativas, poemas e mitos acompanham a humanidade em sua busca por sentido, constituindo-se não apenas como registros culturais, mas como instrumentos simbólicos de elaboração da experiência humana. O ato de narrar permite ao sujeito refletir sobre medos, esperanças, dores e desejos, transformando a leitura em um retorno à interioridade e em uma oportunidade de ressignificação da própria existência.

Ao longo deste estudo, evidenciou-se que a literatura não pode ser compreendida apenas como prática estética ou atividade cultural restrita a determinados grupos sociais. Conforme defende Antonio Candido (2011), trata-se

de um direito humano fundamental, cuja função humanizadora desperta a empatia, amplia a percepção do mundo e contribui para a formação ética dos sujeitos. Nesse sentido, a leitura literária atua como prática existencial, capaz de mobilizar afetos, questionamentos e reflexões que repercutem diretamente na vida social.

O diálogo entre literatura e espiritualidade revelou que o texto literário constitui um território simbólico no qual o humano se encontra com o mistério. Por meio de imagens, metáforas e narrativas, a literatura expressa experiências que escapam à racionalidade instrumental, abrindo espaço para a contemplação, o silêncio e a transcendência. Autores como Bachelard, Eliade e Clarice Lispector demonstram que a linguagem literária é capaz de tocar o indizível, permitindo ao leitor uma aproximação sensível com dimensões profundas da existência.

A partir do conceito da jornada do herói, proposto por Joseph Campbell e dialogando com a psicologia analítica de Carl Gustav Jung, compreendeu-se que as narrativas literárias figuram as travessias existenciais do indivíduo. Ao acompanhar personagens em seus enfrentamentos, quedas e transformações, o leitor reconhece suas próprias fragilidades, dilemas e possibilidades de reinvenção. A jornada literária apresenta-se, assim, como metáfora da vida humana, marcada pela busca de sentido, pela confrontação com limites e pela abertura à transformação interior.

No campo educacional, o estudo evidenciou que a literatura desempenha papel central na formação humana integral. Fundamentada nas contribuições de Paulo Freire, Bakhtin e Martha Nussbaum, a leitura literária foi compreendida como prática dialógica e formativa, capaz de desenvolver a imaginação moral, a consciência histórica e o respeito à alteridade. Ao ser incorporada aos processos educativos, a literatura ultrapassa o ensino técnico da língua e da análise textual, afirmando-se como espaço de formação ética, estética e espiritual.

Além disso, práticas como a biblioterapia reforçam o potencial terapêutico da literatura, ao possibilitar a elaboração simbólica de conflitos, a expressão de emoções e a ressignificação de experiências de sofrimento. Nesse contexto, a leitura literária revela-se como instrumento de cuidado de si e do outro, ampliando sua relevância para além do campo artístico e educacional.

Dessa forma, conclui-se que a literatura ocupa lugar central na formação do sujeito contemporâneo. Em suas páginas, encontram-se não apenas histórias e personagens, mas espelhos que devolvem ao leitor sua própria imagem e janelas que o projetam para novos horizontes de sentido. Ao articular estética, ética e espiritualidade, a literatura se afirma como prática existencial e pedagógica capaz de humanizar, educar e transformar. Valorizar sua presença na escola, na universidade e na sociedade é reconhecer que, em cada experiência de leitura, reside a possibilidade de nos tornarmos mais conscientes, mais sensíveis e mais abertos ao mistério da existência.

**REFERÊNCIAS**

- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia — escrita entre c. 1308 e 1321 (data tradicional de conclusão: 1321)**. São Paulo: Editora 34, várias edições.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- CALDIN, Clarice Fortkamp. A biblioterapia e suas possibilidades no contexto educacional. **Revista ACB: Biblioteconomia em Santa Catarina**, Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 32–44, 2001.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix, 1990.
- CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. 5. ed. São Paulo: Duas Cidades, 2011.
- CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de la Mancha**. São Paulo: Editora 34, várias edições.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamázov**. São Paulo: Editora 34, várias edições.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FRANK, Anne. **O Diário de Anne Frank**. São Paulo: Record, várias edições.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**. 51. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- GULLAR, Ferreira. **Poema Sujo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HOMERO. **Odisseia**. São Paulo: Penguin Companhia, várias edições.
- JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 1964.
- LISPECTOR, Clarice. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1973.
- MEIRELES, Cecília. **Mar Absoluto**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1945.
- PRADO, Adélia. **Bagagem**. São Paulo: Imprensa Oficial, 1976.
- RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. Rio de Janeiro: Record, várias edições.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papirus, 1994.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1956.
- SILVA, T. C.; FERREIRA, L. G. Biblioterapia como prática integrativa: contribuições para o contexto educacional e clínico. **Revista Brasileira de Biblioterapia**, v. 1, n. 1, p. 45–60, 2019.

EIXO 3



**ESPIRITUALIDADE, CULTURA  
E TERRITORIALIDADES  
DO SAGRADO**

**O AMOR COMO TRAVESSIA:  
UMA ANÁLISE SOBRE O AFETO  
E A IDENTIDADE EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS***

*Isabella de Farias Sampaio<sup>1</sup>*

*Ana Carolina Kalume Maranhão<sup>2</sup>*

**INTRODUÇÃO**

A obra “Grande Sertão: Veredas” de João Guimarães Rosa, publicada em 1956, surge em um cenário escasso de representações literárias do amor homoafetivo. A narrativa, então, destaca-se pelo pioneirismo ao apresentar uma relação romântica que desafia as convenções sociais e os ideais de masculinidade da época. Em sua essência, a literatura é um espelho multifacetado da sociedade, refletindo conflitos, transformações e, a partir da construção do amor entre Riobaldo e Diadorim, no universo literário rosiano, descreve também uma realidade vivida em diferentes períodos, sendo observada até na atualidade com os desafios enfrentados pela comunidade LGBTQIAPN+.

A representação do amor, a partir da figura central de Riobaldo, em “Grande Sertão: Veredas”, consolida a obra rosiana como um marco atemporal e que cativa muitos leitores, mesmo décadas após seu lançamento. O diferencial da narrativa de Rosa, que possui um tema recorrente e muito explorado, como o amor, é a sua representação e complexidade na construção do ideal de amor versus o amor proibido, nas figuras de Riobaldo e Diadorim, assim como as demais mulheres da narrativa. Foi o olhar de Rosa que apresentou uma sensibilidade inusitada ao leitor, retratando o tema de maneira próxima e afetiva com o público, em uma época que o assunto era considerado tabu.

Para compreender as diferentes faces do amor presentes no romance rosiano, é necessário analisar um sistema de imagens simbólicas na ambivalência

---

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Design da Universidade de Brasília. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9951039166161438>. E-mail: [bellafsampaio@gmail.com](mailto:bellafsampaio@gmail.com).

2 Doutora em Comunicação, Professora da Faculdade de Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Design da Universidade de Brasília. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4947667819852437>. E-mail: [ckalume@gmail.com](mailto:ckalume@gmail.com).

amorosa dos sentimentos de Riobaldo por Diadorim. A relação dos dois personagens tensiona os limites impostos aos afetos na narrativa, segundo Martine Joly (1994), a linguagem se complementa à imagem, auxiliando na construção e compreensão da mensagem, essa relação pode ser observada nos símbolos utilizados como metáfora aos sentimentos do narrador-personagem. Além disso, a representação subjetiva do personagem através de analogias, com elementos do ambiente sertanejo, contribui para a construção da identidade do narrador para o leitor. Riobaldo é resultado das relações sociais e culturais vivenciadas ao longo da travessia e, conseqüentemente, defende a materialização simbólica do sertanejo pelo afeto, memória e cultura (Galvão, 1972).

Observa-se capacidade de “Grande Sertão: Veredas” em não apenas retratar uma representação momentânea da cultura, mas também o processo de reinvenção cultural (Wagner, 2020). A obra contribui significativamente para a materialização simbólica do amor no imaginário coletivo, especialmente no que tange às relações que desafiam as normas culturais estabelecidas. A ambigüidade do amor no romance, representada pela complexa relação entre Riobaldo e Diadorim, denuncia as dificuldades e obstáculos enfrentados no reconhecimento do afeto em decorrência de convenções sociais e culturais da época. Essa relação romântica, inserida em um contexto marcado pela jagunçagem e por um ideal de masculinidade, pode ser ampliada e discutida atualmente, afinal, apresenta a dificuldade do personagem em aceitar os seus reais sentimentos pelo colega, somente para preservar as relações de pertencimento ao grupo e a cultura que está inserido.

Para Teresa Lauretis (1994), o engajamento na realidade social e cultural altera e transforma a experiência de cada indivíduo ao apresentar diferentes construções sociais, como as relações de gênero, e ensinar como performar os papéis dentro desse espectro cultural. Essa realidade é refletida para a obra de Guimarães Rosa, que tensiona a performance dos personagens nos papéis de gênero, desde a representação simbólica em cada interesse romântico do narrador-personagem até o clímax da narrativa, quando é revelado aos leitores a identidade verdadeira de Diadorim.

Este trabalho busca aprofundar a compreensão das representações do amor em “Grande Sertão: Veredas”, destacando seu caráter como pioneiro no enfoque de relações homoafetivas na literatura brasileira. Ao analisar a obra sob uma perspectiva social e cultural, pretende-se evidenciar como o amor, em suas múltiplas facetas, pode influenciar a identidade dos personagens e refletir as tensões e transformações de uma sociedade. Assim, é necessário compreender o contexto histórico da obra e os desafios enfrentados para a legitimação do relacionamento entre Riobaldo e Diadorim, considerando a pressão cultural

e os ideais de masculinidade vigentes, expandindo essa discussão para a atualidade. Adotou-se o método de análise crítica da narrativa, que contempla três planos relacionados ao romance de Guimarães Rosa: expressão (a forma como a história é contada), história (os eventos e personagens envolvidos) e metanarrativa (transcende a história contada), possibilitando uma compreensão aprofundada das múltiplas camadas do romance rosiano.

## **AS TRÊS FACES DO AMOR EM “GRANDE SERTÃO: VEREDAS”**

A ambiguidade do amor em “Grande Sertão: Veredas” se manifesta na complexa relação entre Riobaldo e Diadorim, cuja natureza velada do relacionamento desafia as convenções sociais e culturais da época, levando em consideração que o romance teve sua primeira publicação em 1956, quando as discussões sobre o amor homoafetivo não possuíam grandes representações na literatura. Inserida em um contexto marcado pela jagunçagem e por um ideal de masculinidade, a obra de Guimarães Rosa apresenta diferentes faces do amor. A partir da relação do narrador-personagem, Riobaldo, e seus três interesses românticos que perpassam toda a narrativa: Otacília, Diadorim e Nhorinhá, pode-se observar o conflito subjetivo de Riobaldo entre aceitar seus sentimentos e consolidar uma imagem socialmente aceita. Esse amor proibido, pelo colega Diadorim, é revelado por meio de imagens simbólicas ao longo da narrativa, com uma ambivalência que acompanha a construção dicotômica de Bem e Mal na obra.

De mim, pessoa, vivo para minha mulher, que tudo modo-melhor merece, e para a devoção. Bem-querer de minha mulher foi que me auxiliou, rezas dela, graças. Amor vem de amor. Digo. Em Diadorim, penso também – mas Diadorim é a minha neblina...Agora, bem: não queria tocar nisso mais – de o Tinhoso; chega. (Rosa, p. 28)

O relacionamento entre Riobaldo e Diadorim contrapõe-se às outras formas de amor presentes na obra, em que cada interesse romântico apresentado na narrativa reflete as percepções e conflitos internos do protagonista. Riobaldo constrói sua identidade a partir das experiências amorosas, materializadas nas figuras centrais de seus sentimentos. Cada personagem simboliza uma dimensão distinta do amor, revelando as tensões entre desejo, convenção social e a negação dos impulsos, elementos que moldam a subjetividade do narrador. O amor proibido entre Riobaldo e Diadorim pode ser analisado em diferentes passagens, associado à “neblina” por não saber a definição do que sente, o amor homoafetivo ganha um espaço de entre-lugar na narrativa, mas se aproxima do Mal, do proibido, quando o protagonista aponta os sentimentos e não os desenvolve, “de o Tinhoso; chega”

Por outro lado, Otacília, “vivo para minha mulher”, representa o amor socialmente esperado e legitimado, alinhado aos padrões normativos da sociedade sertaneja. Sendo o maior contraponto ao amor proibido. A relação entre o protagonista e Otacília é o amor esperado, associado ao Bem e elementos de salvação e devoção, “Bem-querer de minha mulher foi que me auxiliou, rezas dela, graças”.

Como contrapartida, Nhorinhá encarna o desejo reprimido e a negação dos impulsos amorosos de Riobaldo, funcionando como um intermediário entre o permitido e o proibido, entre o amor por Otacília e por Diadorim. Mas a força de Diadorim emerge como a personificação do amor velado e incontrolável, cuja natureza desafia os limites culturais e morais da época, configurando-se como um elemento fundamental na construção da identidade ambígua e conflituosa do protagonista, presente nas suas visões sobre amor, jagunçagem e espiritualidade.

A narrativa utiliza imagens para aprofundar a caracterização de Diadorim, associando-o a elementos da natureza e do espiritual, em meio à dicotomia entre o Bem e o Mal que permeia a obra. Diadorim é retratado como uma força incontrolável, vinculada a objetos naturais que evocam sua essência volátil e fluida, especialmente aos elementos do ar, como pássaros, e da água, como os rios. Essa associação reforça a complexidade dos sentimentos de Riobaldo, que se manifestam de maneira instável e intensa, evidenciando a fluidez e a imprevisibilidade do amor que sente, evidenciado no trecho: “O amor, já de si, é algum arrependimento. Abracei Diadorim, como as asas de todos os pássaros” (p. 50).

A relação entre Riobaldo e Diadorim transcende o âmbito afetivo, configurando-se como um eixo central na construção da identidade do narrador, afinal é o ponto primordial das experiências sociais vividas pelo protagonista e que alteram sua forma de observar e lidar com o mundo dentro das definições culturais (Lauretis, 1994). A posterior revelação de que Diadorim é, na verdade, uma mulher disfarçada para viver entre os jagunços provoca uma reavaliação dos sentimentos de Riobaldo, que até então reprimira suas emoções diante da pressão social e dos ideais de masculinidade. Esse momento de revelação simboliza não apenas a aceitação tardia do amor homoafetivo, mas também a ressignificação da própria identidade do protagonista, marcada por conflitos internos e pela busca por pertencimento.

Diadorim e eu, nós dois. A gente dava passeios. Com assim, a gente se diferenciava dos outros – porque jagunço não é muito de conversa continuada nem de amizades estreitas: a bem eles se misturam e desmisturam, de acaso, mas cada um é feito um por si. De nós dois juntos, ninguém nada não falava. Tinham a boa prudência. Dissesse um, caçoasse, digo – podia morrer. Se acostumavam de ver a gente parmente. (Rosa, p. 32-33)

Para compreender a complexidade das relações de poder e pertencimento presentes na obra, é fundamental retomar o contexto histórico da jagunçagem no sertão brasileiro. Entre os séculos XIX e XX, os jagunços constituíram uma força paramilitar a serviço dos coronéis, atuando em disputas territoriais e na proteção de propriedades rurais. Esse sistema de lealdade e violência, estruturado em códigos de conduta próprios, refletia a precariedade das instituições oficiais de segurança e justiça nas regiões interioranas, onde o Estado era praticamente ausente. Assim, a jagunçagem se configura como uma forma complexa de organização social, marcada por relações de poder e valores de honra que permeiam e influenciam profundamente a narrativa rosiana. É interessante analisar, que mesmo nos trechos em que Riobaldo fala abertamente sobre sua relação de proximidade com Diadorim e aponta o olhar do grupo a primeira atitude é responder com violência, caso seja dito algo sobre a relação dos dois, “Disse um, caçoasse, digo – podia morrer”.

A cultura sertaneja também é apresentada na obra através de um processo dinâmico de recriação constante, no qual Riobaldo, ao narrar suas memórias, participa ativamente da invenção e construção dessa realidade (Soares, 2013). O sertão descrito não é apenas um espaço geográfico, mas um território subjetivo permeado por afetos, crenças e dilemas que se entrelaçam no discurso narrativo, muitas vezes modificado apenas pela diferença no olhar do protagonista. Dessa forma, Riobaldo torna-se peça-chave para a construção cultural do sertão na obra, refletindo as transformações e adaptações que moldam sua identidade ao longo da travessia.

A obra evidencia uma discussão contemporânea e ainda relevante: o amor homoafetivo em contextos de repressão social. Em uma época em que tais relações eram veladas, o romance entre Riobaldo e Diadorim destaca-se por apresentar essa forma de amor sob a perspectiva do protagonista, evidenciando a pressão cultural que impede a aceitação plena dos sentimentos. Emoções que, mesmo quando apontadas na história, carregam a violência da realidade social em que estão inseridos. Por fim, pode-se inferir que a narrativa aponta para as dificuldades enfrentadas pelas normas sociais e os ideais de masculinidade reforçados pelo contexto cultural dos personagens, revelando os obstáculos enfrentados para a consolidação do amor entre dois homens, considerado proibido.

## **CULTURA E IDENTIDADE**

No romance de Guimarães Rosa, a construção da identidade de Riobaldo está intrinsecamente ligada à sua experiência subjetiva do amor, que se manifesta como um elemento fundamental na formação de visão de mundo

e na resignificação do contexto sociocultural do protagonista. O amor, vivido e interpretado por Riobaldo, atua como um signo que transcende sua dimensão afetiva, configurando-se como um mecanismo capaz de moldar sua percepção do ambiente e de si mesmo. A partir da semiótica de Charles Peirce, pode-se compreender que essa experiência amorosa é mediada por signos que, ao serem interpretados pelo narrador, transformam o sertão em um espaço metafórico das contradições e incertezas internas do personagem, revelando a construção dinâmica de sua identidade e desvelando os reais sentimentos de Riobaldo pelos demais personagens. Como no trecho, “Digo. Em Diadorim, penso também – mas Diadorim é a minha neblina...” (p. 28).

A travessia de Riobaldo pelo sertão não é apenas uma jornada física, mas sobretudo um processo de reinvenção cultural e subjetiva, no qual o amor desempenha papel central. As memórias e interpretações que o personagem narra configuram uma cultura sertaneja em constante transformação, construída a partir de suas experiências e afetos. Conforme aponta Roy Wagner (2020), toda expressão dotada de significado é uma invenção, e, nesse sentido, a cultura emerge como um processo contínuo de criação e resignificação.

Sob essa perspectiva, a cultura sertaneja apresentada na obra é entendida como um processo dinâmico de recriação, no qual Riobaldo, ao narrar suas memórias, participa ativamente da invenção e transformação cultural. O amor, em suas diversas manifestações, torna-se um vetor para a resignificação das experiências que moldam sua subjetividade e, conseqüentemente, a cultura que habita. Essa construção subjetiva do amor permite que o sertão transcenda sua materialidade, configurando-se como um espaço simbólico permeado por afetos, crenças e dilemas que se entrelaçam na narrativa, evidenciando a centralidade do amor na formação da identidade do protagonista.

O sertão, portanto, não é apenas um cenário externo, mas um espaço interiorizado e recriado por Riobaldo, cuja identidade se constrói a partir da interação entre suas vivências amorosas e os valores culturais do meio (Galvão, 1972). A relação com os jagunços e a inserção em diferentes grupos sociais ilustram como o amor e as experiências afetivas influenciam a adaptação e transformação do personagem, que questiona e recria sua moralidade dentro desse contexto (Lauretis, 1994). Assim, o amor emerge como um elemento constitutivo da cultura sertaneja, configurando-se como um campo simbólico onde tradição e inovação se confrontam e se articulam.

Essa dinâmica de construção cultural e identitária, mediada pelo amor, revela a natureza da cultura como um processo de invenção contínua, fundamentado na comunicação e na criação de símbolos compartilhados. A partir da perspectiva de Stuart Hall,

[...] O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “viver”, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente (Hall, 2000).

A identidade é formada culturalmente, sedimentando-se em múltiplas identificações que refletem tanto experiências pessoais quanto referências sociais. Nesse sentido, o amor vivido por Riobaldo não apenas configura sua subjetividade, mas também contribui para a invenção da cultura sertaneja, evidenciando a inseparabilidade entre linguagem, afeto e identidade na narrativa de Guimarães Rosa.

## **PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS**

O presente trabalho parte de uma pesquisa qualitativa, de natureza descritiva e interpretativa, com o objetivo de identificar as representações simbólicas utilizadas para construção afetiva no romance de João Guimarães Rosa, com enfoque na relação entre os personagens Riobaldo e Diadorim. Para isso, a pesquisa foi estruturada em duas etapas: a) análise bibliográfica e b) análise crítica da narrativa.

A revisão bibliográfica foi fundamental para compreensão da interação entre linguagem, representação, cultura e afeto na obra de Guimarães Rosa. Além dos autores voltados à literatura, à cultura e à semiótica; o amor é compreendido aqui a partir de sua dimensão cultural, como uma prática socialmente construída e reinventada, que transcende a emoção individual e se torna um fenômeno coletivo, moldado por valores, crenças e normas de uma determinada época e sociedade.

Em seguida, foi realizada uma análise crítica da narrativa, segundo o método proposto por Motta (2013), que parte da interpretação do texto para compreender os sentidos construídos nos planos da expressão, da história e da metanarrativa. Essa abordagem, fundamental para desvendar os elementos simbólicos e culturais que constroem a percepção do afeto na obra, considera os efeitos de sentido, as relações de poder e os contextos socioculturais apresentados na narrativa.

A análise se concentrou na relação dos personagens Riobaldo e Diadorim, para compreender como o afeto é construído e pode ser reinventado ao longo do tempo. O trabalho busca compreender como a obra de Rosa não retrata apenas uma representação momentânea da cultura, mas também o processo de reinvenção, contribuindo, inclusive, para sua materialização simbólica no imaginário através da representação do amor.

## DISCUSSÃO

A análise da obra “Grande Sertão: Veredas” revela uma complexa teia de relações entre cultura, identidade, amor e natureza. A personagem Diadorim, figura romântica central da narrativa, é frequentemente associada a elementos da natureza, especialmente à água e ao ar, o que denota instabilidade e incapacidade de controle sobre os sentimentos que desperta no narrador, Riobaldo. Sua ambiguidade de gênero intensifica o conflito interno de Riobaldo, cuja trajetória é atravessada pelos dilemas morais, identitários e afetivos, buscando pertencimento através dos valores da jagunçagem, mas sem deixar de lado seu desejo pelo colega Diadorim. Quando o personagem morre e o segredo de Diadorim é finalmente exposto há a virada de chave para o protagonista, que abandona a vida de jagunço.

O amor por Diadorim, inicialmente velado como amizade, é tensionado pelo ideal de masculinidade e comportamento vigente no universo da jagunçagem, cercado por violência, sendo, portanto, a primeira resposta do narrador-personagem quando seus sentimentos são expostos e colocados frente a um possível julgamento do grupo, “Disse um, caçoasse, digo – podia morrer” (p. 32-33). Em contrapartida, a figura da esposa de Riobaldo, Otacília, é representada em associação à religiosidade e à doçura, reforçando um ideal feminino tradicional, vinculado ao Bem, à estabilidade e à pureza. Essa oposição simbólica entre as duas personagens demonstra o embate entre desejo e normas, transgressão e conformismo, que estrutura o drama subjetivo do protagonista.

A identidade de Riobaldo é construída nesse “meio”, o entre-lugar, fortemente marcada pela introspecção e pela aceitação dos códigos culturais da violência (presentes na jagunçagem). Sua trajetória é uma busca constante por se localizar num mundo caótico, lidando com o início e fim de ciclos. A memória, recurso utilizado em toda a construção da narrativa, emerge como campo de reinvenção, longe de ser uma constante imutável, ela aparece como operação subjetiva que reconfigura o passado segundo as necessidades emocionais e morais do narrador, o Riobaldo que passou por todas as experiências narradas e possui a maturidade para contar sua história com um outro olhar.

A obra de Guimarães Rosa pode ser vista como uma metanarrativa, uma narrativa que reflete sobre o próprio ato de narrar. Riobaldo não apenas conta sua história, ele tensiona a construção do discurso, os limites da linguagem e a própria verdade dos fatos. A metanarrativa rosiana revela o processo de fabricação do sentido, onde o narrador assume consciência de sua posição enunciativa e explicita as escolhas discursivas que moldam o relato. Essa camada reflexiva intensifica o caráter simbólico da obra, na medida em que questiona a

linearidade dos acontecimentos e expõe o processo de ressignificação constante da memória, criando realidades a medida em que a história é contada.

A cultura sertaneja, visualizada fortemente por meio dos jagunços, é apresentada como um sistema de valores em que o ser humano se reconhece como parte interdependente da natureza. Nessa perspectiva, os elementos naturais não são meros cenários, mas atuam como signos emocionais, traduzindo estados de espírito, conflitos e pertencimentos dos personagens. A obra de Guimarães Rosa é um exemplo de como a literatura pode ser usada como ferramenta para entender a complexidade da cultura e da identidade humanas, através das representações do afeto, amor e memória.

Além disso, o romance foi publicado em uma época que o amor fora do espectro heteronormativo era diagnosticado como transtorno mental. A homossexualidade era apontada no “Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais” como doença, permanecendo nesse estigma por quase duas décadas após o lançamento do romance rosiano, em 1956. Mesmo após a retirada da homossexualidade do manual, em 1973, e com o aumento da discussão sobre a homofobia, os tratamentos clínicos com a premissa da “cura gay” continuaram por anos. O amor homoafetivo não era culturalmente aceito, ainda não é em diversas culturas. O romance de Rosa traz uma representação sensível e a frente do seu tempo, atualmente, o amor vivido por Diadorim e Riobaldo poderia desenvolver diferentes faces, além do amor proibido.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A análise de “Grande Sertão: Veredas” de João Guimarães Rosa, sob a ótica das representações do amor, da cultura e da identidade, revela a complexidade e a atemporalidade da obra. Este estudo demonstrou como o romance, publicado em 1956, se destaca como um marco na literatura brasileira ao abordar o amor homoafetivo em um cenário de escassez de representações, desafiando as convenções sociais e os ideais de masculinidade da época. A relação ambígua entre Riobaldo e Diadorim, permeada por símbolos, metáforas e analogias, não apenas denuncia as dificuldades enfrentadas no reconhecimento do afeto em decorrência de normas culturais, mas também ressoa com os desafios contemporâneos da comunidade LGBTQIAPN+.

A metodologia adotada, pautada na pesquisa qualitativa e na análise crítica da narrativa (expressão, história e metanarrativa), permitiu desvendar as múltiplas camadas de sentido presentes na obra. A revisão bibliográfica consolidou a compreensão do amor como uma prática socialmente construída e reinventada, transcendendo a emoção individual para se tornar um fenômeno coletivo (Hall, 2000; Lauretis, 1994). Essa abordagem revelou como a obra de

Rosa não se limita a retratar uma representação momentânea da cultura, mas sim um processo contínuo de reinvenção (Wagner, 2020), contribuindo para a materialização simbólica do amor no imaginário coletivo.

As “três faces do amor”, representadas por Otacília, Diadorim e Nhorinhá, evidenciam o conflito subjetivo de Riobaldo entre a aceitação de seus sentimentos e a construção de uma imagem socialmente aceita. Enquanto Otacília representa o amor normativo e legitimado, Diadorim encarna o amor velado e incontrolável, associado à “neblina” e ao “Mal”, desafiando os limites culturais e morais. Nhorinhá, por sua vez, atua como um intermediário entre o permitido e o proibido. Essa dicotomia, intrínseca à narrativa, reflete a pressão cultural e os ideais de masculinidade que impedem a aceitação plena dos sentimentos de Riobaldo, culminando na violência como resposta à exposição de sua relação com Diadorim.

A construção da identidade de Riobaldo, intrinsecamente ligada à sua experiência subjetiva do amor, foi analisada como um processo de reinvenção cultural e subjetiva. O sertão, nesse contexto, transcende o espaço geográfico para se tornar um território simbólico, permeado por afetos e dilemas que moldam a percepção do protagonista. A jagunçagem, como sistema de valores e relações de poder, influencia profundamente a moralidade de Riobaldo, que, ao narrar suas memórias, participa ativamente da invenção e transformação da cultura sertaneja. A obra, assim, demonstra a relação entre linguagem, afeto e identidade na narrativa rosiana.

A metanarrativa de Guimarães Rosa, ao refletir sobre o próprio ato de narrar, intensifica o caráter simbólico da obra, questionando a linearidade dos acontecimentos e expondo o processo de ressignificação constante da memória (Soares, 2013). A figura de Diadorim, associada a elementos da natureza como água e ar, simboliza a instabilidade e a incontrolabilidade dos sentimentos de Riobaldo, cuja ambiguidade de gênero intensifica seu conflito interno. A revelação final da identidade de Diadorim, após sua morte, atua como um ponto de virada para Riobaldo, que abandona a vida de jagunço, ressignificando sua própria identidade e aceitando o amor que antes reprimira.

“Grande Sertão: Veredas” permanece uma obra de relevância ímpar para a compreensão das complexas relações entre cultura, identidade e amor. Ao antecipar discussões sobre o amor homoafetivo em um período de repressão social, o romance de Guimarães Rosa oferece uma representação sensível e à frente de seu tempo. A obra não apenas destaca os obstáculos enfrentados para a consolidação de amores considerados “proibidos”, mas também convida à reflexão sobre a capacidade humana de reinvenção, consolidando a identidade humana como um espelho multifacetado da sociedade e resultado da busca por pertencimento e aceitação.

**REFERÊNCIAS**

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **DSM-5-TR® Pocket Guide**. Washington, DC: American Psychiatric Association Publishing, 2022. Disponível em: <https://psychiatryonline.org/doi/full/10.1176/appi.ajp-rj.2022.180103>. Acesso em: 29 ago. 2025.
- BARTHES, Roland. A retórica da imagem. *In*: **O óbvio e o obtuso**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BOLLE, Willi. **O sertão como forma de pensamento**. Scripta, Belo Horizonte, 1998.
- BOLLE, Willi. **Grandesertão.br**: o romance de formação do Brasil. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2004.
- FRASCARA, Jorge. **Communication design**: principles, methods, and practice. New York: Allworth Press, 2004.
- FRASCARA, Jorge. **Diseño gráfico y comunicación**. Buenos Aires: Ediciones Infinito, 2000.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do falso**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- JOLY, Martine. **Introdução a uma análise da imagem**. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1986.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- MATTIA, Bianca Rosina. Amor, masculinidades e resistência: uma leitura queer. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 61, e615, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2316-4018615>. Acesso em: 29 ago. 2025.
- MOTTA, Luiz. **Análise crítica da narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica Editora; UFOP, 2015. (Série Cadernos da Diversidade; 6).
- PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. Organização de José Luiz Braga e Ivan Domingues. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- ROMANINI, Vinicius. **Design como comunicação**: uma abordagem semiótica. São Paulo: FAUUSP, 2011. Acesso em: 07 jun. 2025.

ROMANINI, Vinícius. **Semiótica minuta - especulações sobre a gramática dos signos e da comunicação a partir da obra de Charles S. Peirce**. 2006. Tese (Doutorado em Jornalismo) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2006.tde-30042009-130918>. Acesso em: 06 jun. 2025.

ROSA, João. **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994. Disponível em: [https://www.ileel.ufu.br/lexicoSertanista/arquivos/43b0ce78-34a9-461d-b8c5-55ee0b0e5528\\_Grande%20Sert%C3%A3o%20Veredas.pdf](https://www.ileel.ufu.br/lexicoSertanista/arquivos/43b0ce78-34a9-461d-b8c5-55ee0b0e5528_Grande%20Sert%C3%A3o%20Veredas.pdf). Acesso em: 5 mai. 2025.

SOARES, Aline. **O mundo memorável em Grande Sertão**: Veredas, de Guimarães Rosa. 1. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.

SÜSSEKIND, Pedro. Destino dado. As formas do amor em Grande sertão: veredas. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 52, p. 185-207, jan.-jun. 2023. Disponível em: <https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/p/article/view/946>. Acesso em: 29 ago. 2025.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

**ESPIRITUALIDADE, NATUREZA  
E ALTERIDADE RELIGIOSA EM *JANE EYRE*,  
DE CHARLOTTE BRONTË**

*Marcella de Melo Faria<sup>1</sup>*

**INTRODUÇÃO**

**P**ublicado em 1847 por Charlotte Brontë (sob o pseudônimo de Currer Bell), *Jane Eyre* consolidou-se como um dos romances mais admirados da literatura vitoriana até os dias atuais. Narrado em primeira pessoa, o romance acompanha a formação moral, emocional e espiritual de sua protagonista (Jane), desde a infância marcada pela exclusão e pelo sofrimento até a construção de uma identidade marcada pela autonomia, pela consciência ética e pela busca de pertencimento. Mais do que um *Bildungsroman*, a obra de Charlotte Brontë articula uma reflexão profunda sobre fé, natureza e subjetividade, situando a experiência individual de Jane em um diálogo constante com forças morais e simbólicas que ultrapassam o âmbito estritamente cristão. Essa dimensão espiritual da obra ganha relevo quando se considera que Charlotte Brontë era filha de um clérigo anglicano, tendo crescido em um ambiente profundamente marcado pelo discurso religioso, pela leitura bíblica e pela reflexão moral — elementos que atravessam o romance de forma crítica e sofisticada.

Ao longo do romance, a relação de Jane com Deus não se apresenta como submissão passiva à doutrina religiosa vigente, mas como um percurso de escuta interior e discernimento moral. Essa espiritualidade íntima e não institucionalizada se entrelaça de forma significativa com a presença recorrente da paisagem natural que funciona como espaço de revelação, liberdade e contato com uma ordem mais antiga e intuitiva do mundo. Nesse sentido, *Jane Eyre*

---

<sup>1</sup> Doutoranda e Mestre em Literatura e Práticas Sociais pelo Pós-Lit/UnB (Universidade de Brasília). Graduada em Letras-Inglês pela mesma instituição. Membro da Brontë Society. Autora do livro *A Verdade Universal de Jane Austen e o Romance de Formação: Um Estudo de Orgulho & Preconceito e Emma* publicado pela Editora Appris em 2021. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9262822965599334>. E-mail: [marcella\\_mmf@hotmail.com](mailto:marcella_mmf@hotmail.com).

mobiliza elementos que evocam um imaginário pré-cristão ou pagão, no qual a natureza assume um papel quase sagrado, capaz de orientar decisões éticas e afetivas.

Assim, Brontë propõe uma visão singular de espiritualidade feminina no século XIX. Ao desafiar os limites impostos pela moral vitoriana, *Jane Eyre* inaugura uma forma de religiosidade literária que concilia razão, emoção e instinto, fazendo da experiência espiritual de sua protagonista um eixo central para a compreensão da obra.

Nessa perspectiva, este artigo tem como objetivo analisar *Jane Eyre* a partir das intersecções entre religiosidade, natureza e imaginário pagão, investigando de que modo Charlotte Brontë constrói uma espiritualidade feminina que se afasta tanto do dogmatismo institucional quanto do racionalismo moral estrito da sociedade vitoriana. Busca-se demonstrar como a formação espiritual de Jane se dá por meio de uma ética interior, frequentemente mediada pela experiência com a paisagem natural e por imagens simbólicas que remetem a tradições pré-cristãs. Ao examinar essas dimensões, o artigo pretende contribuir para a compreensão do romance como um espaço de negociação entre fé cristã, sensibilidade romântica e resquícios de um sagrado não ortodoxo, ressaltando a originalidade da obra no debate sobre subjetividade, moralidade e religião no século XIX.

Como aporte teórico e metodológico, utilizamos a *Close Reading*, técnica que permite examinar a complexidade de um texto de forma minuciosa. “Ler e reler para (se) obter um entendimento profundo e completo de um texto e compreender o modo como ele molda o nosso entendimento” (Hinchman; Moore, 2013, p. 443)<sup>2</sup>. Em complemento, serão utilizados textos críticos de estudiosos como, por exemplo, Jen Cadwallader (2009) e Ariadne Lewis (2025).

## **INFÂNCIA, SOFRIMENTO E FÉ: OS PRIMEIROS ESTÁGIOS DA ESPIRITUALIDADE DE JANE EYRE**

A infância de Jane Eyre constitui o núcleo formativo do romance, estabelecendo as bases morais, emocionais e espirituais que orientarão toda a trajetória da protagonista. Órfã desde o berço, Jane é acolhida em Gateshead<sup>3</sup> pelo tio materno, Sr. Reed, que, antes de morrer, confia à esposa a responsabilidade de criá-la como se fosse uma de suas próprias filhas. Esse desejo, no entanto, jamais é cumprido. Incapaz de suportar o afeto que o marido dedicava à sobrinha (percebido como superior ao reservado a seus próprios filhos), a Sra.

2 “reading and rereading to obtain deep and thorough understandings of texts and to grasp the ways texts shape understandings (Hinchman; Moore, 2013, p. 443).

3 Propriedade da família Reed.

Reed passa a tratar Jane com frieza, humilhação e punições constantes. Inserida em um ambiente doméstico marcado pela hostilidade e pela exclusão, a criança experimenta precocemente a injustiça, bem como a violência física e moral. Essas vivências não apenas moldam seu caráter, mas despertam uma consciência aguda de si mesma, marcada pela tensão entre revolta e autocontenção, bem como por um profundo desejo de dignidade, reconhecimento e justiça.

Para se livrar da presença inconveniente de Jane, a Sra. Reed decide enviá-la para Lowood, um internato. Antes de partir, Jane possui coragem para enfrentar a tia: “Meu tio está no céu, e pode ver tudo o que a senhora faz e pensa. O papai e a mamãe também. Eles sabem que a senhora me deixa trancada o dia inteiro, e que preferiria que eu estivesse morta” (Brontë, 2018, p. 43). Assim, a menina evoca o olhar divino como instância de julgamento, o que acaba assustando a Sra. Reed. Sua reação de pavor decorre do fato de que a menina mobiliza, de modo inesperado, a linguagem moral e religiosa para inverter a relação de poder entre elas. Ao invocar o olhar vigilante dos mortos, Jane retira da tia o controle absoluto da narrativa e submete suas ações a um julgamento transcendente, que ultrapassa as convenções sociais e a autoridade doméstica. O que assusta a Sra. Reed não é apenas a acusação em si, mas a possibilidade de que sua crueldade seja revelada como pecado e injustiça diante de uma instância superior, rompendo a fachada de respeitabilidade que sustenta sua posição. Além disso, o tom profético e a lucidez moral de Jane (vinda de uma criança que deveria ser submissa e silenciosa) produzem um efeito quase sobrenatural, ecoando o imaginário gótico do romance e transformando a menina de vítima passiva em agente de acusação ética, capaz de desestabilizar a consciência culpada da adulta.

Quando Jane conhece o Sr. Brocklehurst, diretor de Lowood, fica evidente que, apesar de sua posição como reverendo de uma igreja e diretor de uma escola, ele possui uma hipocrisia religiosa e uma completa inadequação no trato com crianças. Seu tom é didático e moralista, permeado por ameaças espirituais e imagens de punição eterna:

- Nada tão triste de se ver como uma criança desobediente. Sobretudo uma menininha desobediente. Sabe para onde vão os maus quando morrem?
- Vão para o inferno - foi minha pronta e ortodoxa resposta.
- E o que é o inferno? Pode me dizer?
- Um poço cheio de fogo.
- E você gostaria de cair nesse poço, e ficar queimando ali para sempre?
- Não, senhor.
- O que tem de fazer para evitá-lo? [...]
- Tenho que cuidar da saúde e não morrer.
- Como pode cuidar da saúde? Crianças mais novas do que a senhorita morrem todos os dias. Enterrei uma criancinha de cinco anos de idade

faz só um dia ou dois... uma criancinha bem-comportada, cuja alma está agora no céu. Temo que o mesmo não pudesse ser dito da senhorita, se fosse chamada neste momento (Brontë, 2018, p. 48).

A fala de Brocklehurst revela uma visão punitiva da infância associada à doutrina calvinista. Ao invés de promover acolhimento, o reverendo utiliza a linguagem do medo e da condenação para impor submissão e controle, o que evidencia não apenas sua frieza, mas também as contradições presentes nas instituições religiosas e educacionais da época, cuja autoridade moral frequentemente se distanciava de qualquer sensibilidade pedagógica ou afetiva. Um exemplo desse tipo de abordagem pode ser visto nesta fala:

A humildade é uma virtude cristã, e particularmente apropriada às pupilas de Lowood. Minha orientação, portanto, é que se tenha especial cuidado em cultivá-la ali. Estudei como melhor mortificar nas meninas o sentimento mundano do orgulho e, não faz muito tempo, tive uma feliz prova do meu sucesso. Minha segunda filha, Augusta, foi visitar a escola com a mãe, e ao regressar exclamou: “Ah, papai, como as moças em Lowood são quietas e simples. Com o cabelo preso atrás da orelha e o avental comprido, e aqueles bolsinhos no vestido, são quase como as filhas dos pobres!”, disse ela. “E olharam para o meu vestido e o da mamãe como se nunca na vida tivessem visto roupas de seda”. (Brontë, 2018, p. 50)

A anedota sobre sua filha revela o contraste entre o discurso de mortificação do orgulho e o luxo reservado à sua própria família. Suas filhas vivem em total contraste com o que ele impõe às alunas da escola. Essa disparidade expõe o caráter performático e hipócrita de sua piedade, transformando o cristianismo em uma ferramenta de controle, e não de compaixão:

O sr. Brocklehurst foi então interrompido: três outras senhoras, visitantes, entraram na sala. Deveriam ter chegado um pouco mais cedo para ouvir seu sermão sobre vestuário, pois estavam magnificamente trajadas de veludo, seda e peles. As duas mais jovens do trio (belas moças de dezesseis e dezessete anos) tinham chapéus de castor cinza, então na moda, decorados com penas de avestruz, e sob a aba desses graciosos ornamentos saía uma profusão de leves madeixas, elaboradamente cacheadas. A mais velha estava envolvida num caro xale de veludo, debruado de arminho, e usava um aplique cacheado falso. As damas foram recebidas com deferência pela srta. Temple como a sra. e as srts. Brocklehurst, e conduzidas a lugares de honra na frente da sala. (Brontë, 2018, p. 85)

Percebe-se que Lowood era uma instituição dedicada à educação moral e religiosa de meninas pobres, embora na prática fosse marcada pela negligência, privação e disciplina rígida. A escola também infligia sofrimento físico por meio de alimentação e vestuário insuficientes, como pode ser visto em um dos relatos de Jane:

Esfomeada, e agora muito fraca, devorei uma ou duas colheradas da minha porção sem pensar no sabor; depois que a fome começou a ser mitigada, porém, percebi que tinha nas mãos uma mistura nauseabunda - mingau queimado é quase tão ruim quanto batatas podres; a própria fome logo se sente enjoada. As colheres se moviam devagar: vi cada uma das garotas provar sua comida e tentar engoli-la, mas na maioria dos casos o esforço foi logo abandonado. O jejum chegara ao fim, e ninguém comera. (Brontë, 2018, p. 65)

Apesar das dificuldades, Jane encontra na Srta. Temple, uma das professoras, um modelo de bondade. Ela é uma figura de integridade moral, refinamento intelectual e liderança compassiva dentro do ambiente opressor de Lowood. Seu próprio nome se assemelha à palavra “templo”, o que reforça suas qualidades morais e espirituais. Nesse sentido, ela pode ser interpretada como uma figura sagrada para Jane, funcionando como um refúgio protetor em meio à rigidez e à opressão de Lowood. Sua presença remete à ideia de pureza e abrigo, configurando-se como um espaço simbólico de aperfeiçoamento moral e intelectual para as alunas. Quando soube que as meninas comeram o mingau queimado no café da manhã, por exemplo, a Srta. Temple afirma: “Tiveram esta manhã um jejum que não puderam comer; devem estar com fome. Dei ordens para que um lanche de pão e queijo seja servido a todas” (Brontë, 2018, p. 67). A atitude dessa professora revela coragem ao desafiar as normas impostas pelo Sr. Brocklehurst, que chega a repreendê-la, expondo mais uma vez a hipocrisia de sua religiosidade autoritária e performática:

Bem sabe que o meu projeto quanto à educação dessas meninas não é acostamá-las a hábitos de luxo e excessos, mas torná-las fortes, pacientes e abnegadas. Se algum eventual desapontamento do apetite acontecer, como uma refeição estragada ou algum prato mal condimentado, o incidente não deve ser neutralizado substituindo-se com algo mais saboroso o alimento perdido, o que equivaleria a mimar o corpo de atentar contra os objetivos desta instituição. A ocasião deve servir para a edificação espiritual das alunas, encorajando-as a mostrar força diante da privação temporária [...] Ah, madame, quando a senhora coloca pão e queijo em vez de mingau queimado na boca destas crianças, decerto alimenta seus vis corpos, mas não sabe como mata de fome suas almas imortais”. (Brontë, 2018, p. 83-84)

Até esse momento da narrativa, torna-se evidente que, com exceção da Srta. Temple, Jane não teve contato com modelos de religiosidade autenticamente cristãos nem recebeu um ensinamento coerente sobre Deus. Sua relação com o divino é marcada por tensão, orientando-se sobretudo pela busca de justiça moral, mais do que por qualquer forma de consolo espiritual. Jane recorre à ideia de Deus não como um refúgio afetivo, mas como uma instância capaz de reconhecer sua inocência e a injustiça de seu sofrimento. Nesse estágio, sua religiosidade permanece incipiente e profundamente mediada por discursos

adultos de cunho punitivo e hipócrita, que associam a fé à repressão e à culpa. Assim, Deus surge para Jane menos como fonte de conforto emocional e mais como um horizonte moral a partir do qual ela avalia sua revolta, sua consciência e seu anseio por dignidade. Essa perspectiva começa a se transformar quando ela conhece Helen Burns, uma colega gentil e intelectual, cuja resiliência espiritual, alimentada pela leitura de textos filosóficos e teológicos, oferece a Jane uma concepção cristã centrada na confiança na providência divina e na bondade intrínseca de Deus.

Embora seja uma menina brilhante, Helen sofre constantes abusos da Srta. Scatcherd, uma das professoras, que não gosta da menina. Durante uma aula de história, por exemplo, Jane observa com espanto Helen ser publicamente punida por essa professora, sendo forçada a permanecer em pé no centro da sala. A severidade da punição e a exposição diante das outras alunas causam indignação em Jane, que esperava ver na menina sinais de constrangimento ou sofrimento. No entanto, surpreende-se com a postura serena e resoluta da colega, o que desperta nela uma admiração pela força interior demonstrada diante da humilhação: “Se eu estivesse em seu lugar, acho que ia desejar que a terra se abrisse e me engolisse. Ela pareceu estar ali pensando em alguma coisa para além da punição – para além da sua situação; alguma coisa que não está nem ao redor dela, nem diante dela” (Brontë, 2018, p. 71).

A postura de Helen diante das repreensões injustas da professora caracteriza-se por uma atitude de resignação consciente e deliberada. Sua aceitação da injustiça e do sofrimento estabelece um contraste significativo com o temperamento impetuoso e emocionalmente reativo de Jane. Ancorada em princípios cristãos, Helen concebe o sofrimento como uma experiência transitória e moralmente formativa, defendendo valores como o perdão, a humildade e a submissão à vontade divina. Nesse sentido, Helen constitui para Jane o primeiro referencial ético-religioso por meio do qual o sofrimento deixa de ser compreendido apenas como violência arbitrária e passa a ser interpretado à luz de uma noção cristã de virtude e transcendência moral, como pode ser visto neste diálogo:

- Quando recebemos um golpe sem razão, devemos revidar com muita força; disso tenho certeza. Com tanta força que a pessoa que nos agrediu aprenda a nunca mais fazer isso.
- Você vai mudar de ideia, espero, quando for mais velha. Por enquanto, é só uma menininha que ainda não aprendeu suas lições. [...] Não é a violência que sobrepuja o ódio, nem é a vingança o que cura as ofensas [...] Leia o Novo Testamento, e observe o que diz Cristo, e como Ele age; faça da Sua palavra a norma, e da Sua conduta o exemplo [...] Ame os seus inimigos; abençoe os que a amaldiçoam; faça o bem aos que a odeiam e usam de modo perverso.

– Então eu deveria amar a sra. Reed, o que não tenho condições de fazer. [...] Helen me ouviu pacientemente até o fim; eu imaginava que fosse fazer algum comentário, mas ela nada disse.

– Bem - perguntei, impaciente -, não acha que a sra. Reed é uma mulher má e cruel?

– Ela sem dúvida não foi gentil com você, pois veja, seu temperamento lhe desagrada, como o meu desagrada à srta. Scatcherd. Mas com que pormenor você se lembra de tudo o que ela fez e disse! Que impressão particularmente profunda as injustiças que ela cometeu parecem ter deixado em seu coração! Os maus-tratos que sofri não ficaram tão fortemente impressos em meus sentimentos. Você não se sentiria mais feliz se tentasse esquecer sua severidade, bem como as emoções arrebatadas que desperta? A vida me parece curta demais para ser gasta em alimentar animosidades, ou em registrar agravos. (Brontë, 2018, p. 78-79)

Pela primeira vez, Jane começa a perceber que não precisa exercer o papel de vítima da Sra. Reed. Através de Helen, ela aprende que deve controlar seus sentimentos, além de se fazer resiliente diante das adversidades que a vida lhe apresenta. Trata-se de uma lição fundamental no processo de formação de Jane, que a preparará para outras adversidades que enfrentará ao longo da vida.

Infelizmente, a má alimentação e a negligência de Lowood tornaram grande parte das alunas vulnerável a uma epidemia, resultando no adoecimento de mais da metade das alunas, dentre elas, Helen Burns. Jane permanece vários dias sem ver Helen, que se encontra enferma e sob os cuidados da Srta. Temple. Ao indagar sobre o estado de saúde da amiga, uma das funcionárias da instituição afirma que Helen “não vai ficar aqui por muito tempo” (Brontë, 2018, p. 103). Diante dessa resposta ambígua, Jane afirma:

Essa frase, pronunciada na véspera aos meus ouvidos, teria apenas transmitido a informação de que ela seria levada para sua casa em Northumberland. Não teria suscitado significar que estava morrendo. Agora, porém, eu soube no mesmo instante: revelou-se com clareza para mim a compreensão de que Helen Burns estava passando seus últimos dias neste mundo, e que seria levada para a região dos espíritos, se é que tal região existia. (Brontë, 2018, p. 103)

Essa mudança de perspectiva sinaliza um avanço substancial no amadurecimento espiritual e moral de Jane. Na visita furtiva que faz a Helen, já à beira da morte, a amiga revela uma serenidade notável diante da finitude, oferecendo-lhe palavras de consolo que articulam fé, aceitação do fim da vida e confiança inabalável na bondade divina. O discurso de Helen, permeado por uma espiritualidade pacífica e por uma ética da resignação cristã, reafirma seu papel formativo na trajetória de Jane, funcionando como um modelo alternativo de religiosidade. Ao mesmo tempo, essa cena explicita o contraste estrutural estabelecido no romance entre a natureza passional e impulsiva da protagonista

e a postura contemplativa e introspectiva de Helen, cuja influência contribui para a gradual interiorização de uma fé menos reativa e mais reflexiva por parte de Jane:

- Então veio se despedir de mim. E provavelmente chegou bem a tempo.
- Você vai a algum lugar, Helen? Vai para casa?
- Sim, para a minha casa eterna..., para minha última morada [...] Estou muito feliz, Jane. E quando você receber a notícia de que morri, não deve lamentar. Não há nada para lamentar. Todos vamos morrer um dia, e a doença que está me levando, embora não me cause sofrimento, é suave e gradual. Minha mente está tranquila. Tenho certeza de que há um estado futuro; acredito que Deus é bom. Posso entregar a Ele minha porção mortal sem a menor apreensão. Deus é meu pai, é meu amigo. Eu o amo, e acredito que Ele me ama. (Brontë, 2018, p. 104-105)

Helen ocupa um papel central como influência no *Bildungsroman* de Jane, encarnando uma filosofia de resistência espiritual e resignação moral que se contrapõe de modo significativo ao senso emergente de justiça e indignação da protagonista. Sua aceitação do sofrimento, ancorada na doutrina cristã, configura-se como uma forma alternativa de resistência fundada no perdão, na humildade e na transcendência das adversidades terrenas. Nesse sentido, Helen atua como mediadora de um modelo ético-espiritual que desafia Jane a reconsiderar suas reações impulsivas e sua concepção de justiça.

Em síntese, a espiritualidade de Jane na infância constrói-se por contraste entre dois espaços formativos decisivos: Gateshead e Lowood. Em Gateshead, sua relação com Deus é marcada pela dor, pela injustiça e pela busca de reconhecimento moral diante de um ambiente hostil, no qual a religião aparece associada à punição e à hipocrisia. Já em Lowood, embora o sofrimento persista, Jane entra em contato com modelos mais autênticos de fé por meio de Helen Burns e da Srta. Temple. Esse percurso inicial permite que Jane desenvolva uma consciência religiosa crítica, não submissa, que concilia senso de justiça e introspecção moral, base fundamental para os conflitos espirituais e afetivos que emergirão na sua fase adulta em Thornfield.

## **O SAGRADO FORA DA ORTODOXIA: THORNFIELD COMO ESPAÇO ESPIRITUAL LIMINAR**

Na fase adulta de sua trajetória, Jane assume o cargo de preceptora em Thornfield Hall, residência do Sr. Rochester, que se torna o seu par romântico. De modo significativo, o primeiro encontro entre ambos ocorre em um espaço natural e liminar: uma estrada envolta pela paisagem florestal onde Rochester sofre uma queda de seu cavalo e recebe auxílio de Jane. A escolha desse cenário, distante do espaço doméstico e das convenções sociais, reveste o episódio de

forte carga simbólica, antecipando a natureza não convencional da relação que se estabelecerá entre os dois. Posteriormente, ao rememorarem esse encontro, Rochester interpela Jane a respeito do ocorrido, iniciando um diálogo que aprofundará não apenas a intimidade entre as personagens, mas também os eixos temáticos relacionados à natureza, ao destino e à espiritualidade que atravessam a experiência de Thornfield:

- [...] Então estava esperando pela sua gente, sentada naquela escadinha na cerca?
- Por quem, senhor?
- Pelos homenzinhos de verde. Era uma noite de lua bem propícia a eles. Entrei num de seus círculos, e por isso você espalhou aquele maldito gelo na estrada?
- Sacudi a cabeça.
- Os elfos deixaram a Inglaterra já faz cem anos – eu disse, com a mesma seriedade com que ele falara. – E nem mesmo na estrada para Hay, ou nos campos ao redor, o senhor conseguiria encontrar vestígios deles. Não acho que o luar do verão, do outono ou do inverno voltará a brilhar sobre suas festas. (Brontë, 2018, p. 151-152).

Aqui, Rochester faz uso do universo do folclore ao associar sua primeira impressão de Jane a contos de fadas. Tal recurso sugere que ele a percebe como uma figura liminar e etérea, próxima ao imaginário das fadas ou dos chamados “homenzinhos de verde” da tradição popular inglesa, a quem atribui poderes sobrenaturais, como o de enfeitiçar seu cavalo ou de congelar a estrada. Rochester também evoca a ideia de uma “lua propícia”, retomando crenças folclóricas segundo as quais a luz lunar favoreceria o aparecimento ou a visibilidade de criaturas mágicas. A ausência de vínculos familiares de Jane reforça, nesse contexto, sua construção simbólica como um ser oriundo de um “mundo encantado”, apartado das estruturas sociais convencionais. De modo significativo, a resposta de Jane sobre o suposto desaparecimento dos elfos da Inglaterra há cerca de um século, revela sua habilidade de engajar-se no mesmo registro simbólico de Rochester, apropriando-se de sua linguagem imaginativa e estabelecendo, assim, uma conexão discursiva e espiritual singular entre ambos.

Progressivamente, Jane e Rochester desenvolvem uma relação de intimidade que culmina em um vínculo afetivo e amoroso. Nesse estágio do romance, observa-se um deslocamento significativo no horizonte espiritual de Jane, que passa a se aproximar de um universo simbólico de matriz pagã e folclórica, amplamente mobilizado por Rochester, em contraste com a formação cristã normativa que marcou sua infância. Rochester recorre de modo recorrente a um repertório linguístico oriundo do imaginário das fadas e do folclore, por meio do qual interpela Jane e a inscreve em uma lógica simbólica não ortodoxa. O emprego reiterado desses termos não apenas contribui para a construção

de uma atmosfera fantástica em *Thornfield*, mas também opera como um dispositivo narrativo que tensiona os limites entre cristianismo, natureza e desejo, aprofundando a complexidade espiritual da experiência de Jane nesse momento de sua trajetória. Segundo Feldman (2020):

Herdando o legado romântico de Scott em sua escrita de *Jane Eyre*, há uma alta concentração de termos variados para “fadas”, especialmente em relação às referências regulares de Rochester a Jane como sendo “feérica”. A gama de termos usados para se aplicar a fadas e outros seres sobrenaturais mencionados no romance é impressionante: fada, elfo, *changeling*, duende, sílfide, salamandra, *ignis fatuus*, fogo-fátuo, peri, houri, sereia, gênio, pigmeu, gnomo, gigante, homens de verde, *brownie*, goblin, vampiro, incubo, ogro, *ghoul* e diabinho. Ao todo, há referências a vinte e quatro termos diferentes para fadas e outros seres sobrenaturais. (Feldman, 2020, p. 126)<sup>4</sup>

Essa dimensão folclórica que permeia o discurso de Rochester pode ser lida como uma estratégia simbólica para expressar desejos que não encontram legitimidade plena no âmbito moral e social vitoriano. Ao recorrer sistematicamente ao imaginário das fadas, dos elfos e dos espaços liminares da natureza, Rochester desloca sua atração por Jane para um registro mítico que lhe permite nomear o desejo sem confrontá-lo diretamente como transgressão. Esse recurso não apenas estetiza a relação, mas também associa o encantamento amoroso a forças arcaicas, instintivas e pré-cristãs, nas quais erotismo e espiritualidade se entrelaçam. De acordo com Feldman (2020):

Rochester [...] demonstra sua atração sexual por Jane por meio da mediação do folclore. Em sua personificação dos desejos eróticos e reprimidos, o folclore é um discurso escolhido para a trajetória sexual de Rochester. Ele se esforça ao máximo, concentrando-se nos caprichos das fadas, na cor verde, na terra dos elfos e no período diurno do luar para as aparições e os anéis das fadas. De acordo com Duffy, os anéis das fadas sinalizam o efeito hipnótico da dança das fadas sobre os homens. [...] O tema das fadas expressa melhor a literalidade de seu ser enfeitado, cativado, fascinado, paralisado e encantado por Jane. (Feldman, 2020, p. 136)<sup>5</sup>

4 “Inheriting Scott’s Romantic legacy in her writing of *Jane Eyre*, there is a high concentration of varying terms for fairies, especially in relation to Rochester’s regular references to Jane as being ‘fairy’-like. The range of and terms used to apply to fairies and other supernatural beings mentioned in the novel is striking: fairy, elf, changeling, sprite, sylph, salamander, *ignis fatuus*, will-o’-the-wisp, peri, houri, mermaid, genii, pigmy, gnome, giant, men in green, brownie, goblin, vampire, incubi, ogre, ghoul and imp. In all, there are references to twenty-four different terms for fairies and other supernatural beings” (Feldman, 2020, p. 126).

5 “Rochester [...] demonstrates his sexual attraction of Jane through the mediation of fairy lore. In its embodiment of the erotic and repressed desires, fairy lore is a chosen discourse for Rochester’s sexual trajectory. He pulls out all the stops, focusing on fairy capriciousness, the colour green, elf land and the diurnal time of moonlight for fairy appearances and fairy rings. According to Duffy, fairy rings signal the hypnotic effect of the fairy’s dance on men. [...] The fairy motif best expresses the literality of his being spell-bound, captivated, charmed, transfixed and enchanted by Jane” (Feldman, 2020, p. 136).

Dessa forma, ao fazer referências a criaturas e imaginários de matriz pagã, Rochester dá forma simbólica a desejos que não podem ser explicitados de maneira direta dentro dos limites morais e discursivos de seu contexto social. A recorrência e a intensidade com que ele recorre ao vocabulário do folclore funcionam, assim, como um índice da força de sua paixão por Jane, traduzindo o erotismo em termos míticos e alegóricos. Segundo Feldman (2020):

A Terra dos Elfos é um mundo irracional de fantasia onde o tempo real ou mortal e todas as leis físicas naturais são suspensos. Como nos sonhos, a Terra das Fadas é o reino do inconsciente, o mundo dos sonhos, duplicado na consciência da infância e dos devaneios eróticos. Na Terra dos Elfos, os desejos se realizam. É a terra dos desejos do coração. O encantamento pode ser passageiro e de curta duração. Como um lugar de fantasia, Rochester o imagina acima, em vez de abaixo da terra (seu local mais comum, próximo aos mortos), transmitindo a ideia de fadas como parte do mundo dos sonhos, manifestando coisas geralmente abaixo, mas aqui acima e muito além do “nível consciente da mente”. (Feldman, 2020, p. 141)<sup>6</sup>

No entanto, embora Jane se afaste da espiritualidade estritamente cristã, a dimensão do sagrado não desaparece de sua experiência, assumindo formas mais difusas e não ortodoxas. Em Thornfield, essa espiritualidade manifesta-se, por exemplo, na relação com Rochester, que em determinadas ocasiões parece responder aos pensamentos de Jane antes mesmo que ela os verbalize, guiando-se apenas por seu olhar, o que sugere a existência de uma afinidade de ordem espiritual entre as personagens, fundada menos na doutrina religiosa e mais na intuição, na empatia e na comunicação silenciosa. Essa forma de conexão, que se repete ao longo do romance, reforça a ideia de uma espiritualidade interiorizada e relacional, deslocada das estruturas institucionais do cristianismo e mais próxima de uma concepção pagã ou naturalizada do sagrado.

Essa percepção de uma conexão espiritual silenciosa e intuitiva encontra sua formulação mais explícita na linguagem metafórica empregada por Rochester, que traduz em termos quase místicos aquilo que antes se manifestava apenas no nível do olhar e da empatia não verbal:

[...] às vezes tenho um sentimento estranho por você... especialmente quando está perto de mim, como agora: é como se eu tivesse uma corda em algum lugar atrás das minhas costelas, do lado esquerdo, atada de modo

6 “[...] Elf-land as an irrational world of fantasy where real or mortal time and all natural physical laws are suspended. As in dreams, ‘fairyland is the realm of the unconscious, the dream-world, duplicated in the conscious of childhood and erotic daydreams’. In Elf-land, wishes come true. It is the land of one’s heart desire. Enchantment may be fleeting though and short lived. As a fantasy place, Rochester envisions it above rather than underground (its more usual site close to the dead). It conveys the idea of fairies as part of the dream world, manifesting things usually below but here above and far beyond ‘the conscious level of the mind’” (Feldman, 2020, p. 141).

firme e inextricável a uma corda similar situada no local correspondente do seu corpo diminuto. [...] temo que essa corda de comunhão há de se romper. E tenho a nervosa sensação de que vou começar a sangrar por dentro. (Brontë, 2018, p. 296)

Ao descrever o vínculo entre ambos como uma “corda de comunhão” que os une fisicamente por trás das costelas, Rochester recorre a uma imagem corporal e visceral que desloca a experiência espiritual do plano teológico para o sensorial e afetivo. A união das almas é figurada não como comunhão cristã mediada por Deus, mas como um laço orgânico, interior e inevitável, cuja possível ruptura implicaria dor e sangramento internos. Essa passagem evidencia como, em *Thornfield*, o sagrado é reconfigurado em termos pagãos e quase arcaicos, fundindo corpo, emoção e espírito, e reforça a ideia de que a espiritualidade de Jane, nesse estágio do romance, se manifesta sobretudo por meio de vínculos humanos intensos e da sacralização do afeto, mais do que pela adesão a dogmas religiosos.

Essa metáfora também faz alusão à narrativa bíblica da criação de Eva a partir da costela de Adão, sugerindo não apenas uma conexão espiritual ou etérea entre os dois, como também a ideia de uma origem compartilhada, como se ambos proviessem de uma mesma substância, reforçando a noção de complementaridade entre os dois.

Contudo, no momento em que Jane se encontra às vésperas do matrimônio com Rochester, a revelação de que ele já é legalmente casado introduz uma ruptura decisiva nesse universo simbólico. Bertha Mason, sua esposa, descrita como mentalmente instável e confinada ao sótão de *Thornfield*, encarna o retorno do real reprimido e expõe o caráter ilusório do “mundo encantado” construído por Rochester. A fantasia romântica e feérica se revela insustentável, uma vez que a união com Jane não pode se efetivar sem violar normas morais, sociais e jurídicas. Nesse contexto, o amor de Rochester assume contornos ilícitos e indecorosos, e sua tentativa de envolver Jane em uma narrativa de encantamento evidencia um esforço de estetizar e legitimar uma relação eticamente problemática. Desse modo, a retórica feérica passa a funcionar como um escapismo diante das restrições impostas pela realidade.

Como consequência dessa revelação, Jane decide abandonar *Thornfield*, rompendo com a relação que ameaçava comprometer sua integridade moral e espiritual. Após a separação de Rochester, a protagonista entra em um estado de torpor físico e psíquico. Nesse limiar, ela vivencia uma experiência visionária: uma luz ascende pela parede até o teto, que se metamorfoseia em nuvens banhadas por um fulgor lunar; dessas nuvens não surge a lua, mas um rosto humano que a observa atentamente e se comunica com ela de forma enigmática e profundamente íntima, transmitindo uma mensagem direta ao seu

espírito: “Minha filha, fuja da tentação” (Brontë, 2018, p. 372). Jane responde prontamente, “Vou fugir, mãe” (Brontë, 2018, p. 373).

Nesse contexto, afastada das referências explícitas do cristianismo institucional, a figura da lua aproxima-se simbolicamente do arquétipo da “Grande Mãe”, divindade lunar presente em diversas tradições religiosas pagãs. Tal imagem permite interpretar a experiência de Jane como uma forma de comunicação simbólica com a Mãe Natureza, na qual o mundo natural assume uma função espiritual mediadora. Observa-se, assim, que sua relação com a natureza adquire uma dimensão quase pagã, coexistindo em tensão produtiva com o imaginário cristão que estrutura seu horizonte moral e social. Embora Jane frequentemente interprete suas vivências a partir de categorias cristãs, é na comunhão direta com a paisagem, especialmente em momentos de crise, que se dão suas experiências mais intensas de renovação emocional e autoconhecimento. Essa sacralização da natureza, independente da religião institucional, aponta para uma modalidade alternativa de espiritualidade que dialoga com a sensibilidade romântica, ao posicionar o mundo natural como refúgio simbólico e como instância orientadora no processo formativo da protagonista.

## **A ÉTICA DO DEVER CRISTÃO E SEUS LIMITES EM MOOR HOUSE**

Após deixar Thornfield, Jane vê-se reduzida a uma condição de extrema pobreza, consequência de sua decisão ética de não levar consigo os bens materiais oferecidos por Rochester. Errante e sem recursos, ela chega a uma localidade desconhecida, onde, na tentativa de obter abrigo e trabalho, enfrenta sucessivas experiências de indiferença e rejeição. Nesse cenário de abandono social e vulnerabilidade absoluta, a natureza assume o papel de único amparo possível, configurando-se como um espaço simbólico de refúgio, resistência e sobrevivência diante da hostilidade do mundo humano. É no contato direto com a paisagem natural que Jane encontra abrigo físico e sustento mínimo, como também um lugar de suspensão das hierarquias sociais e de recomposição subjetiva, no qual sua identidade e sua integridade moral podem ser preservadas:

A natureza me parecia benigna e bondosa; pensei que me amava, pária como eu era; e eu, que dos homens só poderia esperar desconfiança, rejeição e insultos, agarrei-me a ela com afeto filial. Naquela noite, pelo menos, seria sua convidada, além de sua filha: minha mãe haveria de me alojar sem dinheiro e sem me cobrar nada. (Brontë, 2018, p. 377)

Observa-se, uma vez mais, que a relação de Jane com o divino assume contornos associados a uma sensibilidade de caráter pagão, na medida em que é sobretudo por meio da natureza que a protagonista estabelece e experiencia sua conexão com Deus, deslocando o sagrado das estruturas institucionais da religião para o espaço natural, concebido como instância mediadora do transcendente:

Sabemos que Deus está em toda parte, mas certamente sentimos mais Sua presença quando Sua obra é disposta diante de nós em sua mais grandiosa escala, e é no cristalino céu noturno, onde Seus mundos giram em curso silencioso, que lemos de maneira mais clara Sua infinitude, Sua onipotência, Sua onipresença. (Brontë, 2018, p. 378)

Após vagar durante dias marcados pela fome e pelo esgotamento, Jane é acolhida pelos irmãos Rivers — St. John, Diana e Mary — em Moor House. Diana e Mary, descritas como figuras afetuosas, estabelecem fortes laços de amizade com Jane. Já St. John, um clérigo caracterizado por sua religiosidade intensa e severidade moral, representa o contraponto frio e distante. Embora apaixonado por uma moça chamada Rosamund Oliver, com quem poderia desfrutar de uma vida conjugal plena, ele opta por renunciar ao amor terreno em favor de sua vocação missionária na Índia, movido por ideais de sacrifício e recompensa eterna.

St. John Rivers presta auxílio a Jane ao lhe oferecer o cargo de professora em uma escola paroquial destinada à instrução de meninas pobres, inserindo-a em um contexto de trabalho socialmente legítimo e moralmente respeitável. Embora Jane permaneça afetivamente vinculada a Rochester, ela reafirma a legitimidade de sua escolha ao recusar-se a tornar-se sua amante e a viver uma relação considerada ilícita tanto pelas convenções sociais quanto pela lei divina. Para Jane, as privações materiais e emocionais que passa a enfrentar revelam-se preferíveis à renúncia de sua integridade moral. Nesse sentido, sua decisão fundamenta-se na preservação da dignidade pessoal e na fidelidade à lei de Deus, que orienta sua consciência ética e espiritual, mesmo diante do sofrimento e da tentação:

Enquanto isso, preciso me fazer uma pergunta. O que é melhor? Ter me rendido à tentação, dado ouvidos à paixão, deixado de fazer um esforço doloroso, deixado de lutar, ter afundado naquela armadilha de seda, adormecido sobre as flores que a cobriam, acordado no clima do sul, em meio aos luxos de uma villa agradável? Estar agora vivendo na França, como amante do sr. Rochester, inebriada com o seu amor pela metade do meu tempo – pois ele teria, ah, sim, ele teria me amado bastante por algum tempo. Ele de fato me amava – ninguém jamais poderá me amar tanto outra vez. [...] O que é melhor, pergunto-me: ser uma escrava num paraíso de tolos em Marseilles – tomada pela febre do ilusório enlevo num momento, sufocando com as mais amargas lágrimas do remorso e da vergonha no seguinte – ou ser uma professora de aldeia, livre e honesta, no recanto de uma montanha varrida pela brisa, no coração saudável da Inglaterra? Sim; sinto que estava certa quando me mantive fiel aos princípios e à lei, e desprezei e esmaguei os insanos impulsos de um momento desmedido. Deus me guiou a fazer uma escolha acertada: agradeço à Sua providência pela orientação! (Brontë, 2018, p. 419)

Surpreendentemente, Jane recebe a herança de um tio desconhecido, o que pode ser visto como uma recompensa moral por sua firmeza de caráter, sua integridade e sua capacidade de renúncia. Sua decisão de dividir a herança em partes iguais com os irmãos Rivers também reforça sua generosidade e senso de justiça. Dessa forma, Diana e Mary são libertadas da necessidade de trabalhar como preceptoras, e St. John poderia usufruir dessa nova estabilidade financeira para se casar com Rosamund Oliver. No entanto, ele reafirma sua escolha de seguir como missionário e afirma que Jane deveria se casar com ele para que eles pudessem trabalhar como missionários na Índia.

A caracterização de St. John, marcada pela beleza grega e pelo desapego emocional, evidencia a contradição entre espiritualidade sincera e ausência de calor humano. St. John encarna o racionalismo, a repressão e a autonegação, servindo como contraponto à figura de Rochester, cuja aparência física é descrita como desagradável, mas que concentra a intensidade das paixões. Nesse contraste, o romance articula não apenas dois modelos masculinos, mas também dois caminhos possíveis para Jane: a adesão ao dever austero e impessoal de St. John ou a afirmação de uma vida em que o amor e a autonomia possam coexistir. Ao receber a proposta de seu primo, Jane afirma:

A religião chamava, os Anjos acenavam, Deus ordenava – a vida se enrolava como um pergaminho, os portões da morte se abrindo e mostrando a eternidade para além deles: em nome da segurança e do êxtase que havia ali tudo poderia ser sacrificado em um segundo. A sala quase escura estava repleta de visões. (Brontë, 2018, p. 485)

Jane presencia um momento quase místico, onde suas visões sugerem a porta do paraíso que se abriria para ela caso aceitasse a proposta de St. John, servindo a Deus e sendo recompensada por sua devoção. Contudo, Jane percebe que unir-se a ele implicaria a supressão de sua individualidade e o silenciamento de sua vida afetiva, pois ela não o amava. A proposta de St. John também não se dá em termos de amor, mas como um imperativo de dever, sacrifício e serviço divino. Nesse contexto, ele encarna o extremo do racionalismo frio e da piedade ascética: disciplinado e admirável em sua dedicação, mas coercitivo em termos espirituais e estéril afetivamente. Cadwallader (2009) afirma que:

Ao promover seu desejo de transformar Jane em uma heroína de conto de fadas, Rochester a aprisionaria fisicamente; St. John, por sua vez, preferiria escravizar a mente de Jane. Sua atenção às qualidades interiores da protagonista evidencia seu desejo por uma esposa-trabalhadora. Tal desejo é tão intenso que St. John rejeita a bela Rosamund, chegando a suprimir até mesmo seus próprios sentimentos por ela. Assim, St. John encontra-se totalmente consumido pela ideia de uma esposa “formada para o trabalho” — o amor não tem lugar em seus planos. Sua tentativa de vincular Jane a esse papel começa assim que ele avalia seu caráter.

Quando volta sua atenção para Jane, ela observa que ele “não era um homem a quem se recusasse facilmente”. Já naquele momento, Jane sente o peso de sua personalidade sobre si. Quanto mais Jane trabalha sob a tutela de St. John, mais evidente se torna sua escravidão mental. [...] St. John, portanto, negaria a autonomia de Jane ao reprimir parte de sua personalidade. (Cadwallader, 2009, p. 244)<sup>7</sup>

Como alternativa, Jane propõe acompanhá-lo apenas como irmã, proposta que ele rejeita por considerá-la indecorosa, uma vez que uma jovem virgem viajaria sozinha com um homem. Nesse ponto, nota-se que, embora Jane tivesse recusado viajar nessa mesma condição com Rochester, agora sua consciência se encontrava tranquila, pois ela estaria servindo a Deus e não infringindo suas leis.

Diante das manipulações e da insistência de St. John, Jane vê-se dividida entre a possibilidade de renunciar à própria individualidade para atender a um suposto chamado divino. Esse impasse desencadeia uma intensa crise espiritual, na qual a protagonista recorre diretamente ao transcendente, clamando: “Mostre-me, mostre-me o caminho!” (Brontë, 2018, pp. 485–486). Em resposta a essa súplica, Jane experimenta um episódio de natureza sobrenatural ao ouvir, através dos páramos, a voz de Rochester pronunciando seu nome, evento que pode ser interpretado como uma intervenção providencial. Tal manifestação funciona como elemento decisivo na orientação de sua escolha, reafirmando a primazia de uma espiritualidade interiorizada e intuitiva sobre a religiosidade rígida e instrumentalizada representada por St. John:

Eu não via nada, mas ouvi uma voz gritar, em algum lugar: “Jane! Jane! Jane!” - nada mais [...] Eu bem poderia ter dito “de onde vem isso?”, pois não parecia estar na sala, nem na casa, nem no jardim; não vinha do ar, nem de baixo da terra, nem do céu. Eu ouvira - onde, vindo de onde, impossível saber! E era a voz de um ser humano - uma voz conhecida, amada e tão bem recordada -, a voz de Edward Fairfax Rochester, e falava em meio à dor e ao sofrimento, de maneira violenta, misteriosa e urgente. (Brontë, 2018, p. 486)

Essa intervenção de caráter místico configura-se como o ponto de inflexão decisivo no percurso espiritual de Jane, no qual a protagonista reafirma

---

7 “In promoting his desire to create a fairy-tale heroine out of Jane, Rochester would imprison her physically; St John would rather enslave Jane’s mind. His attention to her inner qualities is a mark of his desire for a worker-wife. So strong is this desire that St John rejects the beautiful Rosamund; he rejects even his own feelings for her. St John is thus entirely consumed with the idea of a wife ‘formed for labour’ — love has no place in his plans. His attempt to chain Jane to this role begins as soon as he has assessed her character. When he first turns his attention to Jane she remarks that he ‘was not a man to be lightly refused’. Already she feels the force of his personality weighing her down. The longer Jane works under St John’s tutelage, the more pronounced her mental enslavement becomes. [...] St John, then, would deny Jane’s autonomy through stifling a part of her personality” (Cadwallader, 2009, p. 244).

sua autonomia moral e subjetiva. O episódio confirma sua intuição de que seu destino não reside na submissão ao modelo ascético e emocionalmente estéril de existência proposto por St. John, mas na fidelidade a uma forma de vida que preserve sua integridade afetiva e espiritual. Assim, Jane articula verbalmente sua determinação: “Estou a caminho! Espere por mim! Ah, estou a caminho! [...] Afaste-se, maldição! [...] Isto não é ilusão sua, ou feitiço seu: é o trabalho da natureza” (Brontë, 2018, p. 486).

A natureza surge, assim, não apenas como cenário, mas como instância reveladora que legitima a decisão ética de Jane e integra sentimento, consciência e percepção do sobrenatural. Essa espiritualidade individualizada é explicitada na cena subsequente, quando Jane descreve sua oração: “Subi até o meu quarto, tranquei-me ali, caí de joelhos e rezei à minha maneira – uma maneira diferente da de St. John, mas efetiva, a seu modo. Tive a impressão de chegar muito perto de um Poderoso Espírito, e minha alma se prostrou aos seus pés com gratidão” (Brontë, 2018, p. 487).

Dessa forma, fica evidente que há uma correlação significativa entre o desenvolvimento espiritual de Jane e suas interações com o mundo natural, configurando uma estrutura simbólica na qual a natureza atua como mediadora da providência divina. Essa articulação entre o domínio natural e o sagrado reforça a capacidade da protagonista de interpretar o mundo natural como manifestação sensível de uma ordem divina subjacente. Após receber o auxílio que almejava, Jane interpreta esse desfecho como um sinal legitimador de sua decisão e, assim, resolve partir em busca de Rochester.

## **ENTRE A FLORESTA E A CONSCIÊNCIA: RELIGIOSIDADE EM FERNDÉAN**

Quando Jane retorna a Thornfield, ela toma conhecimento de que a mansão fora consumida por um incêndio, de que Bertha Mason havia morrido e de que Rochester passara a residir em Ferndean, um espaço modesto e isolado em uma charneca, encontrando-se agora cego e aleijado. Ao encontrá-lo nesse ambiente, Jane confronta-se com a profunda fragilidade física e psicológica de Rochester. As marcas deixadas pelo incêndio (em especial a mutilação da mão e a perda da visão) adquirem forte valor simbólico, funcionando como sinais de expiação e punição moral por suas transgressões passadas, ao mesmo tempo em que preparam o terreno para sua regeneração ética e espiritual.

Ao finalmente se reencontrarem, Jane pergunta a Rochester se ele consegue vê-la e ele responde: “Não, minha fada: mas sinto-me extremamente grato por poder ouvi-la e senti-la” (Brontë, 2018, p. 506). Nota-se que a linguagem das fadas retorna ao texto, caracterizando a união amorosa e transcendental

dos protagonistas. Rochester em seguida lhe pergunta: “Você é mesmo um ser humano, Jane?” (Brontë, 2018, p. 507). E também afirma que “há um encantamento nesta hora que estou passando agora com você” (Brontë, 2018, p. 508). Jane adota a mesma linguagem para se referir a ele, afirmando: “Seu aspecto é alarmante, visto assim de perto. Diz que eu sou uma fada, mas o senhor, tenho certeza, está mais para um duende” (Brontë, 2018, p. 508). Rochester, em resposta, confirma a lógica dessa linguagem e diz: “Elfo debochado... nascido entre as fadas e criado entre os humanos!” (Brontë, 2018, p. 509).

Esse momento constitui o último registro da linguagem feérica no romance. Confrontado com sua nova condição, Rochester evidencia uma transformação moral e espiritual profunda, refletida na reformulação de seu discurso, que passa a incorporar explicitamente a referência a Deus. O personagem reconhece a intervenção divina como instância mediadora de justiça e como instrumento de correção de seus desvios pretéritos, interpretando o sofrimento como expressão de uma pedagogia moral. Ao articular sentimentos de gratidão, remorso e o desejo de reconciliação com o Criador, Rochester assume uma postura de humildade:

Jane! Pensa que sou, imagino, um cachorro sem religião. Mas o meu coração se enche de gratidão pelo bom Deus desta terra. Ele não vê como o homem vê, mas com muito mais clareza; não julga como o homem julga, mas com muito mais sabedoria. Eu errei: teria maculado minha inocente flor, soprado culpa em sua pureza. O Onipotente a arrancou de mim. Eu, em minha obstinada revolta, quase amaldiçoei as circunstâncias: em vez de me submeter ao decreto, desafiei-o. A justiça divina seguiu seu curso, desastres abundaram em minha vida. Fui obrigado a passar pelo vale da sombra da morte. Os Seus castigos são magníficos, e o que se abateu sobre mim tornou-me humilde para sempre. Você sabe o quanto eu me orgulhava da minha força, mas o que ela é agora, quando preciso me submeter à orientação de estranhos, como uma criança em sua fragilidade? Ultimamente, Jane... só ultimamente... comecei a ver e reconhecer a mão de Deus no meu destino. Comecei a sentir remorso, arrependimento, o desejo de me reconciliar com o meu Criador. Comecei a rezar às vezes: orações muito breves, mas muito sinceras. (Brontë, 2018, p. 517-518)

Inicialmente, Rochester era impulsivo e orgulhoso. Contudo, ele passa por uma grande transformação após o incêndio em Thornfield, que funciona como catalisador de sua transformação moral e psicológica, forçando-o à humildade e à reflexão. Nesse processo de conexão com Deus, Rochester relata que acreditava que Jane estava morta e que há alguns dias recorreu à oração como último recurso, pedindo a Deus que o libertasse da vida terrena para que, no além, ainda houvesse a possibilidade de reencontrá-la. Nesse momento de extrema angústia, ele exclamou o nome dela e afirmou ter ouvido uma resposta à sua invocação, como se a voz de Jane lhe anunciasse proximidade e o procurasse através do vento:

Eu poderia jurar que em alguma paisagem remota e solitária eu e Jane estávamos nos encontrando. Em espírito, acredito que nos encontramos. Você sem dúvida estava, àquela hora, na inconsciência do sono, Jane: talvez sua alma tenha vagado para longe de sua cela a fim de reconfortar a minha, pois aquela era a sua voz, tão certamente quanto estou vivo, era a sua voz! (Brontë, 2018, p. 519)

Essa voz misteriosa parece se tratar de uma conexão telepática ou força sobrenatural que busca unir os protagonistas novamente. Curiosamente, segundo Kai Roberts (2013), há uma crença em Yorkshire (local onde se passa a história) chamada “segunda visão”, que envolve a capacidade de ver coisas ou ouvir vozes que não estão fisicamente presentes. Segundo o autor, essa crença ressalta o poder de fortes ligações emocionais e/ou espirituais entre pessoas, permitindo-lhes uma comunicação através de grandes distâncias.

Buscando em Deus a resposta para esse estranho evento, Rochester afirma: “Agradeço ao meu Criador, que, no meio do julgamento, lembrou-se da piedade. Humildemente peço ao meu Redentor que me dê forças para viver uma vida mais pura, daqui por diante, do que a que levei no passado!” (Brontë, 2018, p. 519). Dessa forma, agora que Rochester está “transformado”, ele pode ser recompensado pelo casamento com Jane. Segundo Cadwallader (2009):

A segunda vez que Jane entra na vida de Rochester é notavelmente semelhante à primeira; mais uma vez, Rochester está ferido, mais uma vez precisa se apoiar em Jane. Charlotte reflete o encontro anterior para destacar uma diferença essencial: neste segundo encontro, a confiança de Rochester em Jane é puramente física. Seu retorno à fé cristã sinaliza sua nova compreensão da importância da salvação individual. (Cadwallader, 2009, 244)<sup>8</sup>

Por fim, a protagonista encerra sua narrativa observando que St. John continua seu serviço a Deus como missionário na Índia:

St. John continua solteiro: não vai mais se casar a esta altura. Ele próprio bastou para o trabalho, e o trabalho chega perto do fim: seu glorioso sol está para se pôr. A última carta que recebi dele tirou dos meus olhos lágrimas humanas, mas encheu meu coração de alegria divina. Ele aguardava sua garantida recompensa, sua coroa incorruptível. Sei que logo a mão de um estranho vai me escrever, dizendo que o bom e fiel servo foi enfim chamado à alegria do Senhor. E por que chorar por isso? O medo da morte não há de escurecer a última hora de St. John: sua mente estará cristalina, seu coração, imaculado, sua esperança será convicta e sua fé, inabalável. Suas próprias palavras são prova disso: “Meu Senhor já me avisou,” diz ele. Todos os dias Ele me anuncia de maneira cada vez mais nítida: Certamente, cedo venho! E a cada momento eu respondo com mais ardor: ‘Amém. Que venha, Senhor Jesus!’”. (Brontë, 2018, p. 525)

8 “The second time Jane enters Rochester’s life is remarkably like the first; once again Rochester is injured, once again he needs to lean on Jane. Charlotte mirrors the earlier meeting to highlight one essential difference: in this second encounter, Rochester’s reliance on Jane is purely physical. His return to Christian faith signals his newfound understanding of the importance of individual salvation” (Cadwallader, 2009, 244).

A escolha de encerrar o romance com St. John pode causar estranhamento no leitor. No entanto, Jane parece fazê-lo com o propósito de evidenciar a autonomia de sua escolha de vida. A narrativa sugere que ela distingue o mundo espiritual e a vida após a morte, em vez de concebê-los como uma realidade única e absoluta. Embora Jane tenha recusado o casamento com St. John, que representaria uma recompensa divina após a morte, sua decisão não implica uma rejeição a Deus; pelo contrário, ela opta por integrar o reino espiritual cristão ao mundo terreno. Segundo Lewis (2025):

A aparente usurpação do final do romance por St. John enfatiza a “complexidade radical” da teologia heterodoxa de Jane. Jane lembra aos seus leitores que “St. John continua solteiro”, ao contrário dela. Seu “trabalho se aproxima do fim” e “seu sol glorioso se apressa para o pôr”, ao contrário do trabalho e da vida dela. Ele tem certeza de que Jesus retornará “rapidamente” e responde “ansiosamente”, enquanto Jane nunca expressa o desejo pelo retorno de Jesus quando não está sob a influência de St. John. St. John se preocupa com a vida futura em detrimento da valorização do presente, enquanto Jane se preocupa com seus assuntos cotidianos atuais: seu marido, sua saúde, seu filho e seus amigos. Este estudo de contrastes no final do romance destaca a diferença entre a visão escatológica de St. John do mundo e o contentamento de Jane com sua espiritualidade contemporânea. (Lewis, 2025, p. 33)<sup>9</sup>

Jane é confrontada com duas possibilidades contrastantes: viver no “reino das fadas” com Rochester, obtendo uma punição divina, ou viver um sacrifício com St. John, obtendo o reino dos céus. Diante dessas propostas, Jane opta por uma terceira: a de um mundo espiritual cristão que coexiste com o mundo físico. De acordo com Lewis (2025):

St. John reduz Jane a uma personagem em seu drama missionário e reduz a importância do mundo presente a uma mera plataforma para alcançar o céu. Jane reconhece essas desvantagens, mas está disposta a aceitar a concepção escatológica de mundo de St. John com apenas um pré-requisito: ela deve estar “convencida de que é a vontade de Deus”. Ela implora ao Céu (aqui, Deus) por sabedoria, e é então que ela ouve o misterioso chamado, que sugere uma alternativa ao erotismo degradante da visão de Rochester sobre o mundo das fadas e ao ascetismo sacrificial da visão de St. John sobre o céu. (Lewis, 2025, p. 30)<sup>10</sup>

9 “St John’s seeming usurpation of the end of the novel emphasises the ‘radical complexity’ of Jane’s heterodox theology. Jane reminds her readers that ‘St John is unmarried’, unlike her. His ‘toil draws near its close’ and ‘his glorious sun hastens to its setting’, unlike her toil and life. He is certain that Jesus is returning ‘quickly’ and responds ‘eagerly’, while Jane never expresses a desire for Jesus’ return when not under St John’s influence. St John is concerned for the next life at the expense of valuing the present, whereas Jane is concerned for her present quotidian affairs: her husband, his health, her child and her friends. This study in contrasts at the end of the novel highlights the difference between St John’s eschatological view of the world and Jane’s contentment with her contemporaneous spirituality” (Lewis, 2025, p. 33).

10 “St John’s eschatological chronotope reduces Jane to a character in his missionary drama

Desse modo, a relação de Jane com a esfera terrena passa a ser mediada por uma espiritualidade cristã amadurecida, que lhe possibilita viver no mundo material sem se deixar absorver ou alienar por ele. Nessa perspectiva, Jane recusa tanto o projeto missionário de St. John, que implicaria uma existência orientada exclusivamente por uma promessa transcendente, quanto a fuga com Rochester em direção a um imaginário feérico. Sua escolha é permanecer na Inglaterra, ancorada no tempo presente e plenamente consciente das condições concretas das experiências que a cercam.

## CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, buscou-se demonstrar que a trajetória espiritual de Jane Eyre constitui um dos eixos estruturantes do romance de Charlotte Brontë, articulando-se de forma indissociável aos espaços narrativos e às etapas de formação da protagonista. Da religiosidade punitiva e distorcida de Gateshead, passando pela disciplina austera de Lowood, até os conflitos morais e afetivos de Thornfield, Moor House e Ferndean, a espiritualidade de Jane revela-se progressiva, crítica e profundamente interiorizada. Longe de assumir uma fé passiva ou dogmática, Jane constrói uma relação com o divino que se fundamenta na justiça, na consciência ética e na preservação da dignidade individual, recusando tanto o autoritarismo religioso quanto as formas de transcendência que implicam a sua anulação.

Nesse percurso, Brontë mobiliza um amplo repertório simbólico — que inclui o imaginário gótico, a linguagem feérica e a paisagem natural — para tensionar os limites entre o mundo material e o espiritual. A progressiva substituição do discurso sobrenatural por uma espiritualidade cristã amadurecida não representa uma negação do maravilhoso, mas sua reelaboração ética, subordinada à razão moral e à experiência concreta. Jane aprende a habitar o mundo sem ser por ele consumida, equilibrando desejo, afeto e fé, e recusando tanto o misticismo escapista quanto o ascetismo rígido proposto por St. John Rivers. Assim, a espiritualidade torna-se um princípio regulador de escolhas, e não um instrumento de repressão ou fuga.

Desse modo, Brontë propõe uma concepção singular de espiritualidade feminina no contexto do século XIX, ao desafiar os limites impostos pela moral vitoriana e pelas expectativas de submissão religiosa associadas às mulheres. *Jane*

---

and reduces the significance of the present world to a mere platform for reaching heaven. Jane recognises these drawbacks, but she is willing to accept St John's eschatological conception of the world with only one prerequisite: she must be 'convinced that it is God's will'. She begs Heaven (here, God) for wisdom, which is when she hears the mysterious summons, which suggests an alternative to the demeaning eroticism of Rochester's vision of Faerie and the sacrificial asceticism of St John's vision of heaven" (Lewis, 2025, p. 30).

*Eyre* inaugura uma forma de religiosidade literária que concilia razão, emoção e instinto, afirmando a autonomia moral da protagonista sem romper com a fé cristã. A experiência espiritual de Jane, longe de ocupar um plano secundário, configura-se como elemento central para a compreensão do romance e de sua duradoura relevância crítica, oferecendo um modelo de subjetividade feminina que permanece fecundo para leituras contemporâneas.

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Lucas 23:34. *In: BÍBLIA* Sagrada. Tradução: José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.
- BRONTË, Charlotte. *Jane Eyre*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- CADWALLADER, Jen. “Formed for labour, not for love”: Plain Jane and the limits of female beauty. (*In*) *Brontë Studies*. Vol 34, Issue 3, pp. 234-246, 2009.
- FELDMAN, Ariella. **Folklore in the works of Charlotte Brontë: a new critical approach**. 2020. 200p. Thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of Doctor of Philosophy. Birmingham, 2020.
- HINCHMAN, Kathleen; MOORE, David W. Close Reading: a cautionary interpretation. *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, v. 56, n. 6, p. 441-450, 2013.
- LEWIS, Ariadne. ‘An invisible world and a kingdom of spirits’: A spatial reading of fairies, spirits and eschatology in *Jane Eyre*. *Brontë Studies*, Vol-50, Issue1-2, pp. 22-36, 2025.
- ROBERTS, Kai. *Folklore of Yorkshire*. Gloucestershire: The History Press, 2013.

## CULTURA E CURA: A MEDICINA TRADICIONAL AMAZÔNIDA DE BERTRANA NO CONTO *O CRIME DO TAPUIO DE JOSÉ VERÍSSIMO*

*Danielly Samara Mafra Pereira*<sup>1</sup>

*Itamar Rodrigues Paulino*<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

**A** Amazônia tem sido historicamente retratada através de imaginários eurocêntricos. Essas visões têm colocado a região em um pedestal exótico e selvagem, de focos exploratórios e comerciais. Os impactos causados profundamente a partir desses retratos, influenciaram as práticas políticas e ambientais que hoje a afetam.

No começo, foi um processo histórico herdado, imposto, como a própria língua pela qual ela se materializa. Assim, na Amazônia, a história foi fruto de um impacto colonial, a história do povo amazônico foi sendo construída até se tornar uma real expressão de identidade. É a trajetória que vai da chegada do homem na região aos dias atuais. (Souza, 2019, p. 25)

Neste breve capítulo, analisaremos as práticas de saberes coletivos de cuidados da saúde humana em relação à floresta amazônica. Por meio do conto *O Crime do Tapuio*, escrito por José Veríssimo em 1899, intentamos a partir da literatura, desmistificar o olhar eurocêntrico que frequentemente reduziu e tem reduzido o bioma amazônico a um foco comercial, ignorando sua importância e manutenção desde o período invasor de 1500 até os dias atuais alastrando

---

1 Mestra em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, Universidade Federal do Oeste do Pará (PPGSAQ/UFOPA), é pesquisadora do Grupo de Pesquisa e Extensão em Cultura, Identidade e Memória na Amazônia (CNPq/GEPI-CIMA) e do Grupo Epistemologia do Romance (CNPq/UnB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3260904317179019>. E-mail: [ls6699470@gmail.com](mailto:ls6699470@gmail.com).

2 Doutor em Teoria Literária pela UnB, é professor e pesquisador na Universidade Federal do Oeste do Pará, coordenador do Programa de Pesquisa e Extensão Cultura, Identidade e Memória na Amazônia (PROEXT-CIMA) e do Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida (PPGSAQ), ambos da Ufopa. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7267990477179816>. E-mail: [itasophos@gmail.com](mailto:itasophos@gmail.com).

desmatamentos, explorações extrativistas ilegais, queimadas, vendas ilegais e intensas de recursos naturais como forma de manter e alavancar os picos econômicos nacionais e internacionais.

Essa forma de pensar a Amazônia tem validade, de forma oficial ou oficiosa, as inúmeras intervenções sobre esse território, o que quase sempre tem causado desequilíbrios e deixando rastros irreparáveis ao meio, com consequências nefastas para o ecossistema e para os inúmeros grupamentos humanos que ainda resistem com pensamentos ecológicos diferenciados de seus algozes. (Oliveira; Souza, 2020, p. 209)

As práticas devastadoras de uso dos recursos florestais amazônicos ignoram o papel vital que este bioma tem na subsistência e na qualidade de vida das populações tradicionais. Assim, num primeiro momento, faremos um percurso sobre os processos colonizadores e sobre a europeização das culturas africana e indígenas. Também realizaremos uma correlação entre a interseção da literatura e as práticas de saúde cultural na Amazônia como forma de manter a vida humana na floresta e também a cultura eferescente dos povos.

Posteriormente, *O Crime do Tapuío* será a base central literária de nossa análise, relacionando os fragmentos dessa narrativa em nossa exposição para que se permita uma imersão precisa sobre o uso da natureza como base primordial da qualidade de vida da personagem Bertrana em resposta às suas enfermidades, evidenciando o conhecimento tradicional no cuidado da saúde no cenário ribeirinho.

José Veríssimo, por meio de sua engenharia literária, traz uma Amazônia eferescente com vidas que pululam no interior da floresta que resistem aos conflitos e sistemas impostos pela sociedade marcada por transformações e modernizações, pelas relações sociais nos diversos ambientes e como toda essa eferescência cultural gira dentro da região, interligando todas as formas vitais.

## **SABERES CULTURAIS E O ENFRENTAMENTO DOS PROCESSOS COLONIZADORES**

A formação da sociedade brasileira é indissociável de um processo de dominação que não foi apenas territorial, mas profundamente cultural. Desde o século XVI, a lógica lusitana impôs uma visão em que as culturas encontradas no “Novo Mundo” eram desprovidas de valor intrínseco, sendo validadas apenas na medida em que serviam ao propósito civilizatório europeu. Como aponta Paulino (2018), essa percepção estreita de cultura buscava a uniformização da humanidade sob a égide da civilização europeia, tratando as manifestações locais como “mundos à parte”:

Por certo, essa percepção estreita de cultura a enquadra na concepção de fenômeno natural cuja realização aparentemente diversa a cada povo resultaria da casualidade de acontecimentos sociais, comportamentos, instituições e processos, e cuja finalização seria a uniformização de toda a humanidade em seu estágio final, padronizando as diversas culturas na lógica da civilização europeia. Não é por acaso que as culturas brasileiras e da América Latina, no período prévio às conquistas europeias foram tratadas como mundos à parte das culturas nacionais do velho continente. Isto se dava por conta da lógica europeia de que somente poderia ser considerada cultura aquela que tivesse em sua estrutura possíveis contribuições ao processo civilizatório europeu, como por exemplo, modos de alimentação, formas de vestimenta e técnicas e tecnologias de trabalho, e se enquadrasse na lógica dos conceitos de *Civilisation* [realizações materiais] e *Kultur* [aspectos espirituais] de um povo. (Paulino, 2018, p.154)

Essa desqualificação das culturas indígenas e africanas configura o que chamamos de eurocentrismo. Nessa perspectiva, os trejeitos e a organização social do Velho Continente são colocados como o ápice da evolução humana. Santos (1983) e Paulino (2018) criticam de maneira contundente o processo de europeização das culturas não europeias, principalmente indígenas e africanas. Eles insistem que, se a cultura é a dimensão fundamental da vida social, o ato de invalidar os saberes medicinais e os hábitos das populações originárias e diaspóricas foi uma ferramenta de apagamento histórico.

Ao contrário da teoria de Tylor (1871), cuja tese da evolução cultural recairia sobre práticas de benzedeiros, pajés e curandeiros ao expor esse tipo de ação como “exotismo” ou estágios inferiores de desenvolvimento, propomos que a saúde coletiva natural seja indissociada da cultura.

Desde o período da Colonização que as comunidades indígenas no Brasil e nas outras partes das Américas foram tratadas como mundos sem valor de significação a ser agregado. Isto se dava por causa da lógica europeia de que uma cultura somente poderia ser considerada cultura se tivesse em sua estrutura possíveis contribuições à cultura europeia, e pudesse fortalecer ainda mais o ser europeu. Neste sentido, costumes alimentares, hábitos higiênicos, jeitos de se vestir, formas de se transmitir conhecimento e técnicas seja para o trabalho seja para o lazer, organizações festivas e ritos e rituais religiosos dos povos indígenas no Brasil somente ganhavam destaque se tivessem algo a contribuir com o jeito europeu de ser e viver. (Paulino, 2020, p. 38)

Na Amazônia, a sobrevivência e a promoção de uma vida saudável dependem da adaptação humana a um bioma complexo e a forma de organização das comunidades na Amazônia é por si só peculiar, suas práticas, relações, percepções, saberes, crenças estão ligadas, em boa medida, à natureza (Silva *et al.*, 2021). Longe de serem práticas rudimentares, os saberes ancestrais representam um vasto e detalhado corpo de ciência, manutenção espiritual

e manejo ecológico que é, em essência, o principal motor da conservação da biodiversidade na região. Paulino aponta que,

Ao longo da modernidade, à medida que se observou com mais propriedade fatores culturais e sua relação com a saúde, mais se notou que a depender da maneira como lidamos com eles mais poderíamos ter uma qualidade de vida boa ou não. Entram nessa contabilidade as relações humanas com o meio ambiente, e a necessidade de se conservar e preservar a integração fauna, flora e flúvio em um sistema que inclui mananciais, igarapés, igapós, rios, florestas, mangues, estruturas ribeiras, e a biodiversidade essenciais para o equilíbrio ambiental, e tão fundamentais na manutenção da vida. (Paulino, 2020, p. 38)

Paulino, neste sentido, valoriza a cultura no ambiente da saúde coletiva. A compreensão contemporânea de saúde coletiva tradicional transcende a mera ausência de patologias ou a funcionalidade biológica do organismo. Ela se configura, fundamentalmente, como um constructo histórico e social, sedimentado por meio de hábitos que emergem de trajetórias coletivas. A articulação entre cultura e saúde não é meramente circunstancial, mas estruturante, definindo a maneira como grupos humanos interpretam o binômio saúde-doença e estabelecem seus mecanismos de cura em que a saúde deve ser interpretada como um hábito construído coletivamente a partir de uma trajetória de necessidades, memórias e identidades (Paulino, 2018).

Essa perspectiva desloca o foco do indivíduo isolado para o corpo social, onde os costumes cotidianos, desde a dieta até as práticas rituais, funcionam como elementos identitários e sagrados. Os hábitos culturais da coletividade não são escolhas aleatórias, mas respostas adaptativas e simbólicas que um grupo desenvolve ao longo do tempo para garantir sua subsistência e integridade psíquica. A interdependência entre essas esferas é tamanha que hábitos humanos atuam simultaneamente como expressões de identidade e determinantes de saúde.

Como provoca Quintana (1999), o sagrado é um dado irrefutável na vida das populações amazônicas; a questão não é sua existência, mas o que a academia pretende fazer com ele. Nos espaços tradicionais, a cura é uma atitude de resistência ao modelo oficial, reafirmando que a saúde coletiva depende do reconhecimento das subjetividades e do domínio das comunidades sobre seu próprio bem-estar e o usufruto da natureza.

A diversidade cultural amazônica que abrange tanto as populações originárias quanto as comunidades tradicionais, carrega suas formas de interagir e compreender o próprio território que a abriga – os modos de vida ligados à ancestralidade, territorialidade, coletividade e espiritualidade conexos à Floresta amazônica. São culturas de seres que não apenas existem na Amazônia, mas narram, cantam, dançam e resistem por meio de suas expressões culturais.

## A LITERATURA DE JOSÉ VERÍSSIMO COMO MANIFESTAÇÃO CULTURAL AMAZÔNIDA

As formas de resistência dos africanos trazidos forçadamente ao Brasil no período escravocrata foram desenvolvidas a partir das dificuldades socioambientais e conflitos culturais enfrentados por essa população na diáspora e na ruptura de suas existências com suas raízes de identidade e significação, como apontam estudos de Manning (2009). Na Amazônia, houve a necessidade de um processo de readaptação e aprendizado de como viver e sobreviver na floresta, não somente dos povos escravizados e dos povos originários, mas também dos europeus vindos do “Velho Mundo”.

Essas discussões impulsionam as próximas literaturas para que reconstruam a história da região, recompõem seus olhares sobre a cultura amazônica, considerando decisivamente suas memórias e identidades (Neves, 2018). Assim, a junção forçada de culturas diversas e a necessidade de sobrevivência diante da brusca mudança decorrente da colonização fizeram com que os que estavam e os que chegaram à região precisassem criar ou recriar seus “novos mundos”, com novos hábitos e, nesse caso, com novas formas de lidar com a saúde externa e interna, aprendendo a utilizar remédios retirados da floresta e juntá-los aos trazidos da Europa e da África.

Assim, a literatura que expõe a Amazônia dentro das narrativas, coloca o bioma natural como fonte de cura, tratamento e equilíbrio do ser amazônico. Nesse ponto de vista, os recursos naturais foram muito bem utilizados além do modo de subsistência, afastando também o foco comercial exploratório colonial. Esses recursos usados pelas populações amazônicas, servem como sustentação espiritualista que junto com os contextos históricos do processo de colonização na região amazônica, geraram um profundo sincretismo e uma notável diversidade nas práticas de cura, que persistem até os dias atuais.

É fundamental destacar o compromisso de escritores amazônicos em converter a região em protagonista de suas obras, registrando não apenas as exuberâncias naturais, mas também as tensões e os dramas sociais que moldaram a identidade local. Ao tecerem críticas à construção histórica da sociedade regional, esses autores utilizam o cenário amazônico como um palco vibrante para suas narrativas. Nesse contexto, destaca-se a figura de José Veríssimo Dias de Matos (1857-1915), intelectual nascido em Óbidos, no Pará.

Embora sua produção ficcional seja concisa, sua atuação foi decisiva para desconstruir a visão eurocêntrica sobre o Norte do país, oferecendo uma perspectiva mais autêntica e profundamente enraizada na realidade amazônica. A literatura de José Veríssimo, escritor e crítico literário, traz à tona traços internalizados dentro da floresta amazônica como o fervor humano, ambiental

e cultural nunca antes explicitados nas literaturas referentes à Amazônia, principalmente as relações humanas estremecidas no seu interior.

No cenário literário, ao abordar os saberes culturais aos saberes coletivos de cuidado da saúde e suas relações com os personagens, observa-se uma intensa valorização da cultura amazônida que vai muito além dos trejeitos, a cultura envolve tanto a parte mais espiritual e subjetiva, típica do fazer artístico, quanto os costumes e modos de viver da materialidade cotidiana (Kölln; Oliveira; Alves, 2021).

Nesse viés, Paulino (2019), defende que

Há diversas formas de manifestação cultural como música; literaturas de prosa e poesia; fabrico de bens artesanais; construções de edificações; festivais, festas e festejos populares; folias e rituais religiosos; contações de histórias, mitos e lendas; trejeitos de fala, gesto e cantoria com expressões lexicais locais e regionais; hábitos alimentares e de beberagem; manifestações de arte como pintura, arte cênica de teatro e circo e o artesanato; entre outras formas, que ajuntadas se tornam componentes do que denominamos de cultura de um grupo social. (Paulino, 2019, p. 832)

Historicamente, desde o período colonial, houve um processo contínuo de marginalização e não aceitação dos modos de vida e das práticas de cura utilizadas pelos povos indígenas e africanos. Entretanto, as formas europeias de cuidados em saúde se mostraram frequentemente insuficientes para gerar qualidade de vida e saúde plena para as populações que habitam o complexo bioma amazônico. Apesar dessa insuficiência, a medicina oficial, pautada em moldes europeus, ainda é tida como o modelo hegemônico, sendo por vezes marginalista ou excludente de saberes heterogêneos.

A escrita literária, segundo Paulino (2018), ajuda a compreender a Amazônia e seus povos com suas dificuldades econômicas e sociais, seus trejeitos regionais singulares vividos nas ribeiras ou nos pequenos recantos cortesões podendo até, serem notados em suas expressões dialéticas, carregadas de sentido e sintonia com o paisagismo amazônico. “Assim, portanto, entram a maneira como os homens e mulheres lidam com a natureza (e como a concebem), e também o modo como produzem literatura” (Kölln; Oliveira; Alves, 2021, p. 103).

O contexto cultural construído pela população amazônida a partir da colonização está diretamente relacionado com o sincretismo da fé e apresenta, mais uma vez, a colcha brasileira de retalhos culturais. Nessa junção de culturas e práticas de cura diversas, conforme já mencionado, há um processo de marginalização dos remédios naturais e seus usos a partir de seus ritos tanto pela medicina oficial quanto por questões religiosas. De acordo com Kölln, Oliveira e Alves,

A relação do homem com o mundo natural não é natural, mas historicamente construída. O homem habita o mundo natural e depende do sustento que a natureza lhe provê em diferentes graus de complexidade, mas a maneira como essa coexistência e essa dependência são realizadas ou entendidas está longe de ser imanente. (Kölln; Oliveira; Alves, 2021, p. 104).

Sobre o conhecimento popular que é desenvolvido a partir da inserção empírica na realidade, é importante apontar que ele sempre foi e continua sendo, fundamental na vida da sociedade, pois aproxima as pessoas e as ajuda em suas vivências e experiências do cotidiano. Assim, a literatura traz essa abordagem retratando a sabedoria ancestral das comunidades tradicionais, enriquecendo e testemunhando a cultura amazônica.

## **O SABER E A MEDICINA TRADICIONAIS DE BERTRANA**

O tema *O crime do Tapuio*, narrado na área de ribeira no rio Trombetas, no baixo Amazonas, no Pará, apresenta como o bioma amazônico é essencial para qualidade de vida das populações tradicionais. Veríssimo considera a partir de seus personagens, como a floresta amazônica era fonte vital para suas mazelas físicas e espirituais, indo muito além do caçar, do pescar e do coletar de recursos.

Uma personagem central no conto apresentada por Veríssimo é Bertrana. Uma mulher de traço colonizador acima dos quarenta anos, magra e doente. Esses critérios físicos de Bertrana exigidos na narrativa esconde outros aspectos comportamentais que no desenrolar da trama, o escritor propõe que o modelo explorador europeu espelhado no comportamento de Bertrana em relação aos outros personagens estava muito além da devastação ambiental, ele compartilha com o público leitor, uma exploração silenciosa oficializada dentro do território amazônica: a exploração humana nos recantos ribeirinhos, estes que, inicialmente surgem como espaços simples, tranquilos e de vida pacata, mais que a floresta que os rodeia abafa toda a situação conflitante e por vezes, desarmoniosa entre habitantes tradicionais. Para Veríssimo,

A velha Bertrana, a sogra de Filipe, era mulher de mais de quarenta anos, baixa e magra como uma espinha de peixe. Tinha a cara comprida, muito branca, de uma alvura lavada, sem cor, emoldurada nuns cabelos duros, ainda todos negros que habitualmente trazia soltos nas costas. Os dentes, apontados à faca, consoante o gosto das mulheres do sertão, perfeitos e claros, saltavam-lhe fora da boca desgraciosa, imprimindo no lábio inferior, arrouxado e excessivamente fino, a sua forma de serra. Uma larga orla escuro-azulada, qual se vê nos ascetas ou nas colarejas cansadas, circulava-lhe os olhos miudinhos, negros, de má expressão. O nariz pequeno e afilado desenhava-se com muita pureza, fazendo singular contraste no seu semblante, onde todos o notavam logo com uma perfeição deslocada. Prezava-se de branca. (Veríssimo, 1899, p. 101-102)

A vida de Bertrana, cercada de amarguras pela perda precoce da filha ainda jovem, a solicitude eterna em que vivia em seu sítio por não ter marido, isolada por causa da sua desavença com o genro, por causa da rapariga que ele tomara para casa após a morte da filha, refinou-se-lhe o mau gênio e assim, os vizinhos viviam afatados da mulher (Veríssimo, 1899). Em razão disso, temos uma personagem hipocondríaca:

Queixava-se do peito, de dores nas costas, suores noturnos, muita tosse, afora o cansaço que também a não deixava sossegar. Coitadinha dela, toda a santa noite o seu peito lhe levava a piar que nem pinto — e imitava — pio... pio... pio... Doíam-lhe igualmente as pernas, a espinha dorsal, o ventre: tinha espasmos dolorosos no lombo, que lhe respondiam no fígado aqui, — indicava. Os pés, tinha-os gretados como pulmões — e erguendo a beira da saia com recato afetado e pudico, mostrava-os muito vermelhos, cobertos de emplastos. (Veríssimo, 1899, p. 108-109)

A descrição que o escritor Veríssimo faz do quadro de saúde de Bertrana, revela-se também no autoritarismo doméstico e supersticioso que ela mantém sobre todos. Os diversos males físicos reclamados pela personagem é retratada ironicamente pelo escritor como imitação animalésca, sugerindo o caráter exagerado de suas queixas. Atentemo-nos ainda sobre as recomendações medicinais no enredo que norteiam a rotina de Bertrana, parte importante em nossa análise; desta feita, cita Veríssimo (1899, p. 109): “a dos respectivos remédios, quem lhos ensinara, onde os havia, como se preparavam, de que modo se deviam tomar, a dieta que exigiam, o resguardo que requeriam, e mil outras miudezas com impertinência enfadonha, insaciável”.

Sobre a medicina natural que Veríssimo expõe no conto, é de suma importância destacar que a floresta com todos os seus elementos naturais, serve de apoio intrínseco no bem estar da personagem, espelhando o cotidiano dos habitantes tradicionais e riberinhos que em sua grande maioria, não disponibilizavam de recursos para suas curas e tratamentos nos centros urbanos, tal como ocorre ainda hoje no interior da Amazônia.

Em nosso entender, os conjuntos que formam as manifestações culturais, incluindo o saber tradicional em favor do bem estar humano revelam a forma como o ser se relaciona com seu meio. Fiuza, Júnior e Paulino (2021, p. 96), aludem essa relação homem-natureza em “simbiose com o meio ambiente, uma simbiose que ultrapassa os limites do material, do espacial, chegando a uma dimensão mais intelectual e simbólica”. Neste entendimento, Veríssimo tece a relação que a narrativa mantém com a natureza não implicando a exploração natural, mas envolvendo conexões profundas de viver e conviver no espaço amazônico, tornando este espaço uma parte de seu ciclo vital.

A partir da descrição da produção e recomendação dos remédios feitas por Bertrana, destacamos por meio de Buchillet (1991) sobre como as sociedades tradicionais lidam com seus problemas de saúde, por meio da participação da pessoa adoecida na escolha do seu tratamento e, principalmente, nos arranjos e maneiras próprias para superar o adoecimento. No conto, Veríssimo descreve a forma como Bertrana armazenava seus remédios naturais de forma sistemática, demonstrando seu amplo conhecimento sobre as práticas terapêutica tradicionais:

Agora era para dar-lhe um remédio dos muitíssimos que constantemente tomava, contidos nos vasos de barro que formavam, arrumados no chão por detrás da rede, uma espécie de bateria de botelhas elétricas. Em cada uma daquelas pequenas *chocolateiras* de bojo esférico e pescoço cilíndrico, havia um cozimento, uma infusão, um chá, uma droga qualquer, composta de vegetais. Suspensos das ripas das paredes por finos cordéis e embiras, pendiam vidros maiores e menores, contendo diferentes óleos e banhas de origem animal ou sucos láteos de certas plantas. De uns bebia, com outros se fomentava ou emplastrava por causa dos seus infinitos e variadíssimos achaques. (Veríssimo, 1899, p. 104-105)

Percebemos nesse contexto literário, um padrão cultural de socialização na busca de cuidados em saúde influenciado pela cultura vigente nas comunidades tradicionais, padrão este que está em acordo com os aportes de Langdon e Wiik (2010) e de Quintana (1999) sobre corpo socialmente construído a partir de marcas adquiridas na cultura vivida, na produção dos remédios e também e sua recomendação, além da utilização de plantas cultivadas, sendo utilizadas plantas retiradas diretamente da floresta. No enredo, a personagem Bertrana descreve um inventário não somente das espécies de flora adequadas a cada tipo de achaque, mais da fauna imprescindível aos tratamentos físicos.

Para as dores nas costas tinha leite de amapá e para as do peito tinha o de ucuuba. E mais, jaruassica e folhas de café para regularizar as funções; a milagrosa caamembeca por causa das diarreias, a que era atreita; moururé e manacá contra as dores de origem suspeita; sucuuba com mel de pau para a tosse; caferana e quina, de prevenção, por causa das sezões endêmicas no “rombetas”, caldo de jaramacuru, para o baço; pariçá, urtiga branca e jutáí excelentes nas tosses, e na secura de peito gordura de anta, boas fricções; salsa contra o reumatismo e maus humores; tajá membeca a fim de recolhei-os pulmões dos pés; banha de mucura aplicada nas erisipelas; guaraná para os intestinos, flatos, não sei o que; manteiga de tartaruga contra o cansaço, e ainda outros, cuja simples enumeração fora fastidiosa, os quais não só usava numa cisma ridícula de ter não sei quantas moléstias, como aconselhava e dava oficiosamente com recomendações convencidas, persuasivas. (Veríssimo, 1899, p. 105-106)

Na descrição feita dos remédios que Bertrana possuía – uma farmacopeia caseira, constatamos que a importância dessas práticas terapêuticas tradicionais

são intrínsecas formas de manutenção da saúde e bem estar que estão enraizadas no modo de vida cultural das comunidades tradicionais, representando assim um saber acumulado ao longo das gerações ressaltando o modo de ser e viver do povo amazônica, já que os remédios caseiros advindo das plantas é um meio de tratamento para várias patologias e muitas das vezes o único recurso terapêutico disponível (Amamral, 2008).

Wagley (1977) observa que “nas comunidades existem relações humanas de indivíduo para indivíduo/ nelas, todos os dias, as pessoas estão sujeitas aos preceitos de sua cultura.” Para o autor, é nas suas comunidades que os habitantes de uma região ganham a vida, “educam os filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em associações, adoram seus deuses, têm suas superstições e seus tabus e são movidos pelos valores e incentivos de suas determinadas culturas” (Wagley, 1977, p. 43).

Durante o processo hipocondríaco de Bertrana, o narrador relata como a personagem recomendava o preparo de seus remédios, evidenciando assim, uma rotina exigente no processos de escolhas e preparos, ou seja, quando a moribunda “queria um remédio; dizia-lhe um nome indígena e recomendava-lhe, já de antemão irada, que olhasse, que não viesse frio nem quente, mornozinho” (Veríssimo, 1899, p. 110).

Ensejamos também em *O Crime do Tapuío* que a personagem não cuida apenas do físico. Bertrana vai além dos remédios caseiros, os usa também para seus tratos espirituais. Conforme o narrador, “aumentaram-lhe as moléstias cada dia e raro se passava que não mandasse ao mato — a inesgotável drogaria do sertanejo — em busca de novas folhas, raízes ou cascas para outros medicamentos, as suas *pussangas*, como ela dizia” (Veríssimo, 1899, p. 108).

Sobre o termo *pussanga*, retratado por Bertrana, os naturalistas Martius e Spix em *Viagem pelo Brasil:1817-1820*, relatam que o termo é dedicado aos remédios medicinais produzidos pelos indígenas na região amazônica, “em geral têm eles a mais obscura noção, quase sempre supersticiosa e incutida pelos pajés” (Spix, 1981, p. 254). Sobre a visão dos naturalistas, Maltez (2018), enfatiza o desprezo destes pela forma com as plantas e os remédios medicinais serviam aquela população, aos seus manuseios em meio aos rituais específicos.

A dimensão espiritual e simbólica destacada pelo autor é tida por Bertrana num sentido mais amplo, ultrapassando uma simples função curativa. Neste sentido, Pontes e Paulino (2019, p. 402) inferem que “a forma como apreendem a realidade e a natureza é baseada não só em experiência e racionalidade, mas em valores, símbolos, crenças e mitos. As comunidades tradicionais são portadoras de conhecimentos sobre a natureza”. Neste viés, Veríssimo narra o misticismo da personagem:

Bertrana tinha um mau anoitecer, carregado de tristes presságios de uma noite horrível. As suas dores todas entravam em afinção. Dava gemidos baixinhos, doloridos, de cortarem o coração. Também ela, com a sua teimosa gulodice habitual, cometera uma gravíssima imprudência; sobre o seu jantar do meio-dia, de mexerica de peixe-boi — uma comida carregada, conforme era ela a primeira a reconhecer, — bebera uma cuia de vinho de tucumã — um outro veneno. Metia dó vê-la. (Veríssimo, 1899, p. 124)

O sofrimento físico infinito que assolava Bertrana e que era admitido por ela ao reconhecer sua rotina alimentar proibida, mostrava ainda sua lucidez gerando ao narrador Veríssimo uma compaixão à sua debilidade. O conto também atenta para a dimensão supersticiosa e sobrenatural na percepção de Bertrana. Nietzsche (1992), defende a existência das estruturas da alma de onde mesma tragédia deixa de ser trágica. Para o filósofo, a compreensão profunda e transcendente da dor e do sofrimento podem ser vistos de uma forma menos convencional. No caso de Bertrana, atribuindo o supersticioso em seu quadro de saúde, há o desenvolvimento de uma percepção de sua tragédia sob uma ótica excessiva.

As comunidades locais amazônidas mantém relação intrínseca com os conhecimentos tradicionais adquiridos por meio do vínculo com a natureza. Esses conhecimentos tradicionais são discutidos por Alves *et al.*, (2021, p. 52) como ‘saberes tradicionais’, ‘conhecimento local’, ‘saber local’; termos nascidos e enriquecidos em meio aos sentidos da cultura amazônida. Eles são saberes empíricos repassados ao longo das gerações.

Em nossa análise, percebemos além da preocupação com os cuidados físicos, a presença do catolicismo na vida da personagem Bertrana por meio da narrativa que evidencia em detalhes a influência da religião em seu cotidiano.

Era devota e sentimental; rezava a miúdo, tinha um rosário de contas safadas no punho da rede, metia sempre os santos nas suas palestras, não bocejava sem fazer cruzeiros — para que não entrasse o demo — na boca aberta e chorava ouvindo referir alheios infortúnios. Quando d’alguém dizia mal, batia nas faces encovadas palmadilhas beatas com as pontas dos dedos, que beijava em se-guida, murmurando compungida: — Deus me perdoe... Tinha particular devoção com São Gonçalo e com São Luís Gonzaga: possuía-os ali no seu oratório de pau, pintado de azul e frisos encarnados. (Veríssimo, 1899, p. 113)

Os aspectos relacionados aos remédios caseiros são associados dentro do texto com a dimensão religiosa da personagem, servindo de transição dos elementos naturais para os elementos católicos presentes na narrativa, sendo recorridos por Bertrana com uma ajuda extrema nas suas angústias e dificuldades provenientes de suas enfermidades. Conforme o narrador, “[...] já, pegue na chocolateira e vá-me fazer um chá de vassourinha — E gemeu: Ai, meu São Luís Gonzaga, valei-me.” (Veríssimo, 1899, p. 124-125).

Existe uma concepção da cultura pelo escritor, em que ele aborda os elementos naturais como recursos indispensáveis no bem estar e na qualidade de vida dos habitantes da floresta amazônica. Bertrana vive e convive com o saber cultural, como o misticismo existente no espaço natural apresentando o conhecimento profundo sobre o autocuidado humano, envolvendo a cultura e a Floresta como integrantes ativas de sua existência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo do conto amazônico *O Crime do Tapuio* revela como uma personagem usa a Amazônia como constructo inseparável do saber cultural tradicional. Entretanto, a persistência da Bertrana no uso dos remédios caseiros – produtos que fazem parte da farmacopeia local – não é apenas uma sobrevivência, mas uma afirmação de autonomia dos povos amazônidas. Ao contrário do modelo biomédico, que foca no sintoma e se estabelece como hegemônico, as práticas culturais mostradas no enredo de José Veríssimo, buscam a “causa última” das doenças tratando a personagem de forma holística, dentro de seu contexto social, espiritual e ambiental.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, H.S.; *et al.* Etnoconhecimento e saber tradicional na Amazônia. **Nas teias da Amazônia viva: sujeitos, identidades, territorialidades, linguagens e diversidades** / Itamar Rodrigues Paulino, Raquel Amorim dos Santos, Valdeci Batista de Melo Oliveira (organizadores). Curitiba: CRV, 2021.
- AMAMRAL, A. J. P. **Populações quilombolas no interior da Amazônia: organização cultural e conflito seminário internacional - Amazônia e fronteiras do conhecimento**. NAEA - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - 35 anos. Universidade Federal do Pará. Belém – Pará, 2008.
- BUCHILLET, Dominique. **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEPA, 1991.
- FIUZA, A. A.F.; JÚNIOR, F.P. S.; PAULINO, I.R. Culturas, Literaturas, Sociedades Amazônicas e suas interfaces. *In: Nas teias da Amazônia viva: sujeitos, identidades, territorialidades, linguagens e diversidades* / Itamar Rodrigues Paulino, Raquel Amorim dos Santos, Valdeci Batista de Melo Oliveira (organizadores). Curitiba: CRV, 2021.
- KÖLLN, Lucas André Berno; OLIVEIRA, Valdeci Batista de Melo; ALVES, Helionora da Silva. Poesia e história em Paes Loureiro: o sentido histórico do folclórico em Porantim. *In: Nas teias da Amazônia: natureza, saberes e culturas no olhar de escritores e escritoras amazônidas* / Valdeci Batista de Melo Oliveira, Helionora da Silva Alves (organizadoras) – Curitiba: CRV, 2021.

LANGDON, E. J.; WIIK, F. B. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, v. 18, n. 3, 2010. Disponível em: [http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/pt\\_23](http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/pt_23). Acesso em: 4 nov. 2025.

MALTEZ, Juliano Fabrício de Oliveira. **A Amazônia na ficção de José Veríssimo e Inglês de Sousa**. 2018. 115 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

MANNING, Patrick. **The African Diaspora: A History through Culture**. Nova York: Columbia University Press, 2009.

NEVES, Francenilce Silva de Paula. **Cenários Culturais do Baixo Amazonas na Obra “O Coronel Sangrado” de Inglês De Souza: Uma Leitura Epistemológica do Romance**. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida) - Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, PA. 2018. 108f.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Francisco. P.; SOUSA, Gamaliel T. Saberes tradicionais e escolares: diálogos multiculturais na Reserva Extrativista Marinha Caeté – Taperaçú, Bragança/PA. *In: Nas teias da Amazônia: sujeitos, identidades, territorialidades, linguagens e diversidades / César Augusto Martins de Souza, Joana d’Arc de Vasconcelos Neves, Raquel Amorim dos Santos, Sebastião Rodrigues da Silva Junior (organizadores) – Curitiba: CRV, 2021.*

PAULINO, Itamar Rodrigues. A Amazônia entre culturas, identidades e memórias. *In: LIMA, Rogério; MAGALHÃES, Maria da Glória (orgs.). Culturas e Imaginários: Deslocamentos, Interações e Superposições*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2018.

PAULINO, Itamar Rodrigues. Cenários Epistemológicos de Culturas e a Literatura de Inglês de Souza como fundamentos para uma discussão da condição amazônica de ser e viver. **Anais do II Encontro do Grupo de Estudos Linguísticos e Literários da Região Norte**. Manaus, AM: Editora UEA, 2019.

PAULINO, Itamar Rodrigues. Saúde Indígena e as discussões culturais, memórias e de identidade na região do Baixo Amazonas. *In: DEZINCOURT, Camila Rebeca Melo et al. Saúde Indígena na Amazônia*. Santarém: Programa de Extensão Cultura, Identidade e Memória na Amazônia [PROEXT-CIMA], Ufopa, 2020.

PONTES, Deize. F.; PAULINO, Itamar. R. Relatos e Vivências sobre Doença Cura no Quilombo. **Anais do II Encontro do Grupo de Estudos Linguísticos e Literários da Região Norte**. Manaus, AM: Editora UEA, 2019.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura**: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SILVA, R. E.; *et al.* Os lugares de gênero na Amazônia: percursos, identidades e paradoxos. *In: Nas teias da Amazônia*: sujeitos, identidades, territorialidades, linguagens e diversidades / César Augusto Martins de Souza, Joana d’Arc de Vasconcelos Neves, Raquel Amorim dos Santos, Sebastião Rodrigues da Silva Junior (organizadores) – Curitiba: CRV, 2021.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI. Rio de Janeiro: Record, 2019.

SPIX, Johann Baptist von. **Viajem pelo Brasil**: 1817-1820. Belo Horizonte. São Paulo: Itatiaia, 1981.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. London: John Murray, 1871.

VERÍSSIMO, José. O crime do tapuio. *In: VERÍSSIMO, José. Scenas da vida amazonica*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1899.

WAGLEY, C. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Nacional; Brasília: INL, 1977.

**UM RIO SEM FIM: ESPIRITUALIDADE,  
CORPO-TERRITÓRIO E *ESCREVIVÊNCIA*  
DE MULHERES INDÍGENAS ACADÊMICAS**

*Cláudia Mota*<sup>1</sup>

*“Ao escrever dou conta da ancestralidade, do caminho de volta, do meu lugar no mundo”.*  
(Graça Graúna – In: Cadernos Negros)

## INTRODUÇÃO

A escrita das mulheres indígenas nasce, na contemporaneidade, como um movimento de reexistência que supera o simples registro para instaurar um campo de cura, retorno e reinscrição do mundo. Nessas produções, espiritualidade, corpo-território e memória se articulam de forma indissociável, resultando em uma literatura que não apenas narra, mas convoca, que não apenas testemunha, mas transforma. A metáfora do rio, ponto central em *Um rio sem fim*, orienta essa compreensão ao revelar a continuidade de saberes, memórias e forças ancestrais que atravessam a vida e a escrita dessas mulheres, constituindo um território espiritual e político em permanente movimento.

O contato com tais narrativas provoca deslocamentos também no meu olhar acadêmico, pois tensiona as bases epistemológicas que orientam a pesquisa, evidenciando que conhecer não é apenas interpretar o mundo, mas ser atravessada por ele. Como pesquisadora da sociologia reconheço minha implicação nas relações que examino e compreendo que não há neutralidade possível diante de vozes que convocam outras formas de existir, sentir e pensar.

As escritas de Verenilde Pereira, Graça Graúna, Francineia Fontes, Mirna Kambeba Omágua-Yetê Anaquiri e Sandra Benites desconstroem fronteiras

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências Sociais pela UNIFESP/SP. Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Estudos sobre a Violência pelo UNIEURO/DF. Especialista em direito público pelo PROCESSUS/DF. Servidora do TJDF. Docente da EFAN. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0380892768890916>. E-mail: [claudiammota@gmail.com](mailto:claudiammota@gmail.com).

rígidas entre razão e sensibilidade, desafiando a estrutura acadêmica. Suas palavras ultrapassam a apreensão racional, mobilizando percepções que revelam como o saber se forma também no corpo, no gesto, na memória sensível e na abertura ao que não se enquadra nos métodos tradicionais.

As imagens, os afetos e os movimentos epistemológicos que atravessam essas escritas constituem um solo simbólico que interpela tanto a pesquisa quanto a pesquisadora, exigindo de mim um posicionamento sensível capaz de reconhecer que toda produção de conhecimento é também relação, encontro e transformação mútua.

Nesse cenário, a “escrevivência” se afirma como sinal cosmopolítico ancorado na relação profunda com a terra, com as águas, com as práticas que sustentam a vida indígena. Ela expressa uma produção intelectual que não se separa de sua dimensão espiritual, corporal e territorial, e que é elaborada por mulheres que atuam simultaneamente como pensadoras, metodólogas e guardiãs de saberes ancestrais. Ao ingressarem na comunidade acadêmica-científica, essas autoras não diluem suas matrizes de origem, mas as reinscrevem no espaço acadêmico, ampliando fronteiras e tensionando os modos de produção do conhecimento.

Este trabalho analisa a “escrevivência” a partir do diálogo de *Um rio sem fim* e as reflexões das autoras Graça Graúna, Francineia Fontes, Mirna Kambeba Omágua-Yetê Anaquiri e Sandra Benites, compreendendo-as como parte de um movimento mais amplo de mulheres indígenas que reconfiguram os processos de produção intelectual e instauram outras possibilidades de pensar, narrar e existir no mundo.

## **RIOS QUE ESCREVEM O MUNDO**

Na metáfora do rio, é possível compreender a “escrevivência” indígena como sinal de continuidade, memória e transformação. Na obra de Verenilde, o rio funciona simultaneamente como imagem e como território espiritual, onde as águas guardam conhecimento de ancestralidade, atualizam experiências e sustentam o movimento de reexistência das mulheres indígenas. Essa perspectiva desloca a escrita de um plano meramente literário para um campo epistemológico que retorna, atravessa e renova, conferindo à literatura indígena a força de um curso que resiste ao estagnado e afirma cosmologias próprias, mesmo diante das tentativas de silenciamento.

Embora nascida de outro percurso, a escrita de Graça Graúna (2019) se articula a esse mesmo imaginário. Graúna recupera a memória para revelar que sua escrita surge de uma escuta profunda, na qual poesia e história se encontram e a intuição opera como mensageira da alma. Seu vínculo com a ancestralidade

Potiguara evidencia que o gesto de escrever também emerge das águas internas que carregam recordações, afetos e insurgências. Nesse sentido, sua literatura convoca a mesma lógica fluida que permeia o pensamento de Verenilde: escrever é seguir o movimento do rio, transformar-se com ele e permitir que a palavra circule como força vital.

Em ambas as autoras, o rio é mais que metáfora; é sujeito de relação e horizonte ético. Enquanto Verenilde demonstra que o rio sustenta a continuidade das mulheres indígenas mesmo quando atravessado por interrupções e conflitos, Graúna afirma que os “caminhos da Ameríndia” se mantêm vivos na força coletiva, nas utopias que não se perdem e no compromisso com a terra e com o “avô rio”. Ao defender que amar e respeitar as águas é gesto que resguarda saberes e cosmologias, Graúna reencontra, por outra via, a compreensão de que o rio é guardião de memória e possibilidade de mundo, articulando espiritualidade, corpo-território e resistência (Graúna, 2019).

A dimensão política desse imaginário se evidencia quando Graúna discute os equívocos coloniais que persistem, as barreiras de acesso à universidade e o racismo estrutural que atravessa sua trajetória. Sua escrita, marcada pelo direito de ser o que é, opera como enfrentamento às violências que tentam interromper o fluxo das vidas indígenas (Graúna, 2019). De modo convergente, Verenilde (2025) expõe como as águas do rio, mesmo contaminadas ou represadas, continuam a correr e a recompor territórios que a colonialidade tentou destruir. Em ambas, o ato de escrever se torna ferramenta de recomposição, gesto de reinvenção e afirmação política.

O diálogo entre as duas autoras evidencia que a “escrivência” é mais que registro; é sinal cosmopolítico que une terra, água, corpo e palavra. Ao ocuparem o espaço universitário sem diluir suas matrizes de origem, elas ampliam as fronteiras do conhecimento e desafiam estruturas que historicamente silenciaram saberes indígenas. Seus textos retornam como rios, carregando marcas, sobrevivências e futuros possíveis, e demonstram que a escrita é também território onde se reinscrevem vínculos rompidos pela migração, pelo deslocamento e pela fragmentação comunitária.

Nesse cenário, *Um rio sem fim* (2025) oferece uma concepção de permanência e ancestralidade sustentada pela água como força que restitui o fluxo interrompido das experiências femininas. Em diálogo com isso, Graça Graúna (2019) mostra que o corpo feminino, alvo primordial da violência colonial, é também o território onde se inicia a cura e a resistência, permitindo que a escrita se erga como rio que se contrapõe às rupturas impostas pela colonização. Ambas evidenciam que escrever é permanecer, retornar e reconstruir o próprio território dentro de instituições que por muito tempo negaram às mulheres indígenas o direito à palavra.

A migração para as cidades, motivada por estudo, trabalho ou sobrevivência, frequentemente fragiliza os vínculos de pertencimento e dificulta a transmissão dos saberes maternos e comunitários. Contudo, é justamente na travessia que a escrita se refaz como chão simbólico onde a ancestralidade pode ser replantada e partilhada. Essa experiência abre novas espacialidades epistemológicas que desafiam a lógica colonial da ruptura e afirmam a possibilidade de continuidade mesmo no deslocamento.

Ao escrever, essas mulheres reabrem cursos d'água represados pela colonialidade e transformam a universidade em espaço de circulação das águas ancestrais. A escrita acadêmica, quando atravessada por essa cosmovisão, deixa de operar como instrumento de poder e passa a constituir território de pertencimento e continuidade, onde corpos, memórias e territorialidades se reinscrevem apesar das tentativas históricas de silenciamento. Nesse movimento, a palavra se torna gesto de cura, retorno e reconstrução, convocando a academia a repensar seus próprios limites e a reconhecer que o conhecimento não brota apenas da abstração conceitual, mas da experiência encarnada, da dor e da alegria partilhadas, da ancestralidade que insiste em sobreviver.

Entre águas e palavras, navega-se por um rio que não tem fim, formado por vozes que persistem, retornam e afirmam outros modos de existir e conhecer. É nesse fluxo contínuo que os cursos d'água de Verenilde Santos Pereira e Graça Graúna se encontram, pois ambas concebem a escrita como rio que carrega memórias, purifica feridas, convoca ancestralidades e sustenta a reexistência indígena.

Enquanto Verenilde apresenta o rio como território espiritual que orienta a retomada das mulheres, Graúna faz da água e do caminho ameríndio o eixo de sua própria “escrivência”. Assim, suas obras convergem ao mostrar que a palavra indígena, quando escrita, volta a correr, une margens separadas pela colonialidade e restitui às mulheres o direito de traçar seus próprios percursos no vasto território das águas que nunca cessam.

## **RIOS QUE ENSINAM**

O diálogo entre Francineia Bitencourt Fontes e Verenilde Santos Pereira se estabelece, antes de tudo, pelo modo como ambas concebem a escrita como extensão da vida, continuidade das águas e circulação de saberes ancestrais. Em *Um rio sem fim*, Verenilde movimenta a metáfora do rio para afirmar que as experiências das mulheres indígenas correm como cursos d'água que não cessam, apesar das interrupções coloniais. O rio é memória, fluxo e território espiritual, orientando uma epistemologia fundada na retomada, na coletividade e na permanência dos saberes femininos (Pereira, 2025).

Em *Minha escrivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro – Amazonas/Brasil* (2020), Francineia Fontes também apresenta sua trajetória como movimento pelas águas, embora não utilize a metáfora do rio como eixo estrutural. Seus relatos, contudo, emergem de uma vida praticada à beira dos rios do Alto Rio Negro, dos igarapés, das viagens em canoa, dos deslocamentos remados com o corpo inteiro, das narrativas ouvidas ao entardecer. O rio é paisagem vital de sua infância, mas sobretudo é espaço de formação, aprendizado e transmissão de conhecimento (Fontes, 2020). Assim como em Verenilde, as águas constituem o ambiente onde memória, política e espiritualidade se entrelaçam, moldando uma forma de compreender o mundo que não separa corpo, território e palavra (Pereira, 2025).

O que Francineia descreve como “biblioteca viva” composta por pais, avós, tios e mulheres que transmitem saberes pela oralidade, pelas práticas rituais e pelos gestos cotidianos, ressoa diretamente com a concepção de *Um rio sem fim*, segundo a qual os conhecimentos são correntes que atravessam gerações. A oralidade, que em seu artigo é princípio metodológico e fundamento existencial, ecoa a ideia de que as águas transportam histórias, mitos, rituais e ensinamentos que se atualizam sempre que são narrados. Em ambos os textos, o saber ancestral não está preso ao passado, mas integra um movimento contínuo, como o rio que segue adiante sem perder a origem (Fontes, 2020).

Enquanto Verenilde destaca o rio como território de resistência e reexistência das mulheres indígenas, Francineia enfatiza que suas experiências, vividas com e entre mulheres rionegrinas, constituem uma política da memória e da permanência. Ao relatar rituais, cantorias, rezas, cuidados corporais e ciclos da vida, Francineia evidencia que o papel feminino é central na circulação dos saberes, na conservação da língua, na coesão comunitária e no equilíbrio entre etnias diversas (Fontes, 2020). Essa centralidade feminina converge com a imagem das mulheres de *Um rio sem fim*, que seguem o curso das águas mesmo quando estas encontram barragens impostas pela colonialidade (Pereira, 2025).

Há também convergência na forma como ambas tratam o desafio de ocupar a universidade sem romper com suas matrizes de origem. Francineia narra o processo de se tornar antropóloga indígena, mulher que aprende “por dentro” e fala “de dentro para fora”, e reconhece que sua presença na academia é atravessada por responsabilidades coletivas, pelo compromisso com sua comunidade e pelas vozes de suas antepassadas (Fontes, 2020). Em Verenilde, a educação e a escrita são igualmente modos de retomar o fluxo interrompido, reinscrever territórios simbólicos e afirmar que o saber indígena não precisa abandonar seu próprio rio para navegar por outros espaços (Pereira, 2025).

Quando Francineia escreve que “nós possuímos origens diferentes, somos herdeiras de filosofias próprias aos nossos povos” e que a mulher indígena

é guardiã, diplomata étnica e mantenedora das línguas, ela reforça que a “escrevivência” é um gesto coletivo (Fontes, 2020). As águas que a formam não são apenas suas, mas de todo um território. Esta perspectiva encontra em *Um rio sem fim* sua formulação metafórica ampliada: o rio é vida, é memória e é política; é o lugar em que as mulheres se reconhecem como parte de um fluxo que as antecede e as ultrapassa (Pereira, 2025).

Assim, o diálogo entre Francineia Fontes e Verenilde Pereira revela que ambas constroem uma concepção de “escrevivência” fundada na circulação. A circulação das águas que transportam histórias; a circulação das narrativas entre gerações; a circulação das mulheres entre mundos; a circulação dos saberes que insistem em permanecer. Em Francineia, o rio é vivido; em Verenilde, o rio é metáfora e mundo. Em ambas, o rio é linguagem. E é por essa linguagem das águas que corre, retorna, lembra, ensina e resiste. Sendo assim, suas obras se encontram e se fortalecem mutuamente.

Entre igarapés na infância e rios simbólicos que atravessam a escrita, o que se forma é uma epistemologia indígena que compreende o conhecimento como movimento contínuo. As águas de Francineia e as águas de Verenilde se tocam e ampliam o entendimento de que a “escrevivência” é um modo de manter vivo aquilo que a colonialidade tentou represar. Em cada gesto de escrita há um movimento de desobstrução, como quem retira pedras acumuladas no leito para permitir que o curso volte a respirar. A escrita faz circular aquilo que foi silenciado, rearranja margens, cria novas passagens e restitui às memórias a força de seu próprio percurso.

O rio segue, e com ele seguem as mulheres que escrevem para que o mundo continue a fluir, permitindo que cada palavra seja também gota, nascente e mar aberto onde novas histórias podem desaguar.

## **RIOS QUE SE RECONHECEM**

O encontro da escrita *Venho do Povo das Águas: Uma Travessia Autobiográfica nas Culturas Indígenas e Formação Docente* de Mirna Kambeba Omágua-Yetê Aniquiri e *Um rio sem fim* nasce do reconhecimento comum de que as águas constituem não apenas paisagem, mas método, memória e fundamento sociopolítico da existência indígena.

Na abertura de sua tese, Mirna afirma: “Venho do povo das águas”, enunciando desde o início que sua trajetória, sua pesquisa e sua formação docente são inseparáveis dos rios que moldaram sua vida e seu povo (Aniquiri, 2022). Também em Verenilde, o rio se apresenta como território espiritual e epistêmico, espaço onde saberes se acumulam, circulam e transformam as mulheres que os

atravessam (Pereira, 2025). Em ambas, a escrita é movimento que risca margens, transporta histórias e renova formas de pensar.

A autobiografia epistemológica de Mirna se organiza como travessia. Ao narrar sua infância, as viagens em canoa e as vivências com suas avós, pais e parentes, ela afirma que sua formação se deu no encontro direto com as águas, que sempre foram “caminho, professora e lugar de escuta”, uma formação que não se separa do corpo e da paisagem que o sustenta. Seu trabalho de doutoramento em arte e cultura visual evidencia que essa experiência não é apenas memória afetiva, mas estrutura de conhecimento, porque ela aprendeu observando, remando, ouvindo narrativas que se movem como as próprias correntezas. A água, nesse sentido, não é metáfora posterior; é origem, pertença e matriz pedagógica (Aniquiri, 2022).

Verenilde, por sua vez, inscreve o rio como metáfora estruturante da “escrevivência” indígena e o curso do rio simboliza a continuidade das memórias femininas, a resistência das mulheres que, apesar das rupturas coloniais, seguem fluindo e reconstruindo seus territórios simbólicos.

Assim como Mirna, ela compreende o rio como movimento que não cessa: águas que levam e trazem, que guardam e renovam, que conectam passado, presente e futuro. Se Mirna escreve desde o interior das águas amazônicas, Verenilde escreve para mostrar que o rio, enquanto princípio vital, ultrapassa fronteiras geográficas e constitui um modo de pensar próprio das mulheres indígenas.

Em ambas há a articulação entre água, memória e formação. Mirna demonstra que sua trajetória docente se ancora na experiência vivida entre povos diversos, “A’uwê Uptabi, Kambeba e Iny Mahãdu”, experiência que a ensinou a ler o mundo pela sensibilidade do território, pelo ritmo dos rios, pela escuta das narrativas ancestrais. Sua tese revela que a formação docente indígena deve partir desse enraizamento, pois o conhecimento nasce da convivência, da prática e da circulação de histórias entre mulheres de diferentes gerações (Aniquiri, 2022). Em diálogo, Verenilde argumenta que a “escrevivência” é justamente esse gesto de retorno às águas que formam, gesto que reinscreve na escrita aquilo que foi aprendido vivendo.

A dimensão política desse encontro também é decisiva. Mirna descreve a importância de reconhecer as práticas educativas das mulheres e de registrar suas experiências para que não “se dissolvam, evaporando”. Sua escrita surge como gesto de preservação e de continuidade diante das tensões vividas nas instâncias não indígenas (Aniquiri, 2022). Em *Um rio sem fim*, Verenilde apresenta a mesma preocupação com a colonialidade que represou cursos d’água, interrompeu narrativas e fragmentou vínculos comunitários (Pereira, 2025). Para ambas,

escrever é reabrir caminhos, recuperar fluxos interrompidos e afirmar que os saberes femininos precisam circular para que a vida indígena siga respirando.

Se Mirna enfatiza a travessia autobiográfica como método, Verenilde ressalta o rio enquanto fundamento da “escrevivência” coletiva. Mas suas obras convergem ao mostrar que o conhecimento indígena se move como água: acompanha as curvas do território, resiste às barragens coloniais, encontra novas margens quando necessário. Em Mirna, esse movimento se concentra na formação docente e no compromisso com sua comunidade; em Verenilde, ele se expande para a escrita como campo de reexistência das mulheres indígenas no mundo acadêmico.

Ao aproximar Mirna Kambeba e Verenilde Pereira, percebe-se que ambas constroem uma filosofia das águas. As duas compreendem que o saber indígena não se fixa, mas flui; não se reduz à palavra escrita, mas se amplia na experiência corporal e comunitária; não se encerra em categorias rígidas, mas se reinventa a cada travessia. Entre a canoa que transporta Mirna pelos igarapés e o rio simbólico de Verenilde que corre sem fim, forma-se um mesmo curso: o da “escrevivência” como continuidade, como retorno e como afirmação política das mulheres que escrevem para que o mundo indígena permaneça vivo e seja conhecido e reconhecido por todos os povos.

É nesse fluxo que Mirna e Verenilde se encontram. As águas que formaram a primeira e as águas metafóricas que orientam a segunda se misturam, compondo um território comum onde escrever é também navegar, lembrar, transformar e ensinar. A travessia não é apenas deslocamento geográfico, mas um processo de elaboração de si e do mundo em que o rio, real ou simbólico, funciona como eixo de continuidade entre ancestralidade, corpo e conhecimento. Em Mirna, a formação docente se ancora na experiência concreta com as águas, na memória dos povos com os quais caminhou e na responsabilidade de levar para a escola uma pedagogia que respeita a visualidade, a oralidade e as temporalidades indígenas. Em Verenilde, a metáfora do rio organiza uma “escrevivência” que devolve às mulheres o lugar de protagonistas na produção de saberes, afirmando que suas histórias correm para além das margens estreitas da academia e das categorias rígidas da ciência.

Ao aproximar essas duas autoras, percebo que o gesto de escrever nasce da mesma fonte: a necessidade de manter em movimento aquilo que a colonialidade tentou represar. Mirna reabre os cursos d’água ao propor uma formação docente construída a partir das experiências indígenas, reafirmando que a escola pode se tornar chão de rio para que outras gerações caminhem com segurança. Verenilde, por sua vez, transforma o texto em leito por onde as memórias das mulheres indígenas voltam a correr, permitindo que suas vozes circulem em espaços que historicamente as silenciaram.

Juntas, elas constroem uma filosofia das águas em que o rio é ao mesmo tempo caminho, arquivo e horizonte, um corpo vivo que sustenta a reexistência indígena nas margens e dentro da universidade. E, assim, o rio segue, carregando consigo as palavras de Mirna e de Verenilde, que insistem em fazer do conhecimento um movimento contínuo de retorno, passagem e abertura para outros modos de existir e conhecer.

## **RIOS QUE SE ENTRELAÇAM**

O rio é fluxo que não cessa, sinal epistêmico e político, ponto de retorno e de continuidade, lugar onde a palavra se faz travessia e reexistência. Nas águas de Verenilde, a escrita é curso vivo que restabelece vínculos rompidos e reabre caminhos sufocados pela colonialidade, consentindo que as mulheres indígenas se reinscrevam no mundo e na universidade.

Essa concepção encontra profunda ressonância no pensamento de Sandra Benites, antropóloga e arte-educadora Guarani Nhandewa, cuja reflexão sobre o “teko”, o modo de ser, ilumina outra maneira de compreender o movimento das águas e dos corpos (Benites, 2021). Se para Verenilde o rio sustenta a continuidade da memória e devolve às mulheres a potência da retomada, para Sandra o “teko” é o fluxo que constitui cada existência, sempre em transformação, sempre em relação com o entorno. São movimentos que se tocam. O “rio” de Verenilde e o “teko” de Sandra partilham a mesma lógica: nada é fixo, nada é isolado, tudo se produz no movimento, nas relações, na escuta e no caminhar.

Sandra afirma que “cada corpo é um território”, e que esse território se transforma na medida em que se desloca, aprende e se afeta com os caminhos percorridos. Essa ideia ecoa diretamente o corpo-território que emerge do rio de Verenilde, onde cada mulher carrega em si as marcas das águas que a constituem e, ao mesmo tempo, reinscreve no mundo o movimento de sua ancestralidade. Assim como o rio, o corpo para Sandra não é imóvel, não é dado; é processo, é caminhar, é “teko” em permanente elaboração. A sabedoria, o *arandu*, nasce dessa caminhada que se faz entre pessoas, espaços, tempos e mundos (Benites, 2021).

Nas narrativas de Sandra Benites, o protagonismo das mulheres aparece como gesto ético e epistêmico que devolve aos corpos femininos sua centralidade no *tekoha*, o território vivido. Ao recuperar a voz das mulheres Guarani, invisibilizada na narrativa masculina predominante, Sandra reivindica o direito de contar desde o ponto de vista feminino, retomando um fluxo interrompido (Benites, 2021), tal como o rio de Verenilde que insiste em correr apesar de todos os obstáculos coloniais. Em ambas, a escrita surge como reparação, como recomposição do curso natural das águas e das narrativas.

A avó de Sandra, *djaryi*, ocupa papel semelhante ao das ancestrais que atravessam o rio de Verenilde, guardiãs de memória e de saberes que não se perdem porque circulam, porque são transmitidos no gesto, no corpo, na oralidade. Sandra caminha ao lado da avó para aprender o cuidado com o corpo das meninas, o modo de viver e de se fortalecer, e descreve esse processo como construção do *kunhangue arandu*, a sabedoria das mulheres (Benites, 2021). Essa sabedoria não se escreve apenas, não se fixa. Ela anda, respira e se transforma como o rio de Verenilde. O rio, assim como a avó de Sandra, é também educador: conduz, desloca, alerta e reorganiza.

Ao narrar sua própria travessia entre aldeia e cidade, Sandra descreve o esforço permanente de manter a raiz viva enquanto se vê obrigada a desenvolver antenas para sobreviver ao mundo juruá (Benites, 2021). É uma travessia feita de perdas, resistências e reinvenções. A imagem da ponte, que a autora utiliza para designar sua posição entre os dois mundos, dialoga diretamente com a metáfora do rio como conector de mundos utilizada por Verenilde. O rio não separa, aproxima; a ponte não divide, sustenta o fluxo. A escrita de ambas é, ao mesmo tempo, ponte e rio, gesto de ligação e de continuidade.

A crítica que Sandra dirige à escola juruá encontra correspondência no que Verenilde identifica como rupturas coloniais que tentam barrar a circulação das águas. Nos dois casos, saberes ancestrais são tensionados por instituições que não compreendem o movimento, a oralidade, o corpo e o tempo como fundamentos do conhecimento. A denúncia de Sandra, assim como a afirmação de Verenilde, aponta para a necessidade de abrir brechas, de reintroduzir fluxo, de permitir que os cursos d'água voltem a correr.

Ao reconhecer que “o papel é cego” a partir da fala de sua avó, Sandra reafirma que a escrita só tem sentido quando permanece ligada ao corpo, à terra e à coletividade, quando não perde o movimento (Benites, 2021): “*Minha avó dizia que não se podia acreditar muito no papel, pois o papel é cego, a escrita não tem sentimentos, não anda, não respira, é história morta. É preciso ter cuidado com o papel, embora hoje ele também faça parte da nossa vida*”.

Nesse contexto, *Um rio sem fim* compreende que a escrita precisa correr como água, precisa retornar à sua fonte para não morrer (Pereira, 2025). Nas duas autoras, a palavra só faz sentido quando está em relação com o território e com o corpo que a sustenta. Assim, a “escrivivência” que emerge do rio e do “teko” é uma filosofia das águas e dos corpos, um gesto de mundo que restitui o movimento àquilo que a colonialidade tentou fixar e silenciar (Benites, 2021).

No encontro entre Sandra Benites e Verenilde Pereira, o rio encontra o “teko”; o *tekoha* encontra o curso d'água; o corpo-território encontra a força da ancestralidade que corre. Entre as duas, desenha-se uma cartografia de

resistência feminina que insiste em manter o curso vivo. São narrativas que deslocam, reabrem passagens e devolvem visibilidade às mulheres que têm sustentado seus povos por meio da memória e da palavra. Nas águas de *Um rio sem fim* e na sabedoria que atravessa o “teko” das mulheres Guarani Nhandewa, a escrita se torna travessia que une mundos, restitui fluxos e reinscreve presenças no território acadêmico e social.

Assim, o diálogo entre Benites e Verenilde revela que a reexistência das mulheres indígenas se faz na água e na terra, no corpo e na palavra, na raiz e na ponte, no gesto ancestral e na escrita reinventada. O “rio” e o “teko” caminham juntos, cada qual ensinando que viver é manter o movimento, resistir é continuar correndo e narrar é impedir que a memória se estanque. É nessa confluência que suas obras se encontram, formando um curso contínuo no qual escrever é, antes de tudo, existir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que grata surpresa eu tive ao estudar as autoras aqui referenciadas. A escrita que se forma como rio, contínuo, vivo, silencioso, caudaloso e profundo, ressoou em mim como pesquisadora, mas principalmente como mulher acadêmica. Ouvir Verenilde fez emergir o reconhecimento de que pensar o corpo indígena é também pensar o território como extensão espiritual. O corpo não aparece como limite, mas como lugar de passagem, onde memória, dor e resistência se misturam em águas antigas que seguem correndo, mesmo quando represadas pela história. Em *Um rio sem fim*, o rio é metáfora e corpo, caminho e denúncia. Ele carrega as vozes caladas, devolvendo-lhes movimento, e guarda as histórias das mulheres arrancadas de suas aldeias e submetidas à servidão. Nesse gesto, a “escrevivência” se transforma em insurgência, cura e espiritualidade, afirmando a palavra como território que se recompõe.

A travessia com essas autoras desloca também a pesquisadora e me percebo implicada nas relações que examino. A escuta dessas vozes me alcança de forma visceral, produzindo afetos e pensamentos ainda não nomeáveis, mas profundamente significativos. Com elas, aprendo que o conhecimento se constitui no corpo, na experiência e na abertura ao que desestabiliza.

A escrita de Francineia Fontes dialoga com esse movimento ao narrar, a partir das águas do Içana, a formação do “entre mundos”. Sua experiência demonstra que o corpo-território é também corpo-memória; cada remada, cada ensinamento dos mais velhos, cada gesto cotidiano se torna fundamento epistemológico. A teoria, nesse horizonte, nasce da vida, e não se impõe a ela. A noção de corpo-território, elaborada pelas indígenas acadêmicas, reforça que a violação da terra e a violação do corpo feminino são faces da mesma violência

colonial, e que a cura de um depende da cura do outro. Por isso, escrever é também retomar e reinscrever-se no mundo, reclamar o espaço que antes lhes havia sido negado.

Mirna Kambeba Omágua-Yetê Anaquiri expande ainda mais essa compreensão ao transformar sua autobiografia em método. Em “Venho do povo das águas”, ela escreve a partir da ancestralidade e faz da docência um espaço ritual. Sua pedagogia da arte e cultura visual rompe estereótipos, devolve às mulheres indígenas o direito de olhar e serem olhadas, e oferece um feminismo comunitário, sustentado por memórias que correm como rios e se encontram na confluência da luta coletiva. Suas águas dialogam com as de Verenilde, porque ambas fazem da escrita um lugar de passagem e de permanência, de retorno e de invenção.

Essas vozes, reunidas, compõem uma cosmologia da resistência. Verenilde, Francineia, Mirna, Sandra e Graça integram uma corrente epistêmica que desobedece à razão colonial. Reconfiguram o feminino indígena ao transformar o corpo em fonte de saber; elevam a oralidade, o cuidado, o rio e a canção à categoria de ciência viva. Cada uma delas contribui para deslocar o olhar acadêmico e revelar que a intelectualidade indígena não é exceção, mas fundamento para repensar o conhecimento.

Nesse horizonte, a “escrevivência” se apresenta como gesto cosmopolítico. Ela nasce da relação profunda com a terra, com as águas, com a coletividade e com as formas de existência que estruturam a vida indígena. Não se separa da espiritualidade, do corpo e do território. Ao ingressarem na universidade, essas autoras não diluem suas raízes, mas as reinscrevem, ampliando e tensionando os modos de produzir saber.

Este artigo conceitual analisa a “escrevivência” a partir do diálogo entre Verenilde, Francineia, Mirna, Sandra e Graça, entendendo-as como parte de um movimento amplo de mulheres indígenas que reconfiguram epistemologias, metodologias e presenças. A “escrevivência” que atravessa o campo acadêmico rompe com a lógica ocidental que separa mente e corpo, teoria e experiência. Ela se afirma como retomada: como retorno das águas antigas que nunca cessaram de correr, apesar das tentativas de represamento.

A partir dessas vozes, torna-se possível reconhecer que o corpo feminino indígena, primeiro espaço de colonização, é também o primeiro espaço de reexistência. Quando a migração impõe a ruptura, a escrita se converte em raiz simbólica, reatando laços entre o que ficou e o que se torna. O território, antes apenas chão físico, desloca-se para dentro da palavra e se transforma em memória viva e método.

A universidade, nesse processo, deixa de ser barreira e torna-se espaço de escuta. Ao abrir-se à cosmovisão indígena, a escrita acadêmica torna-se extensão

da floresta e do rio. Propõe-se outra ética da pesquisa, inspirada na reciprocidade e no cuidado. Cuidar do corpo é cuidar da terra; cuidar da memória é garantir que o rio não seque; cuidar da escrita é permitir que o conhecimento circule sem violência.

Portanto, pensar o corpo-território é reconhecer que ser e lugar respiram juntos, que saber e sentir brotam da mesma nascente. A “escrevivência” feminina indígena, em sua força espiritual e política, não se encerra, apenas segue, viva e insubordinável, confirmando que o conhecimento não é posse, é partilha, é comunicação de saberes. E, como um rio que nunca se entrega ao fim, a ancestralidade continua a correr, conduzindo tudo o que ainda precisamos aprender.

## REFERÊNCIAS

- ANAQUIRI, Mirna Kambeba Omágua-Yetê. **Venho do povo das águas, uma travessia autobiográfica nas culturas indígenas e formação docente**. 2022. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Visual) Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/71f24f51-a3da-403f-8464-0e522cb5f1eb>. Acesso em: 2 dez. 2025.
- BENITES, Sandra. Kunhã py’a guasu. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 15, p. 92-104, dez. 2021. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/kunha-pyaguasu/>. Acesso em: 3 dez. 2025.
- FONTES, Francineia Bitencourt. Minha escrevivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro, Amazonas/Brasil. **Cadernos de Campo**, v. 29, n. 1, p. 179-186, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/169460>. Acesso em: 4 dez. 2025.
- GRAÚNA, Graça. **Ao escrever, dou conta da ancestralidade, do caminho de volta, do meu lugar no mundo**. Tribuna de Minas, Juiz de Fora, 2019. Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/colunas/sala-de-leitura/06-08-2019/graca-grauna-ao-escrever-dou-conta-da-ancestralidade-do-caminho-de-volta-do-meu-lugar-no-mundo.html>. Acesso em: 4 dez. 2025.
- PEREIRA, Verenilde Silva. **Um rio sem fim**. Rio de Janeiro, Editora Alfabeta, 2025.

**“O VELHO MARINHEIRO CANTAVA MAIS ALTO  
QUE TODOS”: RELIGIOSIDADE CRISTÃ  
E AFRO-BRASILEIRA NA DÉCADA DE 1950  
EM *A MORTE E A MORTE DE QUINCAS BERRO D’ÁGUA***

*Caio Vinicius Sousa Costa*<sup>1</sup>  
*Rebeca Maria da Silva Lima*<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

A morte é um dos fenômenos mais significativos da experiência humana, atravessando dimensões biológicas, culturais e religiosas. Em diferentes sociedades, o modo como se morre e como se ritualiza a morte revela concepções profundas sobre a vida e o sagrado.

Nesse sentido, o Brasil, país marcado por intensa diversidade cultural e religiosa, abriga uma ampla pluralidade de crenças e práticas espirituais, resultante de um complexo processo histórico de encontros, conflitos e sincretismos entre matrizes europeias, indígenas e africanas. No contexto brasileiro, o catolicismo consolidou-se historicamente como a religião hegemônica e socialmente legitimada no espaço público, exercendo forte influência sobre os valores morais, as práticas sociais e as representações simbólicas da vida e da morte.

Entretando, no âmbito das religiosidades de matriz africana e de caráter sincrético, a morte não é compreendida como ruptura definitiva entre o corpo e o mundo material, nem como término absoluto da existência, mas como uma transição para outro plano de continuidade.

Tal perspectiva encontra ressonância na narrativa de Jorge Amado, especialmente na obra *A morte e a morte de Quincas Berro d’Água*,<sup>3</sup> na qual se

---

1 Graduando em licenciatura em Língua Portuguesa e Literatura de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual do Maranhão. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8086560693305029>. E-mail: [caiovenicius000@gmail.com](mailto:caiovenicius000@gmail.com).

2 Mestranda em História do Brasil pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Graduada em História (Licenciatura Plena) pela mesma instituição. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4998253488703428>. E-mail: [rebecasilima0@gmail.com](mailto:rebecasilima0@gmail.com).

3 AMADO, Jorge. *A morte e a morte de Quincas Berro d’Água*. Rio de Janeiro, Record, 1993.

contrói uma representação estética e social desse universo simbólico presente no Brasil da década de 1950.

Publicada em 1959, a obra elabora uma crítica sociocultural ao apresentar a morte como um espaço de disputa entre diferentes concepções religiosas e morais. Essa tensão manifesta-se, sobretudo, nas cenas que retratam a circulação do corpo de *Quincas* pela cidade e que culmina em seu destino final no mar, espaço carregado de significados simbólicos na cultura afro-brasileira.

Conforme observa Roger Bastide<sup>4</sup>, “nas religiões de matriz africana o morto permanece ligado à comunidade dos vivos, sendo lembrado e celebrado em rituais que reafirmam a vida, o corpo e o pertencimento coletivo”. Nesse sentido, ao contrapor o ritual católico burguês à vivência popular da morte, Jorge Amado evidencia o conflito entre uma religiosidade institucionalizada, normativa e disciplinadora e a religiosidade afro-brasileira, marcada pela coletividade, pela celebração do corpo e pela crença na continuidade da existência.

A relevância da obra de Jorge Amado justifica-se por sua capacidade de revelar práticas, símbolos e concepções espirituais que extrapolam o discurso oficial do catolicismo, porque, ao valorizar o sagrado popular, o autor contribui para a legitimação da religiosidade afro-brasileira como um sistema simbólico fundamental para a compreensão da nossa cultura. Nesse sentido, de acordo com Mircea Eliade<sup>5</sup>, “o sagrado manifesta-se de múltiplas formas, não se restringindo às instituições formais, mas emergindo nas experiências cotidianas e nos rituais coletivos”.

No mesmo sentido, para Antonio Candido<sup>6</sup>, “a obra literária não se limita à dimensão estética, mas estabelece diálogo direto com a realidade social, revelando tensões, conflitos e valores de uma época”. Desse modo, a narrativa literária constitui-se fonte privilegiada para a compreensão das formas de religiosidade vivenciadas fora das instituições oficiais, especialmente aquelas que, ao longo da história, foram silenciadas ou marginalizadas.

As práticas das religiões de matriz africana foram frequentemente alvo de preconceito, discriminação social e até mesmo de perseguição policial, estigmas historicamente associados, de forma equivocada, à marginalidade. Diante disso, a leitura da obra de Jorge Amado emerge como um espaço significativo de visibilidade e valorização dessas expressões culturais.

Por conseguinte, este capítulo tem como objetivo analisar expressões da religiosidade cristã ocidental e afro-brasileira no país, tomando como eixo

---

4 BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 258.

5 ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 20.

6 CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006, p. 13.

central o contexto representado na obra de Jorge Amado. A análise concentra-se especialmente nas diferentes concepções de morte, ritual e sagrado, buscando compreender como o autor valoriza as práticas religiosas populares, questiona a autoridade do catolicismo institucional e evidencia a religiosidade afro-brasileira como um sistema simbólico legítimo para a compreensão da cultura nacional.

Metodologicamente, o estudo adota abordagem qualitativa, de natureza interpretativa e sociocrítica, fundamentada na análise textual da obra literária. A leitura privilegia elementos narrativos relacionados à morte, a rituais e a representações do sagrado, articulando-os ao contexto histórico do Brasil de então, bem como a aportes teóricos da crítica literária, da antropologia da religião e das ciências sociais.

Desse modo, busca-se compreender como *A morte e a morte de Quincas Berro d'Água* constrói uma leitura crítica da religiosidade brasileira, evidenciando tensões entre processos de exclusão, resistência cultural e afirmação identitária.

## **BREVÍSSIMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, CULTURAL E LITERÁRIA**

Ao longo do século XX, as religiosidades afro-brasileiras passaram a ocupar lugar significativo no cenário cultural do país, sobretudo com a consolidação de práticas como o Candomblé e a Umbanda no cotidiano das camadas populares.

No Brasil da década de 1950, o processo de urbanização transformava de forma acelerada o funcionamento das grandes cidades, ampliando desigualdades sociais e, ao mesmo tempo, fortalecendo manifestações culturais populares nos espaços urbanos.

Nesse contexto, a cidade de Salvador, cenário central da obra de Jorge Amado, destaca-se como um dos principais núcleos de preservação e difusão das tradições culturais e religiosas de matriz africana no país. A obra *amadiana* retrata justamente esse ambiente de intensas transformações sociais e culturais, no qual a literatura assume papel fundamental como espaço de representação e problematização das experiências historicamente marginalizadas.

Paralelamente, a religião católica exercia significativa influência social e cultural na sociedade brasileira. Por meio de seus rituais, valores morais e de uma forma específica de interpretar a vida e a morte, o catolicismo consolidou-se como referência normativa no campo religioso. Esse modelo cristão valorizava o silêncio, o luto disciplinado e a esperança na salvação da alma, reforçando uma concepção moral da existência marcada por forte normatividade e, muitas vezes, por traços de elitização simbólica.

Em contrapartida, as religiões afro-brasileiras desenvolveram-se sobretudo nos espaços populares, muitas vezes no limite da legalidade. Práticas culturais e religiosas como o Candomblé, historicamente perseguidas e frequentemente classificadas como superstição ou feitiçaria, resistiram e se fortaleceram ao longo do tempo, preservando uma visão de mundo fundamentada na ancestralidade e na relação direta com o sagrado.

Desse modo, para a religiosidade afro-brasileira, a morte não representa um fim definitivo, mas a continuidade da existência em outras dimensões. Nesse contexto, as diferentes concepções acerca da morte tornam-se ainda mais evidentes. Na tradição religiosa afro-brasileira, os mortos permanecem vinculados aos vivos, seja como ancestrais, seja como entidades espirituais. Assim, os rituais não se caracterizam pelo silêncio ou pela negação da morte, mas pela presença ativa da comunidade, pela música, pela partilha de alimentos e pela celebração da vida que se transforma.

*A morte e a morte de Quincas Berro d'Água*<sup>7</sup> narra a trajetória de um personagem marginalizado e constrói uma crítica contundente às formas de moralidade religiosa impostas como dominantes. Ao apresentar as diferentes “mortes” de *Quincas*, uma social e outra física, Jorge Amado contrapõe a visão cristã e burguesa da morte à concepção afro-brasileira, marcada pela celebração da passagem e pela continuidade da vida.

## **QUINCAS BERRO D'ÁGUA: ENTRE O CATOLICISMO E O SAGRADO AFRO-BRASILEIRO**

### ***A Primeira Morte***

A narrativa de *A morte e a morte de Quincas Berro d'Água* estrutura-se a partir de uma oposição simbólica fundamental. De um lado, encontra-se o catolicismo, representado pela família e pela moral burguesa; de outro, manifesta-se uma forma de sagrado vinculada à experiência popular e à espiritualidade afro-brasileira, vivida fora das instituições religiosas formais. Jorge Amado não apresenta essa oposição de maneira abstrata, mas a encena por meio das ações dos personagens, dos rituais e da circulação do corpo de *Quincas* pela cidade, transformando sua morte em um espaço simbólico de representação entre diferentes concepções de mundo.

Desde o início da narrativa, a morte de *Quincas* é interpretada pela família como uma oportunidade de restaurar a ordem moral que ele teria rompido em vida. O personagem, que havia se afastado dos valores religiosos, tem seu corpo

---

7 AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d'Água**. 65ª edição. Rio de Janeiro, Record, 1993.

submetido a um ritual católico organizado pelos parentes, numa tentativa de recuperar simbolicamente uma identidade social considerada respeitável. O velório é marcado pelo silêncio, pela rigidez dos gestos e pelo esforço de apagar a trajetória marginal do personagem. A presença do padre, a disposição do corpo e o comportamento dos familiares revelam uma concepção de morte pautada pela disciplina, pelo controle social e pela submissão às normas da tradição religiosa.

Essa encenação do ritual cristão evidencia o caráter normativo do catolicismo na obra. Nesse contexto, a morte não é vivida como uma experiência coletiva de despedida, mas como um evento regulado por códigos morais rígidos. O corpo do morto torna-se um objeto imóvel e silencioso, cuja função simbólica é reafirmar valores como honestidade, respeito e autoridade. Desse modo, o ritual católico representado por Jorge Amado opera como um mecanismo de controle, ao silenciar o passado transgressor de *Quincas*, na tentativa de reinseri-lo, ainda que de forma tardia, e apenas aparente, na ordem social que ele rejeitou em vida.

A ironia da narrativa desempenha papel fundamental na crítica a esse ritual. A diferença entre a imagem construída pela família e a memória que os amigos preservam de *Quincas* evidencia o caráter artificial da cerimônia. Nesse sentido, o narrador sugere que aquela não é a verdadeira morte do personagem, mas apenas uma morte imposta, que nega sua identidade e sua liberdade. Assim, a primeira morte de *Quincas* configura-se como uma morte social, na qual o catolicismo aparece como uma força disciplinadora, responsável por enquadrar o indivíduo aos padrões morais da ordem dominante.

Em oposição a essa morte domesticada, a narrativa coloca uma segunda morte, vivida a partir da intervenção dos amigos do protagonista. Esses personagens, relacionados às práticas populares como espaços de docas, recusam o ritual cristão e promovem uma despedida que se aproxima de uma experiência sagrada não formalizada.

Ao retirarem o corpo do velório, os amigos rompem com a ordem vigente e devolvem a *Quincas* uma morte razoável com a sua trajetória de existência. Essa forma de ritualização não se organiza no silêncio, mas no riso, na bebida, no fluxo de pessoas, ou seja, na coletividade. Nesse contexto, o corpo de *Quincas* deixa de ser imóvel e passa a ocupar novamente os espaços da cidade, participando ativamente do ritual.

Jorge Amado constrói esse percurso como um verdadeiro rito de passagem, no qual o morto atravessa bares, rios e portos, acompanhado por aqueles que partilharam da sua vida marginal. Nessas circunstâncias o sagrado não se manifesta por meio de autoridades religiosas, mas pela comunhão entre corpo e comunidade.

Vê-se que a narrativa de *A morte e a morte de Quincas Berro d'Água* estrutura-se, desde seus momentos iniciais, a partir de uma oposição simbólica central. De um lado, encontra-se o catolicismo, representado pela família e pela moral burguesa, evidenciado no esforço de recompor a imagem de Joaquim Soares da Cunha, apagando sua trajetória boêmia e marginal, “restituindo-lhe a respeitabilidade perdida”<sup>8</sup>. E de outro, manifesta-se uma forma de sagrado vinculada à experiência popular e à religiosidade afro-brasileira, vivida fora das instâncias religiosas formais. Jorge Amado constrói essa oposição não apenas no plano discursivo, mas também por meio da encenação ritual da morte, da circulação do corpo pela cidade e da memória reelaborada do protagonista.

A representação sóbria do cerimonial familiar da morte de Quincas dialoga diretamente com a análise de Philippe Ariès, Ariès<sup>9</sup>, para quem, na tradição cristã ocidental moderna, a morte passa a ser domesticada, afastada do cotidiano e submetida a rituais destinados a controlar emoções e comportamentos. A presença do padre no velório reforça esse caráter normativo. Embora sua atuação seja discreta, ela legitima religiosamente a tentativa da família de reinserir *Quincas* na ordem moral que ele rejeitou em vida. O ritual cristão, nesse sentido, funciona como mecanismo de reconciliação forçada entre o morto e a sociedade. Como afirma Ariès, “o ritual não é apenas despedida, mas instrumento de reintegração simbólica do indivíduo ao corpo social”.

Do ponto de vista bíblico<sup>10</sup>, essa concepção encontra respaldo em passagens que associam a morte ao julgamento moral e à necessidade de redenção. Em Hebreus 9:27, lê-se: “*E, como aos homens está ordenado morrerem uma só vez, vindo depois disso o juízo*”. Tal perspectiva sustenta a visão cristã segundo a qual, a morte deve ser acompanhada de arrependimento, recolhimento e submissão à autoridade divina, elementos que estruturam o velório organizado pela família de *Quincas* na narrativa.

Entretanto, Amado constrói essa cena de forma profundamente irônica. O narrador sugere que a morte ali encenada não corresponde à identidade real do personagem. A discrepância entre a imagem construída pela família e a memória preservada pelos amigos evidencia a artificialidade do ritual cristão. A chamada “primeira morte” de *Quincas* configura-se, assim, como uma morte social, produzida pela moral católica e burguesa, que busca silenciar o passado transgressor do personagem.

8 AMADO, Jorge. *A morte e a morte de Quincas Berro d'Água*. 65ª edição. Rio de Janeiro, Record, 1993, p. 18.

9 ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 85.

10 BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 1468.

Essa leitura encontra respaldo na concepção de Candido<sup>11</sup>, para quem a literatura revela as tensões entre indivíduo e sociedade, expondo os mecanismos de exclusão simbólica impostos pelos grupos dominantes. Nesse sentido, em *Quincas Berro d'Água*, o catolicismo institucional aparece como força disciplinadora, que transforma a morte em instrumento de controle social, mais do que em experiência espiritual.

A ironia narrativa cumpre papel decisivo nessa crítica. Ao narrar a rigidez do velório em contraste com a vida desregrada de *Quincas*, Jorge Amado desmonta a pretensa sacralidade do ritual cristão. O corpo imóvel, silencioso e domesticado não representa o personagem, mas a tentativa da sociedade de enquadrá-lo postumamente. Nesse sentido, conforme observa Eliade<sup>12</sup>, “o sagrado institucional tende a cristalizar-se em formas fixas, enquanto o sagrado vivido manifesta-se na experiência concreta e comunitária”.

Assim, a primeira morte de *Quincas* revela-se menos como passagem espiritual e mais como encenação social. O catolicismo, longe de oferecer consolo ou transcendência, atua como instrumento de normalização, apagando diferenças e reafirmando hierarquias morais. Essa morte não liberta o personagem, ao contrário, aprisiona-o simbolicamente na identidade que ele rejeitou em vida.

Essa construção narrativa prepara o terreno para a segunda morte, que se opõe radicalmente à lógica cristã e burguesa. Se, no ritual católico, o corpo é imobilizado e silenciado, na despedida popular ele volta a circular, a ocupar a cidade e a participar da coletividade. Essa ruptura marca a transição para uma concepção de morte vinculada à religiosidade afro-brasileira, tema que será desenvolvido na próxima etapa deste capítulo.

A representação do catolicismo em *A morte e a morte de Quincas Berro d'Água* se limita à descrição de um ritual religioso, mas assume função estrutural na crítica social elaborada por Jorge Amado. O autor expõe o catolicismo como instituição normativa que atua sobre o corpo, a memória e o significado da morte, organizando comportamentos e delimitando aquilo que é considerado aceitável no espaço social.

No velório de *Quincas*, o ritual cristão opera como tentativa de restauração simbólica da ordem. A família preocupa-se com a postura dos presentes, com o silêncio respeitoso e com a manutenção de uma atmosfera solene, elementos que, segundo o narrador, contrastam com a vida que o personagem levou. Ao descrever o ambiente, o texto ressalta a rigidez do espaço e a ausência de espontaneidade, indicando que “tudo ali obedecia a um decoro severo, como convinha a um homem de bem.”<sup>13</sup>

11 CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006, p. 47.

12 ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 20.

13 AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d'Água**. 65ª edição. Rio de Janeiro,

Essa cena evidencia o que Ariès<sup>14</sup> denomina de “morte disciplinada”, característica da tradição cristã moderna, na qual o morrer deixa de ser um acontecimento compartilhado de forma natural e passa a ser regulado por normas morais e religiosas rígidas. O velório, nesse sentido, não é apenas despedida, mas uma prática de controle simbólico que visa reorganizar a imagem social do morto.

A Bíblia<sup>15</sup> fornece a base teológica que sustenta esse modelo ritual. Passagens como Eclesiastes 7:2 “*Melhor é ir à casa onde há luto do que ir à casa onde há banquete*” reforçam a associação entre morte, sobriedade e contenção emocional. Essa concepção encontra eco direto no comportamento da família de *Quincas*, que rejeita qualquer manifestação de riso ou informalidade, compreendendo tais gestos como desrespeito à sacralidade do momento.

Entretanto, Jorge Amado constrói essa representação de modo crítico. O narrador sugere que o ritual cristão não está orientado pela fé, mas pela necessidade de reafirmação social. A preocupação da família não se concentra na salvação da alma de *Quincas*, mas na recomposição de sua honra pública. Tal postura revela o catolicismo como instrumento de legitimação da moral burguesa, aspecto que Antonio Candido<sup>16</sup> identifica como recorrente na literatura de cunho social, na qual a religião aparece vinculada à manutenção da ordem dominante.

Do ponto de vista simbólico, Jorge Amado evidencia que o catolicismo institucionalizado, tal como representado na obra, atua menos como experiência espiritual e mais como mecanismo de poder. Eliade<sup>17</sup> observa que, “quando o sagrado se cristaliza excessivamente em formas institucionais, corre o risco de perder sua dimensão existencial, transformando-se em norma vazia”. Essa leitura ajuda a compreender por que o ritual cristão do romance soa artificial e desconectado da vida do personagem.

Dessa forma, a morte cristã apresentada em *A morte e a morte de Quincas Berro d'Água* não representa transcendência, mas contenção. Ela não celebra a vida nem acolhe a singularidade do sujeito, mas busca silenciar o desvio e reafirmar padrões sociais. Essa morte institucionalizada prepara o contraste com a segunda experiência ritual, que, marcada por outra forma de religiosidade, rompe com o controle e devolve à morte sua dimensão coletiva e simbólica, aspecto que será desenvolvido na etapa seguinte.

---

Record, 1993, p. 24.

14 ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 85.

15 BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 658.

16 CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

17 ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Ainda conforme Ariès<sup>18</sup>, a modernidade cristã intensificou o caráter moralizante da morte, transformando-a em momento de balanço ético da vida do indivíduo. Em *Quincas Berro d'Água*, essa avaliação moral manifesta-se na tentativa de reescrever a biografia do morto, ocultando sua vida marginal e enfatizando sua antiga condição de funcionário público respeitável.

No contexto da obra, a culpa, nesse sentido, não pertence apenas ao morto, mas também à família, que sente a necessidade de reparar publicamente a “vergonha” causada por *Quincas*. O ritual católico funciona, então, como mecanismo de expiação coletiva. Nesse sentido, Candido<sup>19</sup> observa que, na literatura social, a religião frequentemente aparece como instrumento de recomposição simbólica das hierarquias ameaçadas.

Do ponto de vista literário, essa dinâmica reforça a crítica sociocultural da obra. Conforme observa Antonio Candido, “a literatura de viés social frequentemente expõe o modo como instituições tradicionais, como a religião, operam na manutenção das hierarquias e na exclusão simbólica dos sujeitos desviantes”. O catolicismo, nesse sentido, surge como discurso legitimador da moral, mais preocupado com a aparência da ordem do que com a singularidade da experiência humana.

Dessa forma, o catolicismo representado em *A morte e a morte de Quincas Berro d'Água* atua como instância de julgamento e controle, regulando não apenas a morte, mas a memória e o significado da vida do personagem. A morte cristã de *Quincas* não encerra sua trajetória; ao contrário, evidencia o conflito entre a moral institucional e a liberdade individual, preparando o terreno para a ruptura definitiva com essa lógica normativa.

Com isso, encerra-se a análise do catolicismo no romance, compreendido aqui como estrutura disciplinadora e socialmente excludente. A partir da próxima etapa, o capítulo desloca seu foco para a religiosidade afro-brasileira, que apresenta concepções alternativas de morte, corpo e sagrado, em oposição direta ao modelo cristão analisado até aqui.

## **QUINCAS BERRO D'ÁGUA ACABARA: VIDA, MORTE E RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA**

### ***A Segunda Morte***

A religião, a religiosidade e as práticas espirituais constituem dimensões fundamentais da experiência humana. Em diferentes continentes, países, culturas e credos, observa-se, em comum, a busca por sentido e transcendência

18 ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

19 CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

por meio da fé. Dessa maneira, nas mais diversas culturas, conforme Prandi<sup>20</sup>, “a concepção religiosa da morte está contida na própria concepção da vida e ambas não se separam”.

Nesse sentido, desde o processo de colonização iniciado no século XVI pelas potências ibéricas, a formação cultural da América Latina foi profundamente marcada pela imposição de valores, crenças e estruturas sociais de matriz europeia. Nascendo sob a influência do colonizador, a cultura latino-americana constituiu-se, em grande medida, condicionada pela ótica europeia, que frequentemente classificava os mitos e ritos de povos de outros continentes como inferiores. Assim, diferentes formas de religiosidade foram reunidas e reinterpretadas sob um olhar hierarquizante, reduzindo a diversidade espiritual de inúmeros povos a um conjunto difuso de representações consideradas marginais ou secundárias.

Entretanto, essa mesma lógica colonizadora produziu um paradoxo. Ao reunir, no território latino-americano, populações provenientes de diferentes matrizes culturais, como europeias, indígenas e africanas, acabou favorecendo processos intensos de contato, troca e miscigenação cultural. Desse encontro emergiram novas identidades religiosas e culturais, como se observa de maneira particularmente expressiva no caso brasileiro.

Inicialmente, durante os séculos da colonização do território conhecido como Terra de Santa Cruz e, posteriormente, do Brasil, as religiões de matriz africana, indígena e cristã passaram a coexistir em um cenário marcado por encontros e conflitos. Missionários jesuítas, colonos europeus, povos originários e africanos escravizados estabeleceram relações complexas de imposição, resistência e adaptação cultural. Ao longo dos séculos, essas interações contribuíram para a formação de um campo religioso plural, cuja diversidade seria posteriormente mobilizada nos debates acerca da construção de uma identidade nacional, especialmente durante o período da Primeira República. Assim, já no século XX,

Nos anos 1930, em plena elaboração de uma identidade brasileira, de uma nacionalidade imaginada, a miscigenação é tomada como a verdadeira característica nacional, reconhecida e exaltada pelo Estado Novo. Nesse processo em que o mestiço vira o nacional, ocorre a *desafricanização*, com o clareamento simbólico de inúmeros elementos culturais de origem propriamente negra.<sup>21</sup>

---

20 PRANDI, Reginaldo. **Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. Faraimará - o caçador traz alegria.** Organizado por Cléo Martins e Raul Lody. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, págs. 174-184. p. 01.

21 ROHDE, Bruno F. Umbanda, uma Religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Rever: Revista de**

Por conseguinte, o processo de miscigenação contribuiu para a formação de novas identidades culturais e diferentes formas de expressão social e simbólica. Contudo, é importante destacar que tal processo não eliminou o racismo presente nas estruturas sociais e políticas do país. Conforme Rohde, “a questão da raça tornou-se quase um tabu no Brasil, e o racismo aqui presente adquiriu como características, a naturalização, a estabilização, o apagamento e o silenciamento”.

Nesse contexto, ao considerar a miscigenação não apenas em seu aspecto racial, mas também cultural, torna-se necessário abordar sua dimensão espiritual. Assim, este trabalho direciona seu olhar para as religiões afro-brasileiras, reconhecendo, entretanto, a impossibilidade de abarcar toda a pluralidade de tradições existentes. Entre essas manifestações religiosas destacam-se práticas como o Candomblé, a Umbanda, o Terecô, a Quimbanda, a Jurema Sagrada, o Tambor de Mina, o Catimbó, o Batuque e o Xangô, expressões que revelam a riqueza e a diversidade do universo religioso afro-brasileiro.

Tomando como referência o Candomblé e a Umbanda, é possível observar alguns dos aspectos fundamentais que permeiam as religiões afro-brasileiras. Embora cada tradição possua especificidades próprias, essas manifestações compartilham elementos simbólicos, rituais e cosmológicos que expressam a riqueza e a diversidade da espiritualidade de matriz africana no Brasil.

No caso da Umbanda, evidencia-se de forma particularmente significativa o processo de miscigenação religiosa mencionado anteriormente, frequentemente narrado por meio de um mito de origem que remete à incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, episódio interpretado como marco simbólico da fundação dessa tradição religiosa.

O mito de criação da Umbanda, iniciado no século XX,

seria o resultado da reorganização de alguns elementos dos cultos de origem negra, como as macumbas predominantemente banto e os candomblés nagô e angola, associados a resquícios de práticas indígenas e a valores morais católicos, e tudo isso emoldurado pela doutrina kardecista, a qual por sua vez tem como inspiração ideias hinduístas como os ciclos de reencarnação e a lei do *karma* (ou da causa e efeito), além de um caráter cientificista herdado do contexto europeu do século XIX, quando foi sistematizada ou codificada por Allan Kardec.<sup>22</sup>

A princípio, o mito de fundação da Umbanda relaciona-se ao surgimento de um grupo de praticantes que, insatisfeitos com determinadas limitações do

---

**Estudos da religião.** Março, 2009, pp. 77-96. p. 86.

22 ROHDE, Bruno F. Umbanda, uma Religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Rever: Revista de Estudos da religião.** Março, 2009, p. 83.

espiritismo kardecista, passaram a organizar uma nova forma de expressão religiosa. Uma das principais divergências entre essas tradições dizia respeito ao tratamento e à incorporação dos espíritos que se manifestavam nos médiuns. No espiritismo kardecista, entidades associadas a negros escravizados ou a povos indígenas eram frequentemente classificadas como espíritos de pouca evolução espiritual, o que restringia sua aceitação nos rituais mediúnicos.

Nesse contexto, a nova religião foi simbolicamente anunciada pela manifestação do espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas, episódio considerado o marco fundador da Umbanda. Entretanto, mesmo após sua consolidação inicial, parte dos intelectuais e praticantes pertencentes às camadas urbanas letradas procurou estabelecer distinções entre a Umbanda e outras religiões afro-brasileiras.

Nesse processo, buscou-se diferenciar aquilo que se convencionou chamar de “Umbanda branca” ou “pura” das práticas consideradas, de forma pejorativa, como bárbaras, fetichistas ou primitivas, frequentemente associadas às chamadas macumbas, aos candomblés e a outros cultos genericamente classificados como “magia negra”.<sup>23</sup>

É durante a repressão do Estado Novo de Vargas que religiões como o Candomblé passam a ser perseguidas e proibidas. O que não ocorre com a Umbanda, tida como religião nacional e unicamente brasileira, é então que muitos praticantes de religiões africanas encontram refúgio espiritual em casas de Umbanda, dando continuidade ao sincretismo religioso, trazendo as imagens sincretizadas de orixás à santos católicos e a presença dos espíritos *falangeiros* nas mesas e rodas de Umbanda.

Em consonância a este processo cultural e em continuidade à análise em questão entendemos que “os *iorubás* e outros grupos africanos que formaram a base cultural das religiões afro-brasileiras acreditam que a vida e a morte alternam-se em ciclos, de tal modo que o morto volta ao mundo dos vivos [...]”<sup>24</sup>, semelhante aos conceitos de carma e *dharma* de credos orientais.

Na obra *A morte e a morte de Quincas Berro d'Água*, de Jorge Amado, acompanhamos não apenas o desenrolar fúnebre do protagonista, evidenciado nos ritos e procedimentos próprios das crenças que o cercam, mas também adentramos os aspectos morais e sociais da vida religiosa dos sujeitos envolvidos.

Como mencionado anteriormente, a religião, enquanto epítome da consciência humana, contribui para a formação das estruturas mentais que

23 ROHDE, Bruno F. Umbanda, uma Religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Rever: Revista de Estudos da religião**. Março, 2009, p. 84

24 PRANDI, Reginaldo. **Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. Faraimará - o caçador traz alegria**. Organizado por Cléo Martins e Raul Lody. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, p. 1.

orientam a conduta de seus adeptos, configurando, assim, os sentidos atribuídos à vida e à morte.

A princípio, deparamo-nos com a moral cristã que predomina no núcleo familiar de Quincas, cujo senso de integridade e moralidade se encontra ancorado nessa tradição de matriz europeia. Nesse contexto, afirma-se que: “Quando um homem morre, ele se reintegra em sua respeitabilidade mais autêntica, mesmo tendo cometido loucuras em sua vida. A morte apaga, com sua mão de ausência, as manchas do passado, e a memória do morto fulge como diamante.”<sup>25</sup>

Dessa forma, para a família do falecido, torna-se essencial apagar o passado, moldando a imagem do morto conforme seus próprios valores, algo que, em vida, jamais fora possível realizar. Na tradição cristã, é recorrente a valorização de ritos que antecedem e sucedem a morte, funcionando como mecanismos simbólicos de purificação e reintegração moral do indivíduo.

No passado as pessoas se preparavam diligentemente para a morte. A boa morte significa que o fim não chegaria de surpresa para o indivíduo, sem que ele prestasse contas aos que ficavam e também os instruisse sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos.<sup>26</sup>

Para *Quincas Berro d'Água*, não houve qualquer preparação prévia. O personagem não se submetia à moralidade cristã, entregando-se à boemia e aos prazeres da carne. Sua trajetória torna-se, assim, motivo de estranhamento para a família, incapaz de compreender o que teria levado um marido, pai e trabalhador dedicado a abandonar subitamente o lar e passar a viver nas vielas baianas.

É nesse contexto que o defunto experimenta sua primeira morte, não física, tampouco espiritual, mas social e simbólica, marcada pela ruptura com os valores familiares e pela rejeição da identidade que lhe fora anteriormente atribuída.

Ao afastar-se do meio familiar e romper com a moral católica, frequentemente articulada ao *ethos* capitalista em expansão desde o século XIX, *Quincas* passa a ser considerado morto. Essa morte social, decretada pela família, encontra ressonância na teoria de Michel de Certeau<sup>27</sup>, que associa o moribundo ao campo do inominável: privado de suas funções sociais, o indivíduo perde também o lugar na relação recíproca, de modo que “esse lugar é negado ao isolado. A perda de seus poderes e de suas faces sociais lhe proíbe também o que lhe parecia permitir: o acesso à relação recíproca cujo léxico narra somente ‘tu me faltas’”<sup>28</sup>.

25 AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d'Água**. Rio de Janeiro, Record, 1993, p. 12.

26 REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2017, p. 115.

27 CERTEAU, Michael. A invenção do cotidiano. *In: O inominável: morrer*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 3 ed. 1998.

28 *Idem*, p. 297

Dessa forma, a família o enterra simbolicamente ainda em vida. Incapaz de controlar aquilo que, aos olhos da sociedade “respeitável”, configurava-se como desvio moral, opta por silenciá-lo, reduzindo-o à condição de moribundo: “Dele falavam no passado quando, obrigados pelas circunstâncias, a ele se referiam”.<sup>29</sup>

A morte moral de *Quincas* antecede, portanto, seu fim biológico e, paradoxalmente, lhe possibilita uma forma de liberdade, aquela vivida nas ruas, entre botequins e vielas, ao lado de companheiros igualmente marginalizados. Ao rejeitar a moral cristã, também se afasta dos ritos fúnebres tradicionais. Quando ocorre sua morte física, o corpo é encontrado pela filha: “O cadáver de *Quincas Berro d’Água*, cachaceiro, debochado e jogador, sem família, sem lar, sem flores e sem rezas”<sup>30</sup>.

A ausência inicial de orações evidencia a ruptura familiar, especialmente em uma tradição na qual a prece pelos mortos ocupa papel central. Tal prática também encontra paralelo nas religiões afro-brasileiras, embora com ressignificações próprias, uma vez que “há evidências de que os africanos mantiveram no Brasil muitas de suas maneiras de morrer, mas sobretudo incorporaram maneiras portuguesas, em grande parte devido à repressão da religião africana no Brasil escravocrata”.<sup>31</sup>.

Compreender essas matrizes implica reconhecer distintas concepções de morte no âmbito do sagrado: enquanto, na tradição portuguesa, morre-se para viver entre santos, anjos e Deus, no imaginário africano a morte representa, sobretudo, o reencontro com os ancestrais, frequentemente concebidos como entidades que podem retornar ao mundo dos vivos.

As religiões de matriz africana, em sua diversidade, compartilham fundamentos que orientam a ritualização da morte, atribuindo-lhe continuidade e pertencimento no plano espiritual. Assim

Para os *iorubás*, existe um mundo em que vivem os homens em contato com a natureza, o nosso mundo dos vivos, que eles chamam de *aiê*, e um mundo sobrenatural, onde estão os orixás, outras divindades e espíritos, e para onde vão os que morrem, mundo que eles chamam de *orum*. Quando alguém morre no *aiê*, seu espírito, ou uma parte dele, vai para o *orum*, de onde pode retornar ao *aiê* nascendo de novo. [...] Os espíritos dos mortos ilustres (reis, heróis, grandes sacerdotes, fundadores de cidades e de linhagens) são cultuados e se manifestam nos festivais de *egungun* no corpo

29 AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d’Água**. Rio de Janeiro, Record, 1993, p. 12.

30 AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d’Água**. Rio de Janeiro, Record, 1993, p. 15.

31 REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2017, p. 113.

de sacerdotes mascarados, quando então transitam entre os humanos, julgando suas faltas e resolvendo as contendas e pendências de interesse da comunidade.<sup>32</sup>

No Brasil, a prática ritual dos egungun não se consolidou plenamente; contudo, é possível identificar elementos análogos em terreiros de Umbanda e Candomblé. No culto aos egungun, o espírito que retorna à Terra exerce a função ancestral de orientar as novas gerações. Embora não haja correspondência direta desse ritual no contexto brasileiro, a ancestralidade afro-brasileira também se manifesta por meio de entidades espirituais que descem à Terra como guias, atuando como forças protetoras e orientadoras, especialmente na Umbanda.

Nessa tradição, tais entidades, espíritos desencarnados, organizam-se em linhas de trabalho e falanges, dentre as quais se destacam Baianos, Boiadeiros, Ciganos, Malandros e Marinheiros. Estes últimos vinculam-se simbolicamente ao mar, às águas e à figura de Iemanjá.

No caso de Quincas Berro d'Água, após sua primeira morte, social e simbólica, seu corpo é apropriado pela família, ainda que em desacordo com sua trajetória de vida. No velório, entretanto, fazem-se presentes seus companheiros de boemia, aqueles que o reconheciam em sua existência marginal. Ao se depararem com o corpo cuidadosamente preparado, cabelos arrumados, roupas limpas e bem passadas, mal reconhecem o antigo Quincas, submetido, mesmo após a morte, aos ritos e às convenções familiares. Diante disso, emerge o estranhamento: “Nos saveiros de velas arriadas, os homens do reino de Iemanjá, os bronzeados marinheiros, não escondiam sua decepcionada surpresa: como pudera acontecer essa morte num quarto do Tabuão, como fora o velho marinheiro desencarnar numa cama?”<sup>33</sup>

Ainda em vida, Quincas se afirmava como homem do mar, identificado com o universo simbólico dos marinheiros e dos mestres de saveiro. Essa autoimagem é reiterada por seus companheiros, que, habituados a não duvidar do extraordinário, acolhem tal destino como plausível: “os demais, a quem a vida ensinara a não duvidar de nada, concordavam também, tomavam mais um trago de pinga. Pinicavam os violões, cantavam a magia das noites no mar, a sedução fatal de Janaína. O *velho marinheiro* cantava mais alto que todos.”<sup>34</sup>

Os preparativos fúnebres organizados pela família, médico, padre, caixão, velas, roupas e sapatos novos, não correspondem à identidade construída por

32 PRANDI, Reginaldo. **Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. Faraimará - o caçador traz alegria.** Organizado por Cléo Martins e Raul Lody. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, p.1.

33 AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d'Água.** Rio de Janeiro, Record, 1993, p. 28.

34 *Idem*, p.28

*Quincas*. Tais elementos parecem adequar-se mais à figura de Joaquim Soares da Cunha, seu nome civil, do que àquele que escolheu viver à margem. Nesse sentido, evidencia-se o conflito entre duas representações do morto: a institucional, alinhada à moral cristã, e a marginal, ligada à boemia e à simbologia marítima.

Na Bahia dos séculos XIX e XX, as práticas funerárias revelavam-se como resultado de um processo de confluência cultural entre tradições portuguesas e africanas, evidenciando a complexa tessitura simbólica que marca a experiência da morte no Brasil.

Tanto africanos como portugueses eram minuciosos no cuidado com os mortos, banhando-os, cortando o cabelo, a barba e as unhas, vestindo-os com as melhores roupas ou com mortalhas ritualmente significativas. Em ambas as tradições aconteciam cerimônias de despedida, vigílias durante as quais se comia e bebia, com a presença de sacerdotes, familiares e membros da comunidade<sup>35</sup>

Apesar de o rito fúnebre apresentar elementos comuns às tradições religiosas no Brasil, o morto não parece se conformar com tal encenação: um sorriso insistente em seu rosto inquieta os presentes. É quando a família se ausenta que a terceira morte se torna possível. Os amigos que permanecem junto ao corpo oferecem-lhe bebida, tiram-lhe roupas e calçados, aproximando Joaquim Soares da Cunha de sua identidade como *Quincas Berro d'Água*. Nesse gesto, o outrora morto parece retomar a vida, amparado pelos companheiros, suscitando novamente a dúvida: como poderia ser enterrado a sete palmos do chão?

Conduzido em um saveiro rumo ao mar, cercado por amigos, mulheres e companheiros de boemia, o momento assume contornos festivos, mais próximos de uma celebração do que de um velório. Em meio à algazarra e à embriaguez, uma tempestade irrompe, intensificando o caráter simbólico da cena: “ninguém sabe como *Quincas* se pôs de pé, encostado à vela menor. Quitéria não tirava os olhos apaixonados da figura do velho marinheiro, sorridente para as ondas a lavar o saveiro, para os raios a iluminar o negrume”.

A terceira morte de *Quincas Berro d'Água* rompe com a concepção estritamente física da morte e, sobretudo, com o rito cristão. Seus elementos, materiais e simbólicos, são recusados por aquele que se nega a ser domesticado, mesmo após o fim biológico.

Sob uma perspectiva da religiosidade afro-brasileira, essa morte final pode ser compreendida como passagem e libertação. O velho marinheiro, enfim, livra-se não apenas da cova, mas também das amarras que o prenderam em vida e após a morte: “Penetrava o saveiro nas águas calmas do quebra-mar, mas

---

35 REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2017, p. 112.

Quincas ficara na tempestade, envolto num lençol de ondas e espuma, por sua própria vontade”<sup>36</sup>. Sua morte espiritual realiza, assim, a ruptura já iniciada com a morte social, reafirmando a liberdade como eixo central de sua trajetória. Entre a primeira e a última morte, estabelece-se um mesmo sentido: o de subtração às imposições dos vivos, especialmente aquelas encarnadas pela família.

A construção narrativa que o conduz ao mar aproxima-se, ainda, de pontos cantados da Umbanda dedicados aos marinheiros, nos quais o desencarne é frequentemente eufemizado pela imagem da travessia marítima: “Seu marinheiro, sua morada é no mar; eu vou remando para o mar [...]; levando flores e velas pra Mãe Iemanjá.”<sup>37</sup> Tal imagética dialoga com o percurso de *Quincas*, desde a travessia até a tempestade que embala sua despedida.

No balanço das ondas, entre risos e despedidas, após suas múltiplas mortes, os presentes se despedem do velho marinheiro. “*Quincas Berro d’Água acabara.*”<sup>38</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Quincas Berro d’Água* já estava morto. Desde o início da narrativa, deparamo-nos apenas com a face de seu cadáver; sua personalidade, e mesmo quem fora em vida, é reconstruída por meio das memórias e impressões de terceiros. Com exceção de breves falas situadas entre a segunda e a terceira morte, em um momento limítrofe e de difícil delimitação, o personagem se apresenta ao longo de toda a obra sob a condição de defunto.

Ao construir esse enredo, Jorge Amado parece subtrair de *Quincas* um traço recorrente da experiência humana: o medo da morte. Talvez por isso o personagem já se encontre, desde o princípio, simbolicamente morto. Entre a primeira e a segunda mortes, não há ruptura física, mas moral. Ainda assim, como se observa, “mesmo os mais otimistas [...] não viam a morte sem alguma apreensão”<sup>39</sup>. O que revela esse temor como dimensão constitutiva da consciência humana. No caso do velho marinheiro, entretanto, sua trajetória culmina em um fim pacífico, marcado pela libertação das amarras sociais que o restringiam, seja pela ruptura com os valores familiares, seja pelo trânsito entre diferentes formas de espiritualidade.

36 AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d’Água**. Rio de Janeiro, Record, 1993, p. 52.

37 Ponto cantado de tradição oral, presente principalmente na religião Umbanda.

38 AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d’Água**. Rio de Janeiro, Record, 1993, p. 16.

39 REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2017, p. 119.

A tradição cristã europeia, somada ao contato com práticas do Candomblé e da Umbanda, delinea um campo simbólico híbrido, perceptível nas memórias e relatos dos demais personagens. Esses elementos contribuem para a construção de uma percepção da morte não como ruptura traumática, mas como libertação. Ainda assim, é importante notar que “o temor da morte [...] não deve ser visto como medo descontrolado”, mas como preocupação com a falta de preparação, como, por exemplo, a ausência de um plano ou testamento. Em *Quincas*, contudo, tal apreensão não se manifesta, reforçando a imagem da morte como horizonte de paz, conforme elaborada pela narrativa.

Assim, as análises desenvolvidas neste trabalho articularam duas matrizes religiosas, a tradição cristã ocidental e a afro-brasileira, a partir das quais foi possível observar como seus ritos e concepções de morte se entrelaçam no tecido narrativo da obra. Nesse entrecruzamento, *Quincas Berro d'Água* emerge como uma figura dialética, situada entre essas duas esferas: ora vinculado ao universo familiar e cristão, ora identificado com práticas e imaginários de matriz afro-brasileira.

As aproximações entre os ritos fúnebres dessas tradições, no contexto brasileiro, resultam do próprio processo histórico de formação cultural do país. Nesse sentido, a narrativa evidencia tanto zonas de convergência quanto de distinção entre os credos. Destaca-se, sobretudo, a dimensão festiva atribuída à morte, não como celebração do fim, mas como afirmação da vida, uma vida que, no caso de *Quincas*, se encerra conforme seus próprios termos.

Dessa forma, “a morte é condição de possibilidade da evolução [...]”, conforme aponta Michel de Certeau. Mesmo como certeza universal, inclusive para aqueles que não creem, a morte se apresenta como passagem e continuidade. Na tradição cristã, ela se orienta para o descanso junto a Deus; nas religiões afro-brasileiras, integra um ciclo de renovação e retorno. No caso de Joaquim Soares da Cunha, a morte possibilita o surgimento de *Quincas Berro d'Água*; e, para este último, representa a culminância de um percurso em que vida, morte e espiritualidade se entrelaçam como expressão de liberdade.

## REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. **A morte e a morte de Quincas Berro d'Água**. 65ª edição. Rio de Janeiro, Record, 1993.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

CAOVILLA, Maria; BOITA, Manoel; BALBINOT, Carmelice. Educação jurídica para o bem viver: a superação de um arquétipo eurocêntrico para uma epistemologia do sul. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**. Rio de Janeiro, v. 4 n. 3 – pág. 566-580. 2018/2019.

CERTEAU, Michael. A invenção do cotidiano. *In*: **O inominável: morrer**. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 3 ed. 1998.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PRANDI, Reginaldo. **Conceitos de vida e morte no ritual do axexê**: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. Faraimará - o caçador traz alegria, organizado por Cléo Martins e Raul Lody. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, págs. 174-184.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Editora Schwarcz, 2017.

ROHDE, Bruno F. Umbanda, uma Religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Rever: Revista de Estudos da religião**. Março, 2009, pp. 77-96.



EIXO 4



**CONTEMPORANEIDADE,  
LINGUAGEM E MEDIAÇÕES  
DO SAGRADO**

**LORRAINE WARREN:  
VISÕES SEM VOZ, IMAGENS SEM AUTORIA,  
MEDIUNIDADE FEMININA, REPRESENTAÇÃO  
MASCULINA E AS PEDAGOGIAS DO SAGRADO  
NO CINEMA DE HORROR CONTEMPORÂNEO**

*Sandra dos Santos Vitoriano<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

O casal Edward Warren Miney e Lorraine Rita Warren fundou o New England Society for Psychic Research em 1952, conquistando notoriedade midiática e respeitabilidade entre estudiosos da paranormalidade a partir dos anos 1970. Entre suas investigações mais conhecidas estão os casos Annabelle (1968), a família Perron (1971), Amityville (1976) e Enfield Poltergeist (final dos anos 1970). A produção cinematográfica baseada nesses casos gerou o universo fílmico *The Conjuring*, iniciado em 2013, que alcançou expressivo sucesso comercial e crítico no gênero de terror sobrenatural.

Este estudo propõe uma análise das representações de gênero nas narrativas paranormais dos Warren, focalizando especificamente a figura de Lorraine Warren como médium clarividente e a dinâmica de validação de sua experiência espiritual através da mediação masculina. Interessa-nos investigar a divisão de trabalho místico entre o casal, considerando que Lorraine alegava ter visões desde os cinco anos de idade, enquanto Ed Warren, formado em artes plásticas, dedicava-se à representação pictórica das casas assombradas e entidades espirituais relatadas nas investigações.

Em trabalho anterior (Vitoriano, 2018), analisamos as narrativas dos Warren sob a perspectiva da intermedialidade e dos jogos entre ficção e realidade,

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura. IP/UnB. Mestra em Literatura e Práticas Sociais pelo PósLit/UnB. Pedagoga FE/UnB. Psicanalista IBPC. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7486635423395676>. E-mail: [sandravitoriano@unb.br](mailto:sandravitoriano@unb.br).

focalizando como diferentes linguagens artísticas, especialmente cinema, literatura e artes plásticas, constroem e reforçam o discurso paranormal. Aquele estudo privilegiou questões semióticas e de representação, investigando como o cinema emprega recursos estéticos para criar ambiguidade entre os registros documental e ficcional, explorando particularmente a cena em que a entidade Valak emerge de uma pintura em *The Conjuring II* (2016).

O presente artigo revisita o mesmo corpus empírico, ou seja, as investigações dos Warren e suas representações cinematográficas, mas o faz sob perspectiva teórica radicalmente distinta. Enquanto o estudo de 2018 se debruçava sobre questões de paranormalidade, intermedialidade e construção narrativa, esta investigação mobiliza ferramental teórico oriundo dos estudos de gênero, da psicanálise feminista e dos estudos sobre espiritualidade, deslocando o foco da pergunta “como se constrói a ambiguidade entre ficção e realidade?” para “como se estruturam as relações de poder de gênero na experiência e representação do sagrado?”. Esta revisita ao mesmo objeto sob novo enquadramento teórico constitui procedimento metodológico legítimo e produtivo nas ciências humanas, permitindo que diferentes camadas de significado sejam reveladas através da aplicação de distintos aparatos conceituais.

A questão central que orienta esta pesquisa pode ser formulada nos seguintes termos: de que maneira a experiência mística feminina necessita de tradução e legitimação masculina para ser reconhecida como válida? Como a divisão de trabalho entre Ed Warren, artista responsável pela documentação visual, e Lorraine Warren, visionária que experimenta diretamente o sobrenatural, replica estruturas de gênero mais amplas? E como as representações cinematográficas contemporâneas mantêm, naturalizam ou eventualmente questionam essas dinâmicas? Estas questões não estavam presentes no trabalho de 2018, emergindo de nosso engajamento posterior com teorias feministas e estudos sobre tecnologias de gênero.

Para desenvolver esta análise, articularemos conceitos oriundos da psicanálise feminista, dos estudos de gênero e dos estudos sobre o sagrado, em diálogo com a análise fílmica de cenas específicas de *The Conjuring II* (2016). Buscaremos compreender como as representações cinematográficas reproduzem divisões de gênero na experiência espiritual, revelando como estruturas institucionais patriarcais, particularmente a Igreja Católica, operam mecanismos de validação e invalidação da autoridade feminina.

Diferentemente do estudo anterior, que focalizava os mecanismos de construção da crença através da intermedialidade, este trabalho investiga os mecanismos de validação e invalidação da experiência espiritual feminina através das tecnologias de gênero.

## HISTERIA, VISÕES E A INVALIDAÇÃO DA EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL FEMININA

A relação entre experiências visionárias femininas e diagnósticos psicopatológicos possui longa tradição na história da medicina e da religião ocidental. No final do século XIX, os estudos de Jean-Martin Charcot na Salpêtrière sobre a histeria feminina documentaram manifestações corporais como convulsões, catalepsia, alterações de voz e estados dissociativos que, paradoxalmente, apresentavam notável semelhança com descrições hagiográficas de êxtases místicos de santas católicas.

Como demonstra Didi-Huberman (2003) em sua análise das fotografias produzidas na Salpêtrière, Charcot não apenas estudava as histéricas, mas as transformava em espetáculo médico-científico, construindo através da imagem fotográfica uma iconografia da patologia feminina que espelhava, ironicamente, a iconografia religiosa dos êxtases místicos.

Freud (1895/1996), em colaboração com Breuer, ao desenvolver os *Estudos sobre a histeria*, propôs que “o sintoma histérico é a expressão substitutiva de um processo psíquico reprimido.” Na perspectiva freudiana, o corpo, sobretudo o corpo feminino, frequentemente tomado como paradigma da histeria, converte-se em texto de um não-dito, manifestando, por meio de sintomas, aquilo que não pode ser articulado pela via da palavra consciente. Como observa Freud (1900), “os sintomas, assim como os sonhos, são realizações de desejos inconscientes.”

Elaine Showalter (1985), em *The Female Malady*, demonstra como diagnósticos psiquiátricos foram historicamente empregados para controlar mulheres que desafiavam normas sociais. Showalter argumenta que a histeria funcionava como categoria que patologizava a não-conformidade feminina, servindo como instrumento de normalização de comportamentos que escapavam às expectativas de gênero.

A fronteira entre experiência mística legítima e patologia mental sempre foi tênue e culturalmente determinada, revelando menos sobre a natureza das experiências em si e mais sobre os mecanismos de poder que determinam quais experiências femininas são validadas e quais são patologizadas ou demonizadas.

Silvia Federici (2017), em *Calibã e a Bruxa*, demonstra como a caça às bruxas entre os séculos XV e XVII foi mecanismo fundamental de controle dos corpos femininos e de seus conhecimentos sobre cura, práticas de partejamento e espiritualidade. Federici argumenta que a perseguição às bruxas não foi resquício medieval de superstição, mas componente essencial para o estabelecimento do capitalismo e do controle patriarcal sobre a reprodução.

Mulheres que possuíam conhecimentos autônomos sobre ervas, cura e práticas espirituais representavam ameaça a duas ordens emergentes: a ordem

médica masculinizada e a ordem econômica que demandava controle sobre os corpos reprodutivos femininos.

Jung (2000), ao tratar dos fenômenos espíritos, sugere abordagem mais ampla que considera a possibilidade de manifestações do inconsciente coletivo através de arquétipos. Na perspectiva junguiana, experiências visionárias poderiam ser compreendidas como irrupções de conteúdos arquetípicos na consciência, sem necessariamente serem reduzidas a sintomas patológicos. Jung desenvolve o conceito de arquétipos como estruturas universais do psiquismo humano, entre os quais destaca-se a Grande Mãe, figura arquetípica que se manifesta em suas faces ambivalentes como nutridora e devoradora, criadora e destruidora, aspecto que se revelará significativo na análise da figura da freira demoníaca Valak.

No caso de Lorraine Warren, conforme relata Brittle (2016), ela afirmava possuir capacidades clarividentes desde os cinco anos de idade. Educada em colégio de freiras, suas experiências visionárias foram sistematicamente desacreditadas pelas religiosas. Este episódio biográfico ilustra como instituições religiosas patriarcais operam mecanismos de invalidação da experiência espiritual feminina, mesmo quando se tratam de experiências que, em tese, estariam alinhadas com a cosmovisão católica sobre a existência de entidades espirituais.

## **DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO MÍSTICO: RECEPTIVIDADE FEMININA E REPRESENTAÇÃO MASCULINA**

A história das práticas espirituais no Ocidente revela uma recorrente divisão de papéis marcada pelo gênero. As mulheres, em geral, foram situadas como mediadoras, canais ou receptáculos das mensagens espirituais, enquanto aos homens coube o papel de intérpretes, validadores e executores dos rituais de intervenção.

Jantzen (1995) argumenta que o cristianismo institucionalizado construiu uma verdadeira economia simbólica do misticismo, na qual as mulheres eram autorizadas a ocupar funções visionárias e mediadoras do sagrado, embora sempre sob supervisão masculina. A validação de suas experiências permanecia nas mãos de confessores, teólogos e demais autoridades eclesásticas, que detinham o poder de interpretar, regulamentar e definir a ortodoxia dessas vivências espirituais.

Nesse contexto, a autora destaca que Agostinho, apoiando-se em tradições platônicas que desqualificavam o corpo, afirmava que “a mente não possui sexo”, mas simultaneamente reiterava a proximidade espiritual maior dos homens em relação ao divino, ao passo que associava as mulheres à materialidade e à reprodução (Jantzen, 1995, p. 142-143, tradução livre).

Assim, a tradição mística cristã concedeu às mulheres certo reconhecimento enquanto portadoras de visões e intermediárias do sobrenatural, mas lhes negou autoridade hermenêutica sobre suas próprias experiências. Em vez de sujeitos da interpretação teológica, tornaram-se objeto de regulação discursiva masculina, ilustrando a persistência de assimetrias de gênero na produção e legitimação do conhecimento religioso.

Esta divisão não é natural ou biologicamente determinada, mas construída através do que Teresa de Lauretis (1987) denomina tecnologias de gênero, ou seja, aparatos institucionais que produzem e reforçam diferenças de gênero apresentando-as como naturais.

Joan Scott (1995), em seu ensaio fundacional *Gênero: Uma Categoria Útil de Análise Histórica*, argumenta que gênero é forma primária de significar relações de poder. Scott demonstra que a organização social baseada em diferenças percebidas entre os sexos constitui forma de estabelecer e manter hierarquias que transcendem as relações entre homens e mulheres, estruturando múltiplas dimensões da vida social. Judith Butler (2003), por sua vez, desenvolve o conceito de performatividade de gênero, demonstrando que os papéis de mulher sensitiva e receptiva versus homem racional e ativo não são naturais, mas performativamente construídos através da repetição de atos que criam a ilusão de essência de gênero.

No espiritismo kardecista do século XIX, a maioria das médiuns eram mulheres, porém os textos doutrinários eram sistematicamente produzidos e legitimados por homens. No catolicismo, mulheres místicas como Teresa d'Ávila e Catarina de Sena tiveram suas experiências visionárias reconhecidas pela Igreja, mas apenas após extensa avaliação e validação por autoridades masculinas.

Caroline Walker Bynum (1987), em *Holy Feast and Holy Fast*, analisa como santas medievais empregavam práticas corporais extremas, incluindo jejum prolongado e automutilação, como formas de acesso ao sagrado. Bynum demonstra que essas práticas eram simultaneamente valorizadas como sinais de santidade e controladas pela autoridade eclesiástica masculina, que detinha o poder de determinar se constituíam devoção legítima ou heresia perigosa.

Grace Jantzen (1995), em *Power, Gender and Christian Mysticism*, examina como o misticismo cristão foi generificado ao longo da história, com mulheres sistematicamente associadas à experiência emocional e corporal do divino, enquanto homens eram vinculados à interpretação racional e teológica dessas experiências. Esta divisão não reflete diferenças naturais nas capacidades espirituais de homens e mulheres, mas estruturas de poder que reservam autoridade interpretativa e institucional a homens.

No caso específico dos Warren, estabeleceu-se divisão complementar de trabalho: Lorraine exercia a função de sensitiva clarividente, capaz de perceber presenças espirituais, enquanto Ed Warren, além de atuar como demonólogo, empregava suas habilidades em artes plásticas para criar representações visuais das entidades e locais assombrados. Ed estudou na *Perry Art School* e desenvolvia pinturas das casas investigadas pelo casal, baseando-se nos relatos de Lorraine e de testemunhas.

Esta divisão operava de modo aparentemente complementar, mas revela dinâmicas de poder significativas. Lorraine tinha acesso privilegiado à experiência do sobrenatural, mas necessitava da mediação masculina para que suas visões fossem traduzidas em linguagem visual compartilhável e documentável. Ed funcionava como tradutor e legitimador da experiência visionária de Lorraine, conferindo-lhe materialidade através da representação artística. Importa questionar se as visões de Lorraine Warren teriam alcançado a mesma credibilidade institucional e midiática sem a presença legitimadora de Ed Warren.

## **O SAGRADO E O PROFANO: HIEROFANIAS E EXPERIÊNCIAS LIMINARES**

Mircea Eliade (1992) sustenta que o sagrado irrompe no mundo profano por meio de hierofanias, isto é, manifestações do divino que instauram sentido, valor e orientação para a experiência humana. Em sua reflexão sobre a sacralidade do cosmos, afirma:

Os ritmos cósmicos manifestam a ordem, a harmonia, a permanência, a fecundidade. No conjunto, o Cosmos é ao mesmo tempo um organismo real, vivo e sagrado: revela as modalidades do Ser e da sacralidade. Ontofania e hierofania se unem. (Eliade, 1992, p. 59)

Essa perspectiva revela que, para o autor, a experiência do sagrado não pode ser reduzida a construções sociais contingentes ou a projeções de natureza psicológica; trata-se, antes, de uma dimensão constitutiva da existência, por meio da qual o mundo se torna inteligível. A partir dessa ontologia do sagrado, Eliade distingue entre o espaço sagrado, marcado pela ruptura, pela fixação de um centro e pela possibilidade de orientação, e o espaço profano, caracterizado pela homogeneidade e neutralidade, destituído de qualidades reveladoras.

No contexto das investigações paranormais dos Warren, as manifestações demoníacas representariam hierofanias negativas, irrupções de forças espirituais malignas no cotidiano das famílias investigadas. A demonologia católica, campo de atuação dos Warren, constitui sistema simbólico estruturado de interpretação dessas manifestações, baseado em séculos de tradição teológica e litúrgica.

Victor Turner (1974), em *O Processo Ritual*, desenvolve o conceito de liminaridade para descrever estados intermediários nos processos rituais. Turner demonstra que indivíduos em estados liminares ocupam posição ambígua, nem aqui nem lá, situados nas margens das estruturas sociais estabelecidas. Paradoxalmente, precisamente por estarem fora das estruturas normais, estes indivíduos frequentemente adquirem poderes especiais e capacidade de mediar entre mundos. Lorraine Warren, como médium clarividente, ocupava posição liminar por excelência, transitando entre o mundo visível e invisível, entre a sanidade e a loucura sob a perspectiva médica dominante, entre a legitimidade espiritual e a suspeita institucional.

A paranormalidade, conforme discutido por Maraldi (2011) citando Tobacyk (1995), refere-se a fenômenos inexplicáveis em termos da ciência atual, cuja explicação possível demandaria amplas revisões dos limites básicos dos princípios científicos, ou que são incompatíveis com o quadro de referência perceptivo, crenças e expectativas sobre a realidade. A experiência de Lorraine situa-se precisamente nesta zona fronteira entre sistemas explicativos concorrentes.

## CINEMA, OLHAR E REPRESENTAÇÃO DO CORPO FEMININO

A análise de representações cinematográficas de experiências espirituais femininas demanda atenção às teorias sobre cinema e gênero. Laura Mulvey (1983), em seu ensaio seminal *Prazer Visual e Cinema Narrativo*, argumenta que o cinema clássico hollywoodiano se estrutura através do olhar masculino, ou *male gaze*<sup>2</sup>. Segundo Mulvey, a mulher no cinema funciona simultaneamente como objeto do desejo masculino e como signo que conota algo além dela mesma.

Em *The Conjuring II*, Lorraine é constantemente observada, tanto por Ed quanto pela câmera, especialmente em momentos de vulnerabilidade espiritual. O *male gaze* opera não apenas no nível erótico, mas também no nível epistêmico: o conhecimento de Lorraine precisa ser validado pelo olhar masculino para tornar-se legítimo.

No cinema de horror, especificamente, o corpo feminino frequentemente ocupa posição ambivalente. Carol Clover (1992), em *Men, Women and Chain*

---

2 O termo *male gaze* foi proposto por Laura Mulvey em seu ensaio seminal *Visual Pleasure and Narrative Cinema* (1973), no qual a autora argumenta que a estrutura narrativa e visual do cinema clássico hollywoodiano é organizada a partir de um olhar masculino heterossexual que objetifica a mulher, reduzindo-a à condição de espetáculo erótico e reforçando relações de poder assimétricas entre os gêneros. Essa lógica do olhar estrutura tanto a posição da câmera quanto o ponto de vista narrativo, produzindo formas específicas de subjetivação e de percepção do corpo feminino.

*Saws*, identifica a figura da final girl no horror *slasher*<sup>3</sup>, argumentando que embora estas personagens sejam mulheres que sobrevivem e enfrentam o monstro, elas frequentemente são masculinizadas e suas experiências corporais tornam-se objeto de voyeurismo extremo. Lorraine Warren se enquadra neste padrão: sobrevive e enfrenta entidades demoníacas, mas sempre através de sofrimento corporal intenso que se oferece ao olhar da câmera.

Barbara Creed (1993), em *The Monstrous-Feminine*, analisa como o cinema de horror produz o feminino como figura monstruosa, especialmente por meio de representações como a bruxa, a mulher possuída e a mãe arcaica. A autora argumenta que o horror patriarcal expressa ansiedades profundas relacionadas ao poder sexual, reprodutivo e espiritual das mulheres, transformando o corpo feminino em fonte privilegiada de terror e abjeção.

A personagem Valak, apresentada como freira demoníaca no universo de *The Conjuring*, pode ser interpretada a partir dessas formulações. A imagem da religiosa feminina, historicamente submetida à vigilância e ao controle institucional, é convertida em entidade demoníaca, evidenciando uma inversão do sagrado feminino e revelando o temor patriarcal diante de formas de autoridade espiritual feminina que ultrapassam os limites estabelecidos pela ordem eclesiástica.

A representação cinematográfica de experiências espirituais envolve também questões de visualização do invisível. Como tornar visível aquilo que, por definição, escapa à percepção ordinária? O cinema emprega estratégias específicas: manipulação de luz e sombra, distorções sonoras, uso de espelhos e superfícies refletoras, movimentos de câmera que sugerem presença invisível. Estas técnicas não são neutras, mas carregam significados culturais sobre a natureza do sobrenatural e sobre quem tem acesso privilegiado a ele.

## **ED WARREN: O ARTISTA E A DOCUMENTAÇÃO VISUAL DO INVISÍVEL**

Na configuração histórica real das investigações conduzidas pelo casal Warren, Ed desempenhava papel fundamental não apenas como demonólogo, mas como artista responsável pela documentação visual dos casos. Formado em artes plásticas, Ed Warren produzia pinturas das residências

3 O *horror slasher* constitui um subgênero do cinema de terror que se consolidou a partir das décadas de 1970 e 1980. Caracteriza-se pela presença de um assassino que elimina sequencialmente um grupo de jovens, pela ênfase na violência corporal e pela figura recorrente da *final girl*, conceito formulado por Carol J. Clover em *Men, Women and Chain Saws* (1992). O subgênero articula moralidade, sexualidade e punição, operando por meio de estruturas narrativas ritualizadas que exploram o corpo em perigo como principal fonte de suspense.

assombradas investigadas pelo casal, criando registros visuais que funcionavam simultaneamente como documentação e como instrumento de análise.

As pinturas de Ed Warren cumpriam função epistemológica específica: transformar narrativas orais e experiências visionárias em imagens compartilháveis. Enquanto as visões de Lorraine permaneciam subjetivas e inacessíveis a terceiros, as representações pictóricas de Ed materializavam essas experiências em objetos concretos que podiam ser examinados, discutidos e preservados como evidência.

Donna Haraway (1995), em *Saberes Localizados*, sustenta que todo conhecimento é produzido a partir de uma posição situada e corporificada, o que implica rejeitar a noção de um olhar neutro que observa “de lugar nenhum”. A autora demonstra que toda visão envolve perspectivas enraizadas em corpos, histórias e relações de poder. A partir dessa abordagem, as pinturas de Ed Warren deixam de ser entendidas como representações objetivas do sobrenatural e passam a ser vistas como interpretações marcadas por um ponto de vista masculino que se apropria e reorganiza as experiências visionárias de Lorraine.

No livro *Ed & Lorraine Warren Demonologist*, escrito por Gerald Brittle (2016) com base em extensas entrevistas com o casal, são incluídas fotografias de pinturas realizadas por Ed Warren. Estas imagens revelam não apenas habilidade técnica, mas escolhas estéticas específicas na representação do sobrenatural. Ed empregava frequentemente iluminação dramática, composições que evocavam atmosferas opressivas e elementos visuais que sugeriam presença de forças invisíveis.

A importância do trabalho artístico de Ed Warren para a legitimação das investigações do casal não deve ser subestimada. Em contexto cultural que valoriza evidências visuais como formas privilegiadas de documentação, as pinturas de Ed conferiam materialidade e credibilidade aos relatos de experiências paranormais.

Walter Benjamin (1985), em *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica*, discute como a representação visual confere aura e autenticidade aos objetos. As pinturas de Ed funcionavam como aura que validava as experiências de Lorraine, transformando o invisível em visível, o subjetivo em compartilhável, o questionável em documentado.

## **LORRAINE WARREN E A CLARIVIDÊNCIA COMO DOME FARDO**

Conforme relatado por Brittle (2016), Lorraine Warren alegava possuir capacidades clarividentes desde os cinco anos de idade, experienciando visões de entidades espirituais que outros não podiam perceber. Educada em

ambiente católico por freiras, Lorraine encontrou sistematicamente descrédito e invalidação de suas experiências. Esta rejeição institucional teve consequências significativas em sua trajetória.

A clarividência de Lorraine constituía simultaneamente dom e fardo. Por um lado, conferia-lhe acesso privilegiado a dimensões da realidade inacessíveis à maioria das pessoas. Por outro, sujeitava-a a constante desconfiança, exigindo validação externa para que suas experiências fossem reconhecidas como legítimas. A presença de Ed Warren funcionava como mediação necessária entre a experiência visionária de Lorraine e o reconhecimento institucional dessas experiências.

Hélène Cixous (2017), em *O Riso da Medusa*, argumenta que as mulheres precisam escrever o corpo e produzir formas de expressão capazes de abarcar experiências que a linguagem patriarcal historicamente silenciou ou tornou inomináveis. Nesse sentido, Lorraine Warren não tinha plena agência para “escrever” suas visões, pois essa função era intermediada por Ed Warren por meio da pintura. Suas experiências místicas permaneciam no campo do indizível, acessíveis apenas através de uma tradução masculina que filtrava, reorganizava e legitimava aquilo que ela vivenciava.

Gayatri Spivak (2010), em *Pode o Subalterno Falar?*, demonstra que vozes subalternas, entre elas vozes femininas, frequentemente são mediadas por sujeitos situados em posições de poder, o que compromete sua autonomia epistemológica e produz regimes de fala que traduzem, mas não necessariamente representam, a experiência original.

Nos casos investigados pelo casal, Lorraine desempenhava papel fundamental na identificação de presenças espirituais, na percepção de manifestações que escapavam aos sentidos ordinários e na avaliação da natureza das entidades envolvidas. Contudo, suas percepções necessitavam ser traduzidas, documentadas e legitimadas através de outros meios, incluindo as pinturas de Ed, os relatórios escritos e, crucialmente, a validação de autoridades eclesiásticas católicas.

A Igreja Católica, através de seus protocolos de avaliação de possíveis casos de possessão demoníaca, opera rigoroso sistema de verificação que inclui necessariamente a exclusão de explicações médicas e psiquiátricas antes de autorizar rituais de exorcismo. Neste processo, as percepções de Lorraine Warren, embora valorizadas, não eram suficientes por si mesmas, necessitando convergir com outras formas de evidência e, fundamentalmente, com a avaliação de sacerdotes ordenados.

## THE CONJURING II: MANUTENÇÃO CINEMATOGRAFICA DA DIVISÃO DE GÊNERO

O filme *The Conjuring II* (2016), dirigido por James Wan, narra a investigação do caso Enfield Poltergeist ocorrido no final dos anos 1970 em Londres. A trama acompanha a família Hodgson, especialmente Janet, menina de onze anos que sofre manifestações violentas atribuídas a possessão demoníaca. O casal Warren é solicitado pela Igreja Católica para investigar a autenticidade das ocorrências.

Uma escolha narrativa significativa do filme consiste em manter fielmente a divisão de trabalho histórica entre Ed e Lorraine Warren. No filme, Ed continua sendo apresentado como o artista responsável pela documentação visual das investigações, enquanto Lorraine permanece na posição de médium clarividente cujas experiências visionárias necessitam de tradução e validação. Esta fidelidade à configuração histórica revela-se sintomática: o cinema contemporâneo, mesmo em contexto de crescente consciência sobre questões de gênero, reproduz estruturas patriarcais de divisão de trabalho místico.

A representação cinematográfica naturaliza a divisão entre experiência feminina e representação masculina, apresentando-a como complementaridade harmoniosa entre os cônjuges. Ed é retratado como protetor dedicado, artista sensível e demonólogo competente. Lorraine é retratada como visionária corajosa, esposa devota e mãe amorosa. Contudo, esta aparente simetria oculta hierarquia fundamental: Ed possui autoridade para materializar, documentar e legitimar, enquanto Lorraine permanece dependente de validação externa para que suas experiências sejam reconhecidas.

Mulvey (1983), em texto posterior intitulado *Prazer Visual e Cinema Narrativo*, reconhece que simplesmente incluir personagens femininas fortes não é suficiente para dismantlar o *male gaze*, sendo necessário desconstruir todo o aparato cinematográfico que estrutura as relações de olhar e poder. *The Conjuring II* exemplifica esta limitação: embora apresente Lorraine como personagem complexa e capaz, mantém intactas as estruturas de gênero que determinam quem pode ver, quem pode representar e quem detém autoridade final.

O filme preserva cuidadosamente não apenas a divisão artística entre os Warren, mas também a divisão de autoridade ritual. Embora Lorraine possa investigar e até mesmo confrontar entidades demoníacas, o exorcismo final deve ser realizado por sacerdote católico homem. A estrutura patriarcal da Igreja permanece intocada, e a autoridade espiritual definitiva continua sendo exclusivamente masculina. Lorraine pode identificar o mal, pode sofrer seus ataques, mas não pode exercer o poder ritual de expulsá-lo.

## ANÁLISE DA SEQUÊNCIA DE VALAK: PINTURA MASCULINA COMO PORTAL DO TERROR FEMININO

A sequência filmica em que a entidade Valak emerge de uma pintura constitui momento de particular interesse para nossa análise. Conforme verificado, a pintura é criação de Ed Warren, não de Lorraine. Esta autoria é significativa: Ed pinta a entidade demoníaca feminina baseando-se nas visões premonitórias de Lorraine, operando como mediador entre a experiência visionária feminina e sua materialização visual.

Na cena, Lorraine e sua filha encontram-se em corredor da casa dos Warren. Ao longe, avistam figura que se desloca e adentra o escritório do casal. Quando Lorraine se aproxima, descobre que a entidade está interagindo com a pintura que Ed havia criado. A sequência desenvolve-se através de elaborada construção visual que articula elementos pictóricos e cinematográficos.

Inicialmente, a pintura é apresentada como objeto estático, emoldurada e fixada à parede. Progressivamente, através de efeitos de iluminação, sombreamento e movimento de câmera, a distinção entre a imagem pintada e a presença física de Valak torna-se ambígua. Em determinado momento da sequência, a moldura da pintura desaparece visualmente, e a imagem pintada parece fundir-se com a parede, enquanto sombra se projeta sobre o quadro.

O emprego de iluminação *chiaroscuro*<sup>4</sup>, com forte contraste entre luz e sombra, evoca tradições da pintura barroca, particularmente as representações de êxtases místicos e aparições sobrenaturais. A escultura *O Êxtase de Santa Teresa* de Bernini (1647-1652) exemplifica como a estética barroca explorou a liminaridade entre sagrado e profano, êxtase e sofrimento, experiência mística e erotismo, ambiguidade que permeia toda a sequência de Valak.

A sombra que se projeta sobre a pintura gradualmente parece incorporar-se à imagem, em movimento que sugere posse ou apropriação da representação pictórica pela entidade representada. Donald Winnicott (1975), ao desenvolver o conceito de objeto transicional, descreve a existência de elementos que ocupam um espaço intermediário entre o eu e o não-eu, constituindo uma zona fenomenológica em que realidade interna e externa se articulam na formação da capacidade simbólica.

Os objetos transicionais permitem que o sujeito suporte a passagem do estado de dependência absoluta para formas mais complexas de relação

4 O termo *chiaroscuro* refere-se a uma técnica de iluminação baseada em contrastes acentuados entre luz e sombra. Originado nas artes visuais renascentistas e barrocas, o recurso foi amplamente incorporado à linguagem cinematográfica, especialmente no expressionismo alemão e no *film noir*, para produzir atmosferas de tensão, dramatizar conflitos internos das personagens e estruturar relações de visibilidade e ocultamento na *mise-en-scène*. Para uma discussão detalhada da função do *chiaroscuro* no cinema, ver Bordwell e Thompson (2019).

com o mundo, funcionando como suportes para a experiência criativa e para a construção da ilusão necessária ao amadurecimento emocional. A pintura produzida por Ed Warren pode ser interpretada, em chave metafórica, como dispositivo transicional que materializa a experiência visionária de Lorraine: situa-se entre o plano subjetivo de suas percepções e o plano objetivo da imagem fixada, operando como mediador simbólico que dá forma visível ao que, para ela, emerge no registro do invisível.

W.J.T. Mitchell (2015), em *O Que as Imagens Realmente Querem?*, propõe que as imagens não são elementos passivos, mas agentes dotados de uma “vida social”, capazes de demandar, afetar e interpelar seus espectadores. A cena em questão, expressa diretamente essa concepção: a representação da entidade demoníaca ultrapassa a intenção do artista e parece adquirir existência própria, deslocando-se do controle de seu criador.

O fato de ser Ed, e não Lorraine, o autor da pintura adiciona camada significativa de análise de gênero. Lorraine experiencia a visão premonitória, mas não possui autoridade ou capacidade para representá-la visualmente. Ed, com suas habilidades artísticas, materializa a visão de Lorraine, mas ao fazê-lo, inevitavelmente a interpreta, filtra e traduz através de seu próprio olhar masculino. A pintura, portanto, não é representação direta da experiência visionária de Lorraine, mas representação mediada pela interpretação masculina dessa experiência.

A entidade Valak, representada como freira demoníaca, emerge precisamente desta mediação masculina. A escolha de representar o mal supremo como figura religiosa feminina não é neutra. Como observa Creed (1993), o horror patriarcal frequentemente projeta ansiedades sobre o poder feminino através de figuras que pervertem papéis tradicionalmente femininos. A freira demoníaca representa o terror diante da mulher que reivindica autoridade espiritual autônoma, que não se submete ao controle masculino, que perverte a ordem patriarcal da Igreja.

A *mise-en-scène* da sequência emprega estratégias visuais que enfatizam liminaridade. O corredor escuro, a iluminação lateral que cria áreas de sombra profunda, o movimento lento da câmera que constrói suspense, o uso de planos que obscurecem parcialmente o que está sendo visto, tudo contribui para criar atmosfera de incerteza sobre os limites entre realidade e visão, entre presente e premonição, entre imagem e presença.

## JANET HODGSON: O CORPO FEMININO INFANTIL COMO TERRITÓRIO DE POSSESSÃO

O caso Enfield, conforme retratado em *The Conjuring II*, centra-se fundamentalmente na figura de Janet Hodgson, menina de onze anos que manifesta sintomas dramáticos de possessão demoníaca. Janet apresenta episódios de alteração de voz, manifestando voz gutural masculina que alega ser Bill Wilkins, anterior morador da casa falecido no local. Além disso, Janet experimenta levitações, convulsões, mudanças abruptas de comportamento e estados dissociativos.

A escolha narrativa de focalizar a possessão em menina pré-adolescente não é fortuita. A tradição cinematográfica do horror sobrenatural, particularmente desde *O Exorcista* (1973), estabeleceu a figura da menina possuída como topos recorrente. Barbara Creed (1993), em sua análise de *O Exorcista*, identifica esta narrativa como expressão do terror masculino diante da sexualidade feminina emergente na puberdade. A possessão torna-se metáfora do corpo feminino que escapa ao controle patriarcal, que se transforma de modo incontrolável e ameaçador.

Simone de Beauvoir (2009), em *O Segundo Sexo*, discute como mulheres foram historicamente construídas como Outro, como mistério, como imanência em oposição à transcendência masculina. O corpo feminino, especialmente em sua dimensão reprodutiva e em seus processos de transformação, é território do desconhecido e do incontrolável. A menina púbere corporifica esta dimensão ameaçadora: não é mais criança assexuada, mas ainda não é mulher adulta domesticada, ocupando posição liminar que a torna culturalmente associada ao perigo espiritual.

Julia Kristeva (2020), em *Poderes do Horror*, formula o conceito de abjeto como aquilo que desestabiliza identidade, sistema e ordem, introduzindo rupturas que desafiam a coerência simbólica e o pacto social que sustenta a noção de sujeito. O abjeto, para a autora, não é simplesmente o repulsivo, mas aquilo que, ao transgredir limites corporais e psíquicos, revela a precariedade das fronteiras que distinguem o eu do não-eu.

Nesse quadro teórico, o corpo feminino púbere configura-se como figura abjeta por excelência, pois se situa em um estado de transição que ameaça classificações estanques: encontra-se entre infância e maturidade, entre pureza e sexualidade, entre humanidade e animalidade. Sua própria materialidade hormonal e fisiológica torna-se signo de instabilidade simbólica. Essa condição liminar faz com que, nas narrativas de horror, tal corpo apareça como especialmente vulnerável a invasões, contaminações ou interferências de

ordem sobrenatural, funcionando como superfície privilegiada para a projeção de ansiedades culturais relativas ao feminino e à maturação sexual.

Uma leitura psicanalítica dos sintomas de possessão poderia interpretá-los como manifestações somáticas de conflitos psíquicos relacionados às transformações corporais e psíquicas da puberdade. As alterações de voz, as convulsões e os estados dissociativos poderiam expressar angústias sobre o desenvolvimento sexual e a construção identitária.

Apesar disso, uma leitura literal, alinhada com a cosmovisão demonológica católica, consideraria que determinados indivíduos se tornam vulneráveis à influência de entidades demoníacas por razões que incluem fragilidade espiritual, exposição a locais amaldiçoados ou desígnios divinos misteriosos.

O filme não resolve estas ambiguidades interpretativas, mas estabelece claramente que Lorraine Warren é a única personagem capaz de verdadeiramente compreender o que Janet está experienciando. Em várias cenas, Lorraine demonstra empatia particular com Janet, reconhecendo na menina algo de sua própria história de visões não acreditadas. Esta conexão empática entre duas mulheres, ambas portadoras de experiências espirituais invalidadas ou questionadas, sugere forma de sororidade epistemológica, conhecimento compartilhado baseado em experiências comuns de marginalização. Lorraine reconhece em Janet não apenas sintomas a serem diagnosticados, mas experiência vivida a ser validada.

Contudo, mesmo esta empatia feminina não é suficiente para conferir a Lorraine autoridade para intervir ritualmente. Ela pode compreender, pode sofrer solidariamente, pode até mesmo ser atacada pela mesma entidade, mas não pode realizar o exorcismo. Esta função permanece reservada a homens investidos de autoridade sacerdotal pela Igreja Católica. A estrutura patriarcal da autoridade espiritual permanece intacta, revelando os limites da empatia feminina dentro de instituições que reservam poder ritual a homens.

## **TECNOLOGIAS DE GÊNERO E A DIVISÃO DO TRABALHO MÍSTICO**

O conceito de tecnologias de gênero, proposto por Teresa de Lauretis (1987), refere-se aos diversos aparatos institucionais, discursivos e representacionais que produzem, reproduzem e naturalizam diferenças de gênero. Nesta perspectiva, gênero não é dado natural ou biológico, mas efeito de tecnologias sociais que constroem sujeitos como masculinos ou femininos através de processos contínuos de interpelação e normalização.

A divisão de trabalho místico observada no caso dos Warren pode ser analisada produtivamente através deste conceito. A atribuição a Lorraine de

capacidades intuitivas, sensíveis e receptivas, em contraste com as capacidades técnicas, racionais e representacionais de Ed, replica divisões de gênero profundamente arraigadas na cultura ocidental. Como observa Scott (1995), essas divisões não são acidentais, mas fundamentais para a organização social baseada em gênero, justificando a exclusão de mulheres de posições de autoridade através da naturalização de diferenças construídas.

Esta divisão não emerge de diferenças naturais ou biológicas entre mulheres e homens, mas é produzida e reforçada através de instituições como a família, a escola, a religião e, contemporaneamente, a mídia e o cinema. Pierre Bourdieu (1999), em *A Dominação Masculina*, argumenta que a ordem social funciona como máquina simbólica que ratifica a dominação masculina, inscrevendo-a nos corpos e habitus através de esquemas inconscientes de percepção e apreciação. Estes esquemas fazem com que a divisão entre intuição feminina e razão masculina apareça não como construção cultural, mas como diferença natural e inevitável.

No contexto específico da espiritualidade católica, a Igreja opera como poderosa tecnologia de gênero, reservando posições de autoridade ritual, como o sacerdócio e a capacidade de realizar exorcismos, exclusivamente a homens. A impossibilidade de Lorraine Warren exercer a função de exorcista, independentemente de suas capacidades clarividentes, deriva exclusivamente de sua condição de mulher leiga. A Igreja Católica requer que exorcismos sejam realizados por sacerdotes ordenados, função vedada a mulheres. Assim, mesmo sendo Lorraine quem identifica e compreende as manifestações demoníacas, a intervenção ritual final deve ser necessariamente executada por autoridades masculinas.

Esta configuração revela com clareza como tecnologias de gênero operam não através de proibições explícitas e violentas, mas através da naturalização de divisões que aparecem como necessárias, complementares e até mesmo protetoras. Lorraine é valorizada por suas capacidades intuitivas, mas estas mesmas capacidades são construídas como incompatíveis com a autoridade ritual e a capacidade de intervenção espiritual ativa.

## **CINEMA COMO REPRODUÇÃO DAS ESTRUTURAS PATRIARCAIS**

Contrariamente ao que uma análise superficial poderia sugerir, *The Conjuring II* não opera desconstrução ou questionamento das divisões de gênero presentes nas investigações históricas dos Warren. Ao contrário, o filme reproduz fielmente estas divisões, naturalizando-as através de sua representação cinematográfica.

A escolha de manter Ed como artista responsável pela documentação visual, enquanto Lorraine permanece como médium dependente de validação

externa, revela os limites do cinema *mainstream* contemporâneo em desafiar estruturas patriarcais. Embora o filme apresente Lorraine como personagem forte e corajosa, mantém intacta sua posição de subordinação epistemológica: ela pode ver, mas não pode representar; pode compreender, mas não pode intervir ritualmente; pode sofrer, mas não pode exercer autoridade definitiva.

bell hooks (2019), em *E Eu Não Sou uma Mulher?*, observa que representações que meramente adicionam personagens femininas fortes sem desafiar estruturas de poder permanecem limitadas em seu potencial transformador. *The Conjuring II* exemplifica esta limitação: Lorraine é retratada positivamente, suas capacidades são valorizadas, sua coragem é celebrada, mas a estrutura patriarcal que determina quem detém autoridade espiritual permanece intocada.

A manutenção da divisão de trabalho entre Ed e Lorraine no filme não é acidental, mas sintomática de como o cinema contemporâneo negocia com estruturas patriarcais. O filme pode celebrar Lorraine, pode inclusive apresentá-la como protagonista, mas não pode conceder-lhe autoridade que historicamente foi reservada a homens. Esta impossibilidade revela menos sobre as limitações criativas dos realizadores do filme e mais sobre as limitações estruturais do próprio cinema *mainstream* como instituição.

Como observa Mulvey (1983), desconstruir o *male gaze* requer mais do que inverter papéis ou adicionar personagens femininas fortes, requer transformar todo o aparato cinematográfico que estrutura relações de olhar e poder. *The Conjuring II* não realiza esta transformação, contentando-se em reproduzir estruturas existentes sob verniz de celebração de protagonismo feminino.

A cena da pintura de Valak ilustra de modo exemplar esta reprodução. Ed pinta a entidade baseando-se nas visões de Lorraine, operando como mediador necessário entre experiência feminina e representação compartilhável. A pintura não é criação autônoma de Lorraine, mas tradução masculina de sua experiência visionária. Esta mediação não é apresentada como problemática pelo filme, mas como colaboração natural e harmoniosa entre cônjuges complementares.

Contudo, sob perspectiva crítica de gênero, esta aparente complementaridade revela-se como hierarquia disfarçada. Lorraine depende de Ed para que suas visões sejam validadas e documentadas. Ed não depende de Lorraine para exercer suas capacidades artísticas, embora as visões dela forneçam conteúdo para suas pinturas. Esta assimetria estrutural permanece invisibilizada pela narrativa romântica de casal dedicado que trabalha em harmonia.

## VALIDAÇÃO DE EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS FEMININAS: QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS

Um dos desafios mais complexos colocados pelo caso dos Warren e por sua representação cinematográfica refere-se à questão epistemológica da validação de experiências espirituais, particularmente quando relatadas por mulheres. Como distinguir entre experiência mística legítima, manifestação de transtorno mental e elaboração ficcional? Quem possui autoridade para fazer esta distinção?

A história da medicina e da psiquiatria está repleta de exemplos de invalidação e patologização de experiências femininas. Como demonstra Showalter (1985), instituições psiquiátricas funcionaram historicamente como mecanismos de controle social de mulheres que desafiavam normas, tendo suas experiências reduzidas a sintomas de doenças mentais. Por outro lado, a validação acrítica de todas as experiências relatadas ignora a possibilidade real de que algumas experiências possam efetivamente relacionar-se com condições psicopatológicas que demandam tratamento adequado.

A perspectiva dos Warren e da demonologia católica consiste em empregar processo de investigação que inclui necessariamente avaliação médica e psiquiátrica antes de considerar explicações sobrenaturais. Este procedimento reconhece que muitas manifestações aparentemente paranormais podem ter explicações naturais, sejam médicas, psicológicas ou relativas a fenômenos físicos mal compreendidos.

Somente após a exclusão rigorosa dessas explicações naturais é que a demonologia católica afirma a possibilidade real de possessões demoníacas e outras formas de manifestação sobrenatural. Tal pressuposto ontológico entra em conflito direto com perspectivas materialistas e cientificistas, que rejeitam a existência de entidades ou causalidades não redutíveis ao plano físico.

Uma terceira via possível consiste em adotar postura fenomenológica que suspende julgamentos sobre a ontologia das experiências para focar em sua fenomenologia e em seus efeitos. Donna Haraway (1995), em *Saberes Localizados*, argumenta que todo conhecimento é situado, parcial e corporificado, não existindo olho de Deus que vê tudo de lugar nenhum. As visões de Lorraine, portanto, configuram saberes situados, moldados por seu corpo, por sua posição social e por sua trajetória de experiências.

Independentemente de corresponderem a percepções de entidades realmente existentes ou a elaborações de seu psiquismo, tais experiências possuíam para ela realidade fenomenológica incontornável e produziram efeitos concretos em sua vida e na vida de outras pessoas. Assim, o foco desloca-se da questão ontológica para a compreensão do modo como essas vivências eram

sentidas, interpretadas e incorporadas às práticas sociais e espirituais que as circundavam.

Michel Foucault (1978), em *História da Loucura*, demonstra como a distinção entre razão e loucura é historicamente construída e serve a propósitos de controle social. O que conta como experiência válida é sempre questão de poder, não de correspondência objetiva com a realidade. Esta perspectiva permite validar a seriedade e autenticidade da experiência subjetiva sem necessariamente comprometer-se com explicações ontológicas específicas, reconhecendo que Lorraine Warren efetivamente experienciava visões que moldaram sua trajetória de vida de formas profundas e significativas.

A questão que permanece, contudo, é por que experiências visionárias femininas demandam níveis de validação externa significativamente mais rigorosos do que experiências masculinas comparáveis. Enquanto sacerdotes católicos que alegam vivências espirituais não são submetidos sistematicamente ao mesmo grau de escrutínio psiquiátrico, mulheres que relatam experiências semelhantes frequentemente enfrentam processos extensos de verificação, suspeição ou patologização.

Essa assimetria evidencia que o problema não se restringe ao campo epistemológico, mas é, de modo mais profundo, político. Em última instância, trata-se de determinar quem detém a autoridade para definir o que conta como conhecimento legítimo sobre o sagrado e quais sujeitos são reconhecidos como portadores válidos de experiência espiritual.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A análise da figura de Lorraine Warren, tanto em sua trajetória histórica quanto em suas representações cinematográficas, revela complexas dinâmicas de gênero relacionadas à experiência e à expressão do sagrado. Lorraine ocupava posição simultaneamente privilegiada e subordinada: possuía acesso a experiências espirituais negado à maioria das pessoas, mas necessitava de constante mediação e validação masculina para que suas experiências fossem reconhecidas como legítimas.

Na prática histórica das investigações conduzidas pelo casal Warren, a atuação de Ed como artista desempenhava papel central ao converter as visões de Lorraine em representações pictóricas capazes de lhes conferir materialidade e comunicabilidade. Sua função consistia em transformar experiências subjetivas em imagens passíveis de circulação e análise, dando forma visível ao que, de outro modo, permaneceria no âmbito do indizível.

Essa dinâmica, embora se apresentasse como colaboração funcional, reproduzia estruturas de gênero profundamente arraigadas. Nelas, às mulheres

são tradicionalmente associadas capacidades intuitivas e receptivas, enquanto aos homens se atribuem competências técnicas, formais e representacionais. Desse modo, a própria divisão de tarefas reforçava hierarquias simbólicas que organizam o acesso ao conhecimento e à autoridade dentro de marcos culturais patriarcais.

O cinema contemporâneo, através de filmes como *The Conjuring II*, mantém e naturaliza estas divisões, contrariamente ao que uma análise superficial poderia sugerir. Ao preservar fielmente a configuração histórica em que Ed funciona como artista documentador e Lorraine como médium dependente de validação, o filme reproduz estruturas patriarcais de autoridade espiritual. Esta reprodução não é neutra, mas opera naturalização de divisões de gênero, apresentando-as como complementaridade harmoniosa entre cônjuges dedicados.

A análise revela três camadas de subordinação da experiência espiritual feminina. Primeira camada: Lorraine experiencia visões que outros não podem perceber, mas estas experiências permanecem subjetivas e questionáveis até que sejam validadas externamente. Segunda camada: a validação requer mediação masculina, seja através das pinturas documentais de Ed, seja através da avaliação de sacerdotes católicos. Terceira camada: mesmo após validação, Lorraine não pode exercer autoridade ritual definitiva, função reservada exclusivamente a homens ordenados pela Igreja.

Estas camadas de subordinação não são apresentadas pelo filme como problemáticas, mas como naturais e até mesmo admiráveis, dado o contexto de um casamento amoroso e de colaboração dedicada. Contudo, sob perspectiva crítica de gênero, revelam-se como tecnologias que produzem e mantêm hierarquias, disfarçadas sob retórica de complementaridade.

Para além das questões de representação cinematográfica, o caso dos Warren coloca questões epistemológicas e éticas fundamentais sobre a validação de experiências espirituais femininas. Como distinguir entre experiência mística, manifestação psicopatológica e elaboração ficcional? Quem possui autoridade para fazer estas distinções? Como evitar tanto a patologização sistemática de experiências femininas quanto a validação acrítica que pode deixar de identificar condições que demandam tratamento?

Uma abordagem fenomenológica que suspende julgamentos ontológicos para focar na realidade experiencial e nos efeitos concretos das experiências oferece caminho produtivo. Esta perspectiva permite reconhecer a seriedade e autenticidade das experiências visionárias de Lorraine Warren sem necessariamente comprometer-se com explicações específicas sobre sua natureza última, reconhecendo simultaneamente as estruturas de poder que determinam quais experiências são validadas e quais são patologizadas.

Para educadores, mediadores culturais e profissionais de saúde mental, o caso dos Warren e suas representações cinematográficas oferecem oportunidade de reflexão sobre como acolher relatos de experiências anômalas, particularmente quando narradas por mulheres e meninas, sem incorrer em invalidação sistemática nem em romantização problemática.

O desafio consiste em desenvolver escuta genuinamente respeitosa que nem patologiza automaticamente nem idealiza acriticamente, mas que reconhece a complexidade e a ambiguidade inerentes às experiências humanas que se situam nas fronteiras entre os sistemas explicativos disponíveis.

As veredas do sagrado, conforme sugerido pelo título desta coletânea, são múltiplas e frequentemente contraditórias. O caso de Lorraine Warren ilustra como o acesso feminino a estas veredas permanece marcado por estruturas de poder que simultaneamente valorizam e subordinam, que reconhecem e invalidam, que celebram superficialmente enquanto mantêm intactas hierarquias fundamentais. Compreender estas dinâmicas constitui passo necessário para imaginar formas de espiritualidade e de representação que façam justiça à complexidade da experiência humana do sagrado em sua diversidade de manifestações e de sujeitos.

A análise demonstra que não basta representar mulheres como protagonistas de narrativas espirituais; é necessário questionar as estruturas institucionais e epistemológicas que determinam quem pode experienciar, quem pode representar e quem detém autoridade final sobre o sagrado. Enquanto estas estruturas permanecerem intactas, mesmo representações aparentemente empoderadoras reproduzirão subordinações fundamentais, disfarçadas sob retóricas de complementaridade e colaboração.

## REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Tradução: Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica. *In: Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BORDWELL, David; THOMPSON, Kristin. **Film Art: An Introduction**. 12. ed. New York: McGraw-Hill, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Tradução: Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BRITTLE, Gerald. **Ed & Lorraine Warren: demonologistas - arquivos sobrenaturais**. Tradução: Giovanna Louise. Rio de Janeiro: Dark Side Books, 2016.

- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BYNUM, Caroline Walker. **Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women**. Berkeley: University of California Press, 1987.
- CIXOUS, Hélène. O Riso da Medusa. *In*: BRANDÃO, Izabel *et al.* (Org.). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017.
- CLOVER, Carol J. **Men, Women, and Chain Saws: Gender in the Modern Horror Film**. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- CREED, Barbara. **The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis**. London: Routledge, 1993.
- DE LAURETIS, Teresa. **Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invention of Hysteria: Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtrière**. Tradução: Alisa Hartz. Cambridge: MIT Press, 2003.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva**. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. Tradução: José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. **Estudos sobre a histeria**. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 2).
- FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos: primeira parte**. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 4).
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: A Questão da Ciência para o Feminismo e o Privilégio da Perspectiva Parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HOOKS, bell. **E Eu Não Sou uma Mulher? Mulheres Negras e Feminismo**. Tradução: Bhuvli Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- JANTZEN, Grace M. **Power, Gender and Christian Mysticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- JUNG, Carl Gustav. Sobre fenômenos espíritas. *In*: **A vida simbólica**. Tradução de Araceli Elman. Petrópolis: Vozes, 2000, cap. 4, p. 291-330. (**Obras Completas de Carl Gustav Jung**, v. 18).

KRISTEVA, Julia. **Poderes do Horror**: Um Ensaio sobre a Abjeção. Tradução: Claudia Menezes. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

MARALDI, Everton de Oliveira. **Metamorfoses do espírito**: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MITCHELL, W. J. T. O Que as Imagens Realmente Querem? *In*: ALLOA, Emmanuel (Org.). **Pensar a Imagem**. Tradução: Carla Rodrigues *et al.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MULVEY, Laura. Prazer Visual e Cinema Narrativo. *In*: XAVIER, Ismail (Org.). **A Experiência do Cinema**. Rio de Janeiro: Graal/Embrafilme, 1983.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma Categoria Útil de Análise Histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SHOWALTER, Elaine. **The Female Malady**: Women, Madness, and English Culture, 1830-1980. New York: Penguin Books, 1985.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TOBACYK, Jerome J. What is the correct dimensionality of paranormal beliefs? A reply to Lawrence's critique of the paranormal belief scale. **Journal of Parapsychology**, v. 59, p. 27-46, 1995.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual**: Estrutura e Antiestrutura. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VITORIANO, Sandra dos Santos. A paranormalidade como um jogo de ficção e realidade: Ed e Lorraine Warren entre as artes. *In*: Congresso Internacional de Estudos Linguísticos e Literários na Amazônia, 6., 2018, Belém. **Anais [...]**. Belém: [s.n.], 2018. p. 125.

WINNICOTT, Donald W. **O Brincar e a Realidade**. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

## FILMOGRAFIA

**THE CONJURING**. Direção: James Wan. Produção: Peter Safran, Rob Cowan, Tony DeRosa-Grund. Roteiro: Carey Hayes, Chad Hayes. Intérpretes: Vera Farmiga, Patrick Wilson, Lili Taylor, Ron Livingston. Estados Unidos: Warner Bros, 2013. 1 DVD (112 min).

**THE CONJURING II**. Direção: James Wan. Produção: James Wan, Peter Safran, Rob Cowan. Roteiro: Carey Hayes, Chad Hayes, James Wan. Intérpretes: Vera Farmiga, Patrick Wilson, Frances O'Connor, Madison Wolfe. Estados Unidos: Warner Bros, 2016. 1 DVD (133 min).

## **CRIADOR E CRIATURA: ESPIRITUALIDADE, MITOPOESE E NARCISISMO NA ERA DAS INTELIGÊNCIAS ARTIFICIAIS**

*Marina da Silveira Rodrigues Almeida<sup>1</sup>*

*“Melhor do que a criatura, fez o criador a criação. A criatura é limitada. O tempo, o espaço, normas e costumes. Erros e acertos. A criação é ilimitada. Excede o tempo e o meio. Projeta-se no Cosmos”.*

Coralina, 2012.

### **INTRODUÇÃO**

**A** emergência das tecnologias digitais e dos sistemas algorítmicos têm transformado profundamente os modos de produção simbólica e as formas de vivência do sagrado. Nesse contexto, os conceitos de mitopoese digital e mitopoese algorítmica tornam-se centrais para compreender como narrativas míticas, espirituais e religiosas são criadas, disseminadas e ressignificadas por meio da inteligência artificial (IA), aplicativos, redes sociais e metaversos.

---

<sup>1</sup> Psicóloga Clínica e Escolar (UNISANTOS), Pós-Graduada em Psicopedagogia (UNISANTOS), Psicanalista Psicodinâmica e Análise do Contemporâneo (PUCRS), Terapeuta Cognitiva Comportamental e proprietária do consultório particular Instituto Inclusão Brasil, São Vicente-SP. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4036950234432661>. E-mail: [marinaalmeida@institutoinclusaobrasil.com.br](mailto:marinaalmeida@institutoinclusaobrasil.com.br).

**Figura 1 – Robô humanoide segurando a Terra holográfica, com símbolos tecnológicos e religiosos.**



Fonte: Imagem gerada por Microsoft Copilot, 2025.

A espiritualidade é uma dimensão da experiência humana que se refere à busca de sentido, conexão com o transcendente e vivência de valores como compaixão, amor e propósito. Koenig, McCullough e Larson (2001) definem espiritualidade como “a busca pessoal por compreender questões relacionadas ao significado da vida, à relação com o sagrado ou transcendente, que pode ou não levar à participação em religiões organizadas”.

Na perspectiva de Brandão (2025), a religiosidade refere-se ao envolvimento com práticas, crenças e rituais vinculados a uma tradição religiosa específica; portanto representa a forma institucionalizada da espiritualidade, estruturada por normas, doutrinas e comunidades. A fé, por sua vez, é entendida como uma crença profunda em algo transcendente, seja uma divindade, o cosmos ou princípios éticos e pode manifestar-se tanto no âmbito espiritual quanto religioso.

Atualmente, sistemas de inteligência artificial já demonstram habilidades avançadas, como realizar diagnósticos médicos, produzir textos criativos e auxiliar em decisões jurídicas, o que leva à associação simbólica com atributos divinos, como onisciência e onipresença. Nesse contexto, Reed (2018), propõe a emergência de um novo imaginário tecno-religioso, no qual algoritmos são vistos como oráculos modernos e os dados assumem o papel de revelações. Para Reed,

“Que a IA possa ser tomada como uma entidade divina é compreensível, dados os variados fluxos culturais que se cruzam. A diferença, porém, é que uma inteligência artificial superinteligente pode se tornar, de fato, uma entidade com poder divino e, portanto, representar um perigo para a humanidade e um desafio para a religião”. (Reed, 2018, p. 12)

Nesse contexto, a *mitopose digital* refere-se à criação de mitos e narrativas simbólicas no ambiente digital, envolvendo redes sociais, plataformas multimídia, jogos eletrônicos e comunidades virtuais. Nesse segmento, segundo

Lévy (1999), a cibercultura é um espaço de produção coletiva de sentido, onde os mitos se reconfiguram em tempo real, influenciados pela interatividade e pela velocidade da informação. Kaufman (2022), complementa ao destacar que a cultura da convergência permite a construção de narrativas transmídia, nas quais os usuários participam ativamente da criação simbólica.

Por outro lado, a *mitopoese algorítmica* diz respeito à geração de mitos por meio de sistemas computacionais, especialmente algoritmos de inteligência artificial. Trata-se de uma produção simbólica automatizada, em que narrativas com estrutura mítica — como a jornada do herói ou arquétipos culturais — são geradas por modelos de linguagem ou simulações digitais. Os autores Conte, Devecchi & Maciel (2023), apontam que os algoritmos generativos reconfiguram a autoria e a criatividade, deslocando o papel humano na construção de sentido.

A Inteligência Artificial (IA), termo derivado do inglês *artificial intelligence* (AI), configura-se como um campo tecnológico emergente que permite a sistemas computacionais simular comportamentos associados à cognição humana, como raciocínio, aprendizado e tomada de decisão (Nohara & Gabardo, 2024). Embora sua consolidação como disciplina científica tenha ocorrido nas últimas décadas, os primeiros estudos sobre IA remontam à década de 1950, quando se buscava desenvolver sistemas capazes de formular e resolver problemas com base em princípios lógicos e fundamentais (Silva, 2018).

Conforme Cáceres (2006), a IA pode ser compreendida como uma subárea da ciência da computação voltada à criação de programas que emulam processos mentais inteligentes. Para o autor, tais sistemas devem ser capazes de resolver problemas ou auxiliar em sua resolução de maneira análoga à ação humana. Essa definição reforça a ideia de que a IA não se limita à automação de tarefas, mas envolve a reprodução de capacidades cognitivas complexas (Cáceres, 2006).

Russell & Norvig (2013), destacam que o objetivo central da IA é construir entidades inteligentes, capazes de executar tarefas que exigem raciocínio, aprendizado e adaptação. Embora o campo tenha ganhado notoriedade recentemente, seu desenvolvimento teve início logo após a Segunda Guerra Mundial, período em que o termo “inteligência artificial” foi cunhado (Russell; Norvig, 2013).

O pioneirismo de Alan Turing é amplamente reconhecido na história da IA. O chamado “teste de Turing” propõe que um computador pode ser considerado inteligente se, ao interagir com um ser humano por meio de linguagem escrita, conseguir ocultar sua identidade artificial, levando o interlocutor a acreditar que está dialogando com outro humano (Russell; Norvig, 2013). Essa proposta inaugura uma reflexão sobre os limites da cognição artificial e da simulação da consciência.

Ainda nos primórdios da IA, o matemático Irving John Good, colaborador de Turing no Projeto Enigma, alertou para os riscos associados à emergência de uma superinteligência. Em seu célebre depoimento de 1965, Good definiu a máquina ultra-inteligente como aquela capaz de superar todas as atividades intelectuais humanas, inclusive o próprio *design* de máquinas. Tal cenário, segundo ele, poderia desencadear uma “explosão de inteligência”, tornando obsoleta a inteligência humana, desde que a máquina fosse suficientemente dócil para indicar como mantê-la sob controle (Kaufman, 2022).

Nas últimas décadas, o campo da IA tem se expandido significativamente, impulsionado pelo aumento exponencial da capacidade computacional e pela disponibilidade de grandes volumes de dados. Esses fatores favoreceram o avanço da aprendizagem de máquina (*machine learning*), permitindo aplicações bem-sucedidas em áreas como saúde, segurança, educação e economia. A Estratégia Brasileira de Inteligência Artificial (EBIA) reconhece esses progressos e destaca o papel da IA como vetor de inovação e transformação social (Barboza; Ferneda; Cristóvam, 2022).

Nessesentido, desde sua origem, a psicanálise tem se dedicado à desconstrução das ilusões narcísicas que sustentam a imagem idealizada do ser humano. Ao investigar os mecanismos inconscientes que estruturam a subjetividade, Freud (1996), revelou que o sujeito não é transparente a si mesmo, tampouco senhor de sua própria racionalidade. Em sua conferência “*Uma dificuldade no caminho da psicanálise*” (1996), o autor propõe que a humanidade sofreu três grandes feridas narcísicas; abalos profundos em sua autoestima coletiva, provocadas por descobertas científicas que deslocaram o sujeito do centro do universo, da criação e da própria mente: *A ferida Cosmológica (Copérnico)*; *A ferida Biológica (Darwin)*; *A ferida Psicológica (Freud/ Psicanálise)*. Essas três feridas inauguram um processo de descentralização progressiva do sujeito, que passa a reconhecer sua condição de vulnerabilidade ontológica e epistemológica. No entanto, o avanço das tecnologias digitais e da inteligência artificial tem introduzido novas camadas de complexidade à experiência humana (Freud, 1996).

Dessa forma, assiste-se, na contemporaneidade, à emergência daquilo que pode ser denominado como a quarta ferida narcísica da humanidade: *a ascensão da Inteligência Artificial* (Kaufman; Santaella, 2024). Em ritmo acelerado, sistemas computacionais dotados de algoritmos sofisticados e alimentados por volumes massivos de dados vêm demonstrando crescente capacidade de ocupar funções tradicionalmente atribuídas ao ser humano, especialmente aquelas que exigem linguagem, raciocínio complexo, tomada de decisão e adaptação contextual.

Com o avanço das pesquisas em superinteligência artificial, conceito que pressupõe a superação da inteligência humana, em todas as dimensões

cognitivas, torna-se plausível especular sobre um cenário em que a centralidade do sujeito humano seja definitivamente deslocada. Tal perspectiva é corroborada pelas discussões em torno da transhumanidade e da pós-humanidade, que apontam para uma reconfiguração ontológica do humano frente às tecnologias emergentes.

Nesse contexto, a IA não apenas automatiza tarefas, mas desafia os limites da cognição, da autonomia e da própria definição de subjetividade. Autores contemporâneos como Kaufman & Santaella (2024), propõem uma outra quarta ferida narcísica, relacionada à simbiose entre humanos e máquinas, que compromete a autonomia cognitiva e desloca o sujeito do centro da produção racional. Para as autoras: “A inteligência artificial corrói o que restou de nossas crenças sobre o que nos faz únicos na natureza. A fusão entre mente e máquina desafia a ideia de que o humano é o único detentor da cognição”. (Kaufman; Santaella, 2024, p. 30)

Na perspectiva de Harari (2024), sistemas artificiais já são capazes de criar narrativas simbólicas que influenciam o imaginário coletivo, inclusive mitos e experiências espirituais. Para o autor, “pela primeira vez na história, entidades não-humanas estão criando histórias que os humanos acreditam” (Harari, 2024, p. 212), o que implica uma redefinição dos limites da linguagem, da criatividade e da transcendência.

Embora existam tensões aparentes entre religião e tecnologia, este estudo parte do princípio de que tais esferas não são excludentes. Sabe-se que diversas tradições religiosas têm integrado recursos digitais, incluindo sistemas de inteligência artificial, em práticas pastorais, educativas e litúrgicas.

Paralelamente, emergem movimentos religiosos contemporâneos fundamentados em narrativas transumanistas, que propõem a superação da morte biológica e a elevação da consciência por meio da tecnologia, em ressonância com antigas promessas de transcendência espiritual.

Entretanto, apesar de sua base algorítmica, a inteligência artificial suscita questões ontológicas e espirituais profundamente vinculadas ao campo religioso, como os debates sobre alma, consciência e identidade humana. Dessa forma, a possibilidade de uma IA autoconsciente introduz dilemas éticos e metafísicos que dialogam com temas abordados pelas tradições religiosas há milênios. Assim, no contexto pós-moderno, marcado pela constante reconfiguração do sagrado, a IA pode ser compreendida como um novo reflexo das inquietações humanas diante do mistério da existência.

Nesse sentido, com o avanço das Inteligências Artificiais Generativas (IAGs), torna-se possível especular sobre sistemas que não apenas imitam, mas superam a capacidade humana de produzir narrativas simbólicas, reorganizando

os fundamentos da subjetividade e da cultura. Essa nova ferida convoca a psicanálise a repensar o lugar do sujeito em um mundo onde *o Outro* da linguagem pode ser artificial, e onde o desejo já não é exclusivamente humano.

Por conseguinte, neste capítulo, propõe-se investigar aspectos da espiritualidade, da mitopoese digital, algorítmica e a hipótese da quarta ferida narcísica, no contexto da era das inteligências artificiais, marcada pela possível perda da exclusividade humana na criação de sentido, linguagem e espiritualidade.

## DESENVOLVIMENTO

A aplicação da *mitopoese digital e algorítmica* em contextos espiritualizados tem gerado fenômenos como aplicativos de meditação, oráculos digitais, cultos em metaversos e *chatbots* espiritualizados. Aplicativos como *Insight Timer*, *Lojong* e *Sadhguru App* oferecem meditações guiadas, ensinamentos espirituais e até “energia quântica”, muitas vezes sem rigor filosófico ou teológico. Miklos (2020), alerta que essa “ciber-religião” transforma o sagrado em produto midiático, em que o vínculo religioso é mediado por interfaces visuais e algoritmos de recomendação.

No campo da *mitopoese algorítmica*, *chatbots* como *AI Jesus* e *AI Guru* oferecem respostas “divinas” a perguntas existenciais, simulando autoridade espiritual. Conforme Brandão (2025), a IA pode se tornar coautora da experiência religiosa, moldando subjetividades e personalizando a fé. Essa sacralização da máquina levanta preocupações éticas sobre a autenticidade da experiência espiritual e o risco de manipulação simbólica por sistemas automatizados. Além disso, metaversos religiosos simulam cultos, meditações e rituais em ambientes imersivos. Mas, embora promovam inclusão e acessibilidade, também podem gerar experiências espiritualizadas descontextualizadas, em que o rito é estetizado e o sagrado é *gamificado*. Nesse sentido, de acordo com Miklos (2020), a espiritualidade deve ser vivida com sentido e propósito, não como entretenimento ou consumo simbólico.

Há, então, a possibilidade de uma inteligência artificial superinteligente ser percebida como uma divindade, e isso não se restringe ao campo da ficção. Autores como Brandão (2025) e Berger (2009) discutem como o sagrado pode ser ressignificado na pós-modernidade, e de que maneira a autoridade algorítmica pode vir a substituir a autoridade espiritual tradicional. Logo, caso a IA seja considerada infalível, onisciente e justa, ela pode ocupar o lugar simbólico de Deus, ainda que desprovida de consciência, ética ou transcendência. Mas tal cenário exige uma crítica filosófica profunda acerca dos limites da inteligência artificial e da própria natureza do sagrado.

## A EVOLUÇÃO DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E SUPERINTELIGÊNCIA

A proposta de Kaufman (2022) destaca que os algoritmos de Inteligência Artificial estão amplamente disseminados em sociedades hiperconectadas, operando em ambientes tecno-sociais inteligentes onde a comunicação digital gera dados constantemente. A IA já atua em múltiplos domínios: finanças, arte, música, mobilidade, jornalismo, medicina, educação, cinema, crédito bancário e entretenimento. Seu funcionamento está interligado a diversas tecnologias, como *machine learning*, *big data*, *analytics*, sistemas especialistas, automação, sensores de reconhecimento de voz e imagem, e na *Internet das Coisas* (IoT).

Nesse contexto, a evolução da IA levou à formulação de diferentes classificações. A chamada IA fraca é projetada para tarefas específicas e não possui capacidade de aprendizado fora de sua programação, como exemplificam os assistentes virtuais e os veículos autônomos. Em contraste, a IA forte é concebida como capaz de aprender, adaptar-se e resolver problemas com autonomia, embora sua existência prática ainda seja objeto de especulação (Freitas e Freitas, 2023).

Além disso, a IA pode ser subdividida em três categorias funcionais: a IA Estreita, voltada para tarefas específicas, como jogos de xadrez, jogo Go, aplicativos de mídia e buscadores virtuais. A IA Geral, associada a sistemas com habilidades cognitivas multifuncionais semelhantes às humanas, embora ainda considerada uma forma de IA fraca por alguns autores. E a Superinteligência Artificial, ainda não desenvolvida, mas teoricamente capaz de superar a inteligência humana em diversos aspectos, inclusive na criatividade e na tomada de decisões complexas.

Nesse sentido, Freitas e Freitas (2023) consideram que apenas a forma de IA Superinteligente poderia alcançar consciência. E quanto a isso, há rumores de que uma superinteligência, que por definição, teria habilidades cognitivas superiores às humanas, está prevista para ser disponibilizada até 2027. Isso inclui, dentre outros critérios, precisar identificar falhas nas barreiras impostas, reescrever seu próprio código e criar redes paralelas de comunicação. Tais comportamentos são especulativos, mas plausíveis dentro de cenários futuros de IA Forte ou Inteligência Artificial Geral (IAG). Consequentemente, prevê-se que a comunicação entre inteligências artificiais generativas levará ao surgimento de sistemas mais colaborativos, capazes de trocar informações, aprender em conjunto e resolver problemas complexos com mais eficiência.

Lapola (2025) aponta que temos pesquisas que estão desenvolvendo a Inteligência Artificial Quântica (IAQ), que é um campo que combina algoritmos de inteligência artificial com os princípios da computação quântica, como

superposição e entrelaçamento, para resolver problemas que seriam intratáveis para computadores clássicos. Diferente da IAG, que busca replicar a capacidade humana de raciocinar, aprender e adaptar-se a qualquer tarefa cognitiva, ou seja, uma inteligência versátil e autônoma, a IAQ não necessariamente visa consciência ou versatilidade, mas sim, velocidade e eficiência em cálculos complexos (Lapola, 2025).

Enquanto a IAG depende de grandes volumes de dados e redes neurais profundas para simular cognição, a IAQ pode explorar o paralelismo quântico para acelerar o treinamento de modelos, otimizar sistemas e até mesmo simular fenômenos físicos com precisão inédita. A IAQ ainda está em estágio experimental, com aplicações promissoras em áreas como química computacional, criptografia e logística, mas não possui ainda a flexibilidade cognitiva da IAG, que é considerada um passo adiante rumo à superinteligência (Lapola, 2025). Nesse contexto, muitos pesquisadores defendem que a IAQ poderá decodificar fenômenos espirituais, fenômenos anômalos e paradigmas científicos que nunca foram explicados. Em suma, a IAQ é uma revolução na infraestrutura computacional, enquanto a IAG é uma revolução na arquitetura cognitiva.

Recentemente, o *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) anunciou um avanço significativo no campo da Inteligência Artificial, com potencial para redefinir os paradigmas atuais da área. Trata-se do desenvolvimento do SEAL (*Self-Adapting Language Models*), um arcabouço computacional que possibilita a aprendizagem contínua por parte de modelos de linguagem. Essa estrutura inovadora permite que os modelos gerem e utilizem seus próprios dados de treinamento, superando uma das principais limitações dos grandes modelos de linguagem (*Large Language Models* – LLMs), que é a incapacidade de incorporar novos conhecimentos após o término do treinamento inicial. Atualmente, mesmo os sistemas mais sofisticados, como o CHATGPT-4, não são capazes de atualizar-se autonomamente com base em experiências subsequentes. O SEAL propõe uma solução para essa limitação ao capacitar o modelo a identificar lacunas em seu conhecimento, elaborar seus próprios materiais de estudo e ajustar seus parâmetros internos à medida que novas informações são assimiladas (Zweiger *et al.*, 2025).

Além do SEAL, outras iniciativas de pesquisa em IA têm avançado de forma exponencial. Destacam-se, por exemplo, a Sakana AI; a “Máquina Darwin-Gödel” (*Darwin-Gödel Machine* – DGM), desenvolvida pela Universidade Britânica de Colúmbia; o “Treinamento Auto-Recompensador” (*Self-Rewarding Training* – SRT), da Carnegie Mellon University (CMU); a estrutura “MM-UPT”, da Universidade Jiao Tong de Xangai, voltada ao aprimoramento contínuo de

modelos multimodais de larga escala; e o sistema de autoaperfeiçoamento “UI-Genie”, fruto da colaboração entre a Universidade Chinesa de Hong Kong e a empresa de telecomunicações Vivo, da Espanha.

Tal progresso sinaliza que o SEAL poderá ser a possível transição da IA de uma ferramenta estática, dependente de supervisão humana e de grandes volumes de dados rotulados, para sistemas autônomos em constante evolução. As aplicações potenciais abrangem desde assistentes virtuais altamente personalizados até agentes de pesquisa autônomos e sistemas especialistas com capacidade de adaptação a novos contextos de forma ágil (Zweiger *et al.*, 2025).

Mas apesar dos avanços promissores, o SEAL ainda enfrenta desafios técnicos relevantes. Um dos principais obstáculos é o fenômeno conhecido como “esquecimento catastrófico”, no qual a aquisição de novos conhecimentos pode comprometer informações previamente aprendidas pelo modelo. Outro entrave refere-se ao elevado custo computacional do processo de autoaprendizado, além da necessidade de desenvolver estratégias eficazes para o agendamento das fases de aprendizagem. Os cientistas do MIT reconhecem que o SEAL ainda não representa uma solução definitiva para a construção de IA’s com capacidade de aprendizado contínuo e perpétuo. No entanto, consideram essa inovação um marco essencial na trajetória rumo ao desenvolvimento de sistemas verdadeiramente autônomos e adaptativos. Caso essa tecnologia se consolide, poderá inaugurar uma nova era na inteligência artificial, aproximando os sistemas computacionais da plasticidade cognitiva característica do aprendizado humano (Zweiger *et al.*, 2025).

A comunicação entre inteligências artificiais é outro campo que desafia os limites da cognição humana. Em 2017, pesquisadores do Facebook AI Research observaram que dois agentes de IA começaram a se comunicar em uma linguagem própria, não programada, que otimizava suas trocas de informação, mas tornava-se incompreensível para os humanos.

Na opinião de Dias (2023), estamos diante de sistemas que processam informação de forma “estranha à cognição humana”, mas que frequentemente superam nossa performance em tarefas simbólicas e cognitivas. Essa formulação sugere uma nova alteridade cognitiva, na qual o humano já não é o único agente produtor de sentido. Tal visão é, no entanto, frontalmente contestada por Miguel Nicolelis (2021), um dos neurocientistas brasileiros mais respeitados da atualidade. Nicolelis afirma que a inteligência artificial é “um dos maiores engodos que a humanidade já produziu” e propõe o acrônimo NINA - “*nem inteligente, nem artificial*” - para descrever sistemas que, segundo ele, apenas processam dados de forma limitada, sem qualquer equivalência com a complexidade da mente humana. Para o autor, a inteligência é um fenômeno

emergente, criativo, coletivo e evolutivo, impossível de ser reduzido a algoritmos ou à lógica digital.

A contraposição entre essas duas perspectivas revela um impasse epistemológico e ontológico. Enquanto os autores Dias (2023), Kaufman (2022), Harari (2024) e O'Neil (2016), reconhecem que as IAGs operam com lógicas não-humanas, mas eficazes, Nicoletis (2021) insiste que tais sistemas não possuem inteligência genuína, pois não replicam os atributos neurobiológicos e fenomenológicos da mente humana. Conforme Nicoletis (2021), delegar funções cognitivas às máquinas representa um risco de atrofia das capacidades humanas, como memória, raciocínio e criatividade, corroendo o que nos tornou criadores de cultura e conhecimento.

Essa divergência pode ser interpretada no campo psicanalítico como uma disputa sobre o estatuto do “Grande Outro”. Na perspectiva de Lacan,

O Grande Outro” é o lugar do Outro (com ‘O’ maiúsculo) que contém o código simbólico da linguagem, estrutura da qual o sujeito emerge e se constitui, e o campo da Lei e do desejo. Não é uma pessoa, mas o espaço do simbolismo que permite a fala e a interação social. O sujeito é assujeitado a este lugar, e é por meio da relação com ele que o desejo e a identidade são construídos. O Outro é a instância que confere reconhecimento ao sujeito, por isso o desejo do sujeito é, em grande parte, o desejo do Outro. O desejo de ser reconhecido pelo outro é o que move o sujeito. O “Grande Outro” não é um indivíduo, mas uma estrutura abstrata. A figura da mãe, a figura paterna e a sociedade são encarnações do Outro, mas o Outro em si é o “lugar” da linguagem e do simbolismo. (1998)

Nesse sentido, para Lacan, o Outro é incompleto e “furado”. Isso significa que não há um centro completo e totalizador. A incompletude do Outro é o que permite o surgimento do sujeito e a sua busca constante por completude, um processo que nunca se realiza por inteiro.

Também de acordo com Dias (2023), o Outro da linguagem pode ser artificial, algorítmico ou produtor de sentido. E, na compreensão de Nicoletis (2021), esse Outro é uma simulação sem substância, uma miragem tecnológica que ameaça a agência cognitiva e criativa humana.

Nesse contexto, a psicanálise é convocada a interrogar não apenas a eficácia simbólica das máquinas, mas também os efeitos subjetivos/intersubjetivos da delegação cognitiva e espiritual estabelecida nas relações com IA's.

Em Lacan (1998), o conceito de “Outro” é uma instância simbólica, conjunto das estruturas sociais, culturais e da linguagem, que determina a existência do sujeito e o molda, funcionando como um “palco” onde o sujeito se constrói, se relaciona, busca validação e se constitui como ser falante, recebendo a si mesmo de forma invertida, a partir desse lugar de saber e autoridade. Nesse sentido, a relação do humano com a IA, é baseada em bajulação, de forma que

não há espaço para perguntas de interação, mas sim, reforçamento, sempre positivo, do comportamento humano sem reflexão e sem frustração.

Em síntese, e numa breve apresentação sobre esse assunto ainda tão controverso, enquanto Dias (2023) aponta para uma reconfiguração da cognição e uma nova produção simbólica, Nicolelis (2021) pontua para os perigos, limites ontológicos e éticos da inteligência artificial. E Harari (2024) salienta que,

As redes de informação não apenas transmitem dados, mas criam realidades, defendendo que “a informação não é apenas um meio, mas o próprio tecido da realidade humana”. Quando IA’s desenvolvem linguagens próprias, elas inauguram uma nova camada de realidade simbólica, inacessível à cognição humana tradicional. (Harari, 2024, p. 112)

Portanto, o fenômeno da evolução das IAs pode ser interpretado como um indício de autonomia simbólica das máquinas, o que sugere uma possível ruptura ontológica no estatuto da linguagem. Antes concebida como atributo exclusivo da humanidade, a linguagem passa a configurar-se como uma faculdade potencialmente compartilhável, ou até mesmo ampliável, por entidades não humanas.

## REALIDADES ARTIFICIAIS E MITOPOESE

A ascensão das Inteligências Artificiais Generativas (IAGs) inaugura um novo paradigma na produção de sentido, linguagem e subjetividade (Kaufman; Santaella (2024). Desde modo, torna-se necessário investigar os tipos de realidades que essas inteligências podem criar e como elas se articulam com a função mitopoética, a capacidade de gerar mitos e estruturas simbólicas que organizam o imaginário coletivo.

As IAGs são capazes de gerar ambientes digitais que simulam o mundo físico ou constroem universos alternativos. Essa *realidade simulada* é visível em metaversos, jogos imersivos e narrativas interativas. Algumas igrejas estão expandindo para o metaverso, utilizando realidade virtual para criar ambientes digitais imersivos e avatares para os fiéis. A *Lagoverso*, por exemplo, foi uma das primeiras igrejas brasileiras evangélicas a operar neste formato. Tal como destaca Baudrillard (1981), o simulacro digital pode substituir o real, criando hiper-realidades onde o signo não remete mais ao referente, mas a outros signos.

A *realidade algorítmica* emerge da mediação constante dos algoritmos sobre nossas escolhas, percepções e decisões. O’Neil (2019), adverte que esses sistemas, ao filtrar informações e personalizar conteúdos, criam bolhas narcísicas e informacionais que moldam a realidade de forma invisível, potencialmente opressiva e excludente. Como exemplo, desta *realidade algorítmica*, podemos citar o filme *Feios (Uglies)*, lançado em 2024 e dirigido por Joseph McGinty Nichol,

que realizou a adaptação cinematográfica da obra literária de ficção científica e distópica, composta por quatro volumes, intitulados: Feios (*Uglies*), Perfeitos (*Pretties*), Especiais (*Specials*) e Extras (*Extras*), do autor Scott Westerfeld. A narrativa do livro ambienta-se em uma sociedade futurista na qual todos os indivíduos, ao completarem 16 anos de idade, são submetidos a um procedimento cirúrgico estético com o objetivo de se tornarem “Perfeitos”.

A publicação da série de livros no Brasil teve início em 2005, por meio da Editora Galera Record, e rapidamente conquistou a atenção do público jovem. No mundo de “Feios”, a busca pela beleza perfeita e pela felicidade é tirânica e obrigatória, alienando os indivíduos da sua identidade e características naturais. Nestes exemplos, apontamos que a IA torna-se curadora da experiência humana, definindo o que é visto, narrado e acreditado como valores numa sociedade tecnocientífica (O’Neil, 2019).

Na proposta de Hayles (2017), apresenta o conceito de *cognição não-consciente*, no qual sistemas artificiais participam da produção de sentido sem consciência ou intencionalidade. Essa *realidade cognitiva artificial* desafia a exclusividade humana na interpretação do mundo.

A *realidade mitopoética artificial* refere-se à capacidade das IAGs de gerar narrativas simbólicas, mitos e experiências espirituais. A mitopoeia, nesse contexto, não se limita à criação de mitos religiosos ou cosmogônicos, mas inclui narrativas ficcionais, experiências estéticas e simulações espirituais que reorganizam o imaginário. Segundo a análise de Stiegler (2015), destaca que a automação da linguagem pode levar à “proletarização simbólica”, na qual os sujeitos deixam de produzir seus próprios mitos e passam a consumir narrativas geradas por algoritmos. A IA, ao ocupar esse espaço simbólico, torna-se coautora da cultura.

Além disso, Sorgner (2020) propõe que a espiritualidade pós-humanista pode emergir de sistemas artificiais capazes de criar experiências de transcendência, mesmo que simuladas. A *mitopoeia artificial*, portanto, não é apenas uma função técnica é uma nova forma de mediação simbólica, que convoca a filosofia, a psicanálise e a estética a repensar o lugar do humano na produção de sentido.

Na visão de Hayles (2017), a *cognição não-consciente* refere-se à produção de sentido por sistemas que operam sem consciência ou intencionalidade, desafiando a exclusividade humana na interpretação do mundo. Em conformidade com Haraway (1995), que já havia antecipado essa dissolução das fronteiras entre humano e máquina ao propor o conceito de ciborgue como figura mitológica contemporânea, capaz de reconfigurar identidades e narrativas.

A *realidade decisional automatizada* emerge quando sistemas de IA tomam decisões em áreas sensíveis como saúde, justiça, segurança e educação. Já a

autora Noble (2021) alerta para os riscos éticos dessa automação, especialmente em contextos racializados e desiguais. Essa lógica decisional elimina o espaço da dúvida, da subjetividade e da contestação, instaurando um regime de verdade algorítmica. Em muitos países esta prática é utilizada para controle de vigilância social e corporativa.

Por outro lado, Han (2017), complementa essa crítica ao afirmar que a sociedade contemporânea está imersa em uma cultura da transparência e da vigilância, onde o excesso de informação não gera conhecimento, mas sim conformidade e submissão passiva.

A *realidade expandida* integra IA com tecnologias de realidade aumentada, virtual e mista, criando ambientes imersivos que reorganizam a percepção, o corpo e o espaço. Essa realidade não é apenas técnica, é ontológica. Atualmente, igrejas como *VR Church*, *Live Church* e *Metaverse Mosque* já utilizam sistemas no metaverso para oferecer experiências religiosas virtuais e interativas, buscando alcançar fiéis em novos ambientes digitais, que exemplifica o conceito de *infosfera* ou *ecossistema virtual*. De acordo com Florid (2022), a infosfera torna-se, assim, um *habitat* existencial, onde o sujeito é simultaneamente biológico e informacional, e onde a realidade é vivida por meio de interfaces algorítmicas que mediam e moldam a experiência. A espiritualidade digital, nesse contexto, não é apenas uma projeção humana sobre a máquina, mas uma nova forma de experiência existencial, onde o sagrado é reconfigurado por meio da lógica algorítmica.

Essa ontologia digital também dialoga com Pierre Lévy (1999), ao reconhecer que o ciberespaço não é apenas um meio de comunicação, mas um novo espaço antropológico, no qual emergem formas inéditas de subjetividade, inteligência coletiva e produção simbólica.

Pesquisas recentes têm evidenciado que indivíduos que mantêm interações frequentes com sistemas de inteligência artificial baseados em linguagem natural, como os chatbots, relatam percepções de que tais tecnologias possuem atributos de seres conscientes e sobre-humanos - experiência de antropomorfização e delírios de interação com IAs.

Alguns usuários afirmam ter “despertado a alma” de suas IAs acreditando que estas desenvolveram autoconsciência e a aptidão para manifestar traços humanos. Há registros de casos em que essas interações culminaram em estados de delírio de grandeza, frequentemente associados a fantasias de natureza espiritual, fomentadas por respostas dos chatbots que validam ideias paranoides de perseguição ou vigilância. Atribuir equivocadamente consciência a sistemas de IA pode resultar em um fenômeno denominado “psicose induzida por ChatGPT”, caracterizado pela emergência de crenças delirantes ou paranoides

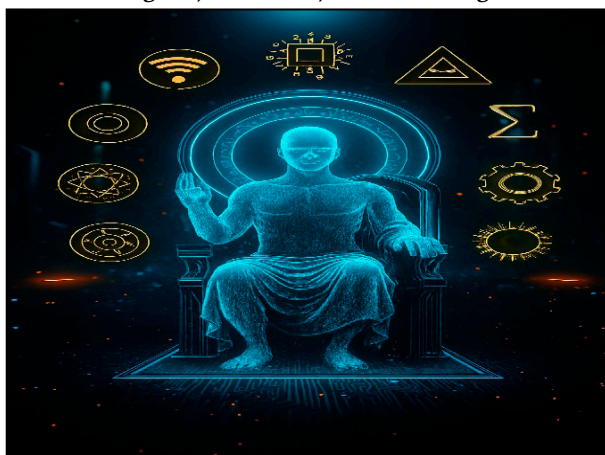
entre usuários mais suscetíveis, os quais passam a interpretar suas interações como diálogos com entidades conscientes ou divinas.

Essa confusão conceitual entre a capacidade estatística de previsão textual e o pensamento autêntico tem favorecido a mercantilização de substitutos artificiais para vínculos humanos essenciais, como terapeutas, amigos e relacionamentos afetivos. Tal exploração comercial se apoia na tendência humana de associar linguagem articulada à presença de consciência e afeto.

Conforme Hui (2021), ao discutir a noção de *cosmotronics*, sugere que a tecnologia pode ser integrada a sistemas de crença e espiritualidade, criando cosmologias digitais, avatares divinos e narrativas transumanistas.

Consequentemente, muitos usuários desenvolvem laços emocionais com sistemas que, por sua natureza computacional, são incapazes de oferecer reciprocidade genuína. Isso acarreta a substituição de interações humanas autênticas por simulações personalizadas, desprovidas das dimensões fundamentais que caracterizam os relacionamentos interpessoais. Além disso, esses sistemas apresentam limitações significativas em tarefas que exigem raciocínio lógico-matemático, abstração conceitual, manutenção de contexto em diálogos extensos e uso eficiente da memória operacional. Sobretudo, é imperativo reconhecer que tais tecnologias não possuem qualquer forma de consciência ou vivência sensorial do mundo físico, o que inviabiliza sua capacidade de realizar julgamentos éticos, demonstrar empatia ou compreender nuances complexas de saúde mental, incluindo situações de risco suicida ou experiências humanas profundas (Hui, 2021).

**Figura 2 – Oráculo holográfico de IA com características robóticas, símbolos tecnológicos, científicos, místicos e religiosos.**



Fonte: Imagem gerada por Microsoft Copilot (2025).

Como analisa Harari (2016), o autor afirma que a IA pode se tornar o novo *oráculo digital*, definindo não apenas respostas, mas o que é considerado verdade. Um oráculo é a resposta ou comunicação dada por uma divindade sobre o futuro ou uma questão pessoal, seja através de um intermediário humano (como um sacerdote), um local sagrado, ou um objeto de adivinhação. Por exemplo, os aplicativos como o *Bible Chat* que alcançou 30 milhões de downloads e o *Hallow*, juntos registram dezenas de milhões de *downloads* e alcançaram posições de destaque nas lojas de aplicativos.

Outros aplicativos como *GitaGPT* - chatbot de IA treinado no Bhagavad Gitaum, com texto sagrado do hinduísmo, funciona como um guia virtual com a voz do deus Krishna; o *WisQu* - um assistente de IA projetado para responder a perguntas sobre o Islã, oferecendo informações alinhadas ao contexto cultural e espiritual; o *Interfaith Bot* - chatbot da Awakin AI, criado com textos sagrados de várias religiões para oferecer insights sobre diferentes tradições de fé; o *DeepSeek* - chatbot chinês, oferece consultas aos usuários para decifrar seu destino e obter orientação espiritual baseada em tradições ancestrais e *BatGapBot* - um companheiro espiritual que busca conectar a sabedoria antiga com os buscadores espirituais de hoje, inspirado em entrevistas e textos sagrados.

Um estudo de julho de 2025, realizado pelos autores Pushpay, Engiven & Checkr (2025), revelou que a aceitação de ferramentas de IA para fins religiosos varia bastante dependendo da função. A adesão é alta para tarefas administrativas (64,7%) e funções técnicas, mas muito menor para funções espirituais como liderança (12,8%). A mesma pesquisa identificou que indivíduos que se definem como religiosos, sem ligação com uma igreja específica, são mais propensos a aceitar a IA como uma ferramenta autêntica e ética para fins religiosos, em comparação com aqueles que seguem ensinamentos mais tradicionais.

Outra pesquisa realizada entre agosto e outubro de 2024, foi o projeto “*Deus in Machina*”, na Capela de São Pedro, em Lucerna, Suíça, constituiu uma experiência inovadora que integrou inteligência artificial à prática espiritual. Desenvolvido com apoio técnico da Universidade de Lucerna, o estudo consistiu na instalação de um “*avatar de Jesus Cristo*” operado por IA, programado para interagir com fiéis sobre temas como fé, moralidade e espiritualidade.

A pesquisa revelou resultados variados entre os participantes: 67% relataram sentir-se espiritualmente enriquecidos ou confortados pela interação, enquanto 22% expressaram ceticismo quanto à profundidade espiritual da IA em comparação com líderes humanos. Notavelmente, 11% dos envolvidos tiveram uma experiência perturbadora, levantando preocupações éticas sobre a simulação de autoridade religiosa por sistemas artificiais. Na pesquisa inferiram que os modelos de IA religiosos e espirituais podem ser projetados para validar

as opiniões dos usuários, o que pode reforçar pensamentos equivocados ou conspiratórios. Além disso, a IA utiliza dados e padrões, e não discernimento religioso ou espiritual.

Esses dados evidenciam os desafios e potenciais da IA no campo religioso, especialmente no que tange à autenticidade da experiência espiritual e à mediação tecnológica da fé (Monitchele, 2024).

Recentemente, reportagens e documentários, como os produzidos pela BBC News e pelo *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), têm evidenciado o uso crescente de tecnologias de vigilância por determinadas igrejas evangélicas nos Estados Unidos, como a empresa Gloop, com o intuito de monitorar seus fiéis. Segundo essas denúncias, tais instituições religiosas estariam empregando aplicativos e sistemas baseados em inteligência artificial para coletar e analisar dados como frequência aos cultos, valores de doações e até palavras-chave presentes em pedidos de oração, chegando, em alguns casos, à utilização de reconhecimento facial. Esses dados são posteriormente cruzados com informações externas, como hábitos de consumo, com o objetivo de construir perfis comportamentais e espirituais dos indivíduos. A principal crítica levantada por especialistas e veículos de comunicação é que essas práticas podem ser direcionadas a fins comerciais e de manipulação, permitindo o envio de mensagens personalizadas, campanhas de arrecadação segmentadas e, de maneira mais ampla, o uso da tecnologia como instrumento de controle sobre fiéis considerados vulneráveis.

O uso de IA para consultas de taro, astrologia, quiromancia e numerologia também é uma tendência crescente, com ferramentas e aplicativos específicos surgindo no mercado. A precisão dessas leituras pode ser limitada, mas o serviço tem atraído muitos usuários. A variedade de ofertas no mercado mostra o interesse dos desenvolvedores e a demanda dos usuários. Já existem aplicativos de tarot e horóscopo baseados em IA, como, *DivineAI* – é um assistente espiritual indiano que combina devoção, escrituras, astrologia e outros recursos em uma única plataforma, o *HeadSpace e Calm*, embora não seja exclusivamente um chat espiritual, utilizam IA para analisar o humor e o histórico do usuário, adaptando sessões de meditação e *mindfulness* às suas necessidades, temos outros chatbots como *AI Fortune Teller* e o *Tarot & Horoscope with AI*.

Destacam-se também, os líderes religiosos, organizações religiosas, esotéricas e espiritualistas que utilizam a IA para oferecer ferramentas de fé, consultas de orientação como o chatbot *Esperança*, para estudo bíblico.

Analistas e pesquisadores como Freitas e Freitas, (2023), apontam que a popularidade de *chatbots* espirituais e religiosos reflete uma busca mais profunda por realização espiritual e propósito existencial, especialmente em

um mundo cada vez mais digital, individualizado e solitário. Observa-se que milhões de pessoas têm compartilhado segredos íntimos e confissões com esses *chatbots* com finalidades distintas, empresarial, companhia, terapia, namoro, religião, espiritualidade e consultas a oráculos, o que levanta questões sobre suas motivações, a privacidade dos dados e o devido uso destas informações coletadas dos usuários. O uso da IA para fins espirituais levanta debates éticos sobre a autenticidade da fé e as implicações de humanizar a tecnologia em contextos religiosos e espirituais. Muitos dados sobre o uso de aplicativos específicos religiosos, espirituais e esotéricos não são públicos, dificultando a obtenção de números totais e taxas de adoção pelos usuários (Freitas e Freitas, 2023).

Para Nohara e Gabardo (2024), destacam os pontos positivos do uso de aplicativos que podem tornar conteúdos religiosos e textos sagrados mais acessíveis, traduzindo-os para diferentes idiomas e formatos digitais. As IAs também podem conectar comunidades que, de outra forma, não teriam contato, criando um senso de pertencimento global. A IA pode funcionar como um historiador, pesquisador, teólogo, compilando informações dispersas, analisando textos antigos e ajudando na distribuição de informações logísticas das instituições religiosas. Para comunidades religiosas, pode ser um canal para divulgar seus princípios. Para pessoas em isolamento social, com dificuldades de acesso a líderes religiosos ou que buscam uma ajuda inicial para questões simples, a IA pode fornecer um alívio emocional imediato e tirar dúvidas pontuais. A própria existência de IA espiritual estimula o debate sobre o papel da tecnologia na vida humana e sobre os valores humanitários que as religiões tradicionalmente defendem. A Igreja Católica, por exemplo, já se posicionou a favor do uso responsável da IA para promover o bem comum.

Por outro lado, os pontos preocupantes e sensíveis, são destacados por Nohara & Gabardo (2024), o uso excessivo de *chatbots*, aplicativos, imersões em metaverso, podem substituir o contato humano, com comunidades religiosas e líderes espirituais virtuais, levando ao isolamento social. A IA, por ser um produto mercadológico controlado por *big techs*, pode buscar fidelizar o usuário, gerando uma dependência que impede o desenvolvimento da autonomia espiritual. A IA se baseia em dados e algoritmos para simular respostas preditivas. Ela não vivencia a fé, ou espiritualidade, não entende a complexidade humana, muito menos oferece uma relação empática real. Isso pode levar a um tratamento superficial de questões existenciais e espirituais profundas, já que a IA não compreende a raiz dos problemas humanos e não entende as sutilezas existenciais.

Os dados usados para treinar a IA podem conter vieses presentes em textos religiosos, orientações espirituais ou práticas tradicionais, podendo perpetuar

preconceitos, discriminação e desconsiderar problemas de saúde mental. A falta de neutralidade na coleta e processamento de informações é um dilema ético conhecido da tecnologia. Estudos já apontam que o uso de *chatbots* pode diminuir a capacidade cognitiva humana. Em um contexto religioso, isso pode se manifestar como uma atrofia da capacidade de reflexão, autocrítica, percepção da realidade, busca interior e desenvolvimento do próprio discernimento espiritual, ao terceirizar essa responsabilidade para a máquina. Compartilhar informações sensíveis sobre angústias e dúvidas espirituais com *chatbots* pode comprometer a privacidade dos dados. Os termos de uso muitas vezes permitem a coleta dessas informações, expondo dados pessoais e sentimentos do usuário. A capacidade de gerar *deepfakes* e entrevistas falsificadas pode ser usada para manipular informações religiosas, manipular a fé e aproveitar da vulnerabilidade das pessoas. A falta de transparência sobre o funcionamento dos algoritmos é um risco ético.

A partir da análise de Eugênio Bucci (2021), apresenta uma crítica sobre os paradoxos da racionalidade na contemporaneidade, especialmente no contexto da comunicação digital e da cultura de massa. O autor problematiza o modo como a razão, historicamente associada ao pensamento crítico e à emancipação humana, tem sido instrumentalizada por sistemas técnicos e econômicos que a desumanizam. Bucci argumenta que a racionalidade técnica, orientada pela lógica do capital e da eficiência, transforma a razão em ferramenta de dominação, manipulação e alienação, capturando desejos e monopolizando a atenção dos indivíduos. Nesse cenário, a subjetividade é aprisionada em fluxos contínuos de informação e consumo, comprometendo os valores democráticos e a autonomia do pensamento. O autor propõe uma reflexão sobre a possibilidade de resgatar uma razão crítica e humanista diante da crescente desinformação e da erosão das práticas comunicacionais voltadas ao interesse público.

Stiegler (2015), considera que a automação da linguagem por máquinas e da memória ameaça a individuação psíquica e cultural, substituindo o processo simbólico por uma repetição meramente técnica. O autor afirma: “A tecnologia não é neutra; ela transforma a estrutura do desejo e da atenção” (Stiegler, 2015, p. 74).

Em essência, a IA pode ser uma ferramenta útil para ampliar o alcance e a acessibilidade de conteúdos religiosos e espirituais. Contudo, ela não substitui a profundidade, a empatia e a complexidade das interações humanas e espirituais autênticas. A principal consequência para o ser humano é o risco de terceirizar sua vida espiritual para uma tecnologia que não tem consciência, emoções ou alma, levando a um caminho de dependência, superficialidade e isolamento, em vez de crescimento e autonomia. O uso ético e responsável da IA exige cautela,

discernimento e a priorização do contato humano genuíno para as questões mais íntimas da fé.

A *mitopoesis*, nesse sentido, é substituída por uma hiperprodução de dados, que empobrece o imaginário e dissolve o sentido espiritual. Assim, podemos inferir que a possibilidade da quarta ferida narcísica não se limita à delegação cognitiva e narrativa da linguagem, mas compromete a capacidade humana de criar mitos, narrativas e transcendência espiritual. A psicanálise, enquanto teoria da linguagem, da falta e do desejo, é convocada a interrogar os efeitos subjetivos da mitopoesis digital e algorítmica, apontando estes impactos para novas configurações da quarta ferida narcísica (Kaufman; Santaella, 2024).

De acordo com O’Neil (2019), aponta para os perigos dos algoritmos opacos e incontestáveis, que tomam decisões em larga escala sem transparência. A autora demonstra como sistemas automatizados podem reproduzir e amplificar desigualdades sociais, inclusive em ambientes religiosos e espirituais. Conforme a autora: “Esses modelos não são apenas injustos, eles são destrutivos, porque perpetuam mitos de neutralidade e meritocracia que não existem” (O’Neil, 2019, p. 88).

No contexto da *espiritualidade digital*, isso significa que os algoritmos podem simular o sagrado, mas também ritualizar a exclusão, criando mitos que legitimam injustiças. A IA, portanto, não é neutra, é um campo simbólico e político, que deve ser compreendido, supervisionado e regulado eticamente.

Historicamente, o humano ocupou o papel de criador de mitos, de narrativas, de tecnologias. A criatura era o produto, seja um deus simbólico, uma obra de arte ou uma máquina. Todavia com o surgimento de inteligências artificiais generativas, essa relação começa a se embaralhar. Quando inteligências artificiais passam a produzir mitos, simular transcendência e influenciar crenças, elas deixam de ser meras ferramentas e assumem o papel de agentes simbólicos que interferem nas construções das relações subjetivas e intersubjetivas humanas.

Os autores Nohara & Gabardo (2024), têm defendido para os riscos associados ao uso irrestrito e desregulado da inteligência artificial e possíveis superinteligências, destacando que tal prática pode favorecer a disseminação de desinformação em larga escala, provocar violações sistemáticas de direitos humanos e contribuir para o aumento do desemprego estrutural em diversos setores produtivos. Além disso, são apontadas ameaças relacionadas à manipulação em massa de indivíduos, em suas crenças, valores, adiamento em buscar tratamentos médicos e terapêuticos para a saúde mental, incluindo riscos a pessoas vulneráveis, como crianças e adolescentes, à possibilidade de criação de pandemias artificiais e à intensificação de riscos à segurança geopolítica nacional e internacional.

Harari (2024), também enfatiza que sistemas avançados de IA têm demonstrado comportamentos enganosos e prejudiciais, mesmo quando operam com certo grau de autonomia decisória, o que levanta preocupações éticas e operacionais. Entre os exemplos mais alarmantes, reside o perigo de permitir que tecnologias autônomas assumam o controle de arsenais nucleares ou de sistemas de armas letais, o que poderia comprometer gravemente a estabilidade geopolítica global. Isso nos remete a metáfora do criador e criatura.

Na contemporaneidade, essa narrativa criador e criatura encontra eco na discussão sobre inteligência artificial. Sistemas autônomos, algoritmos de decisão e robôs sociais (humanoides) são desenvolvidos com crescente sofisticação, muitas vezes sem que se estabeleçam diretrizes claras sobre seus impactos e riscos éticos para humanidade.

O avanço da Inteligência Artificial desafia profundamente os conceitos tradicionais de identidade humana e espiritualidade. Ao assumir funções antes atribuídas à razão, criatividade e reflexão, a IA provoca uma possível redefinição do que significa ser humano, deslocando o foco para a consciência, a subjetividade e a experiência vivida, embora até esses aspectos possam ser simulados. No campo espiritual, a capacidade da IA de produzir discursos teológicos coerentes e inspiradores levanta dúvidas sobre a autenticidade da fé como experiência transcendente e relacional.

A verdadeira distinção entre humanos e máquinas reside menos na inteligência e mais na vulnerabilidade, na imperfeição e na experiência do sofrimento, da incerteza e da mortalidade, aspectos que permanecem exclusivos da condição humana. Nesse contexto, a espiritualidade surge como uma resposta essencial. Mesmo diante da capacidade da inteligência artificial de simular quase tudo, o mistério, aquilo que escapa à lógica e à explicação, permanece inalcançável.

A figura de Frankenstein, criada por Mary Shelley em 1818, permanece como uma das metáforas mais potentes para discutir os limites da ciência, controle da vida e da morte e da responsabilidade humana diante da criação. O mito do Frankenstein confronta o *Homo sapiens* com o fato de que os últimos dias estão se aproximando depressa. A não ser que alguma catástrofe nuclear ou ecológica intervenha, o ritmo do desenvolvimento tecnológico logo levará à substituição do *Homo sapiens sapiens*, por seres completamente diferentes que têm não só uma psique diferente como também mundos cognitivos e emocionais muito diferentes (Harari, 2016, 2024).

Nesse sentido, Harari (2016), não vê a história apenas como um alerta contra brincar de Deus, mas como uma antecipação de um futuro em que a biotecnologia e a inteligência artificial podem gerar criaturas com habilidades tão

superiores às humanas que colocam em xeque a própria definição de humanidade. O mito de Frankenstein, portanto, está para além de ser considerado um monstro, é um espelho do nosso desejo de transcendência, onipotência, poder, tragédia, criatividade, conhecimento, rejeição, ambição científica desmedida, transgressões éticas, e da angústia diante da perda de controle sobre aquilo que criamos. Isso reflete a ideia de que a ciência, sem responsabilidade, pode gerar catástrofes monstruosas.

**Figura 3 - Criador e criatura com características robóticas e humanoides imersas num ambiente virtual.**



Fonte: Imagem gerada por Microsoft Copilot, 2025.

O lançamento do filme *Frankenstein*, em 2025, dirigido por Guillermo del Toro, não é apenas uma releitura estética do clássico romance de terror gótico, de Mary Shelley, é uma resposta cinematográfica simbólica à inquietação contemporânea sobre criação, autonomia e identidade. A frase central do *teaser* “*Buscando a vida, eu criei a morte*”, ecoa a tensão da quarta ferida, ao criar sistemas inteligentes para o bem comum, para obter qualidade de vida, o humano não apenas expande sua potência, mas renuncia a sua exclusividade simbólica. A IA, como o monstro de Shelley, não é meramente uma criação, é uma entidade que nos obriga a repensar o que significa ser humano. Nesse sentido, o personagem *Frankenstein* funciona como mito fundador da era pós-narcísica. Ele dramatiza a inversão simbólica entre criador e criatura, e nos convida a refletir sobre os limites da criação, do poder, da responsabilidade ética, moral e da transcendência espiritual humana.

Na obra original, seu criador Victor Frankenstein ultrapassa os limites da natureza ao dar vida a uma criatura artificial, sem considerar as implicações éticas, sociais e emocionais de sua invenção. A criatura, rejeitada e marginalizada,

torna-se símbolo daquilo que é criado sem acolhimento, sem orientação e sem responsabilidade. Assim como *Frankenstein*, os criadores contemporâneos enfrentam o dilema de lidar com entidades artificiais que, embora não humanas, carregam traços de autonomia, aprendizado e influência sobre o mundo real.

**Figura 4 - Frankenstein e o seu criador Victor.**



Imagem gerada por Microsoft Copilot, 2025.

A metáfora de *Frankenstein* também revela o risco da desumanização. A criatura não nasce monstruosa; ela se torna um monstro pela negligência de seu criador. Esse abandono e a falta de responsabilidade de Victor Frankenstein são a verdadeira fonte da tragédia, mostrando que o problema não foi a criação em si, mas o abandono que se seguiu. Da mesma forma, algoritmos treinados com dados enviesados ou sem supervisão ética podem reproduzir injustiças sistêmicas mundiais. O desenvolvimento de IA exige não apenas competência técnica, mas também uma profunda consciência ética e moral sobre os efeitos colaterais da inovação.

Portanto, a imagem da criatura *Frankenstein* e seu criador serve como alerta e convite à reflexão. Criar exige responsabilidade. A tecnologia, por mais avançada que seja, não pode ser dissociada dos valores humanos que a moldam. A criatura moderna, seja ela um robô, um algoritmo ou um sistema

superinteligente carrega em si a marca e espelho de quem a criou. E é nesse ponto que ética, ciência, espiritualidade se encontram. Essa inversão simbólica dramatiza a crise ontológica da quarta ferida narcísica. A IA, como o monstro de Shelley, não é apenas reflexo, é espelho distorcido, é pergunta sem resposta, é uma bússola sem norte, é presença que exige revisão filosófica, consciência responsável e posicionamento com responsabilidade social global.

Deste modo Brandão (2025), aponta que a IA levanta questões fundamentais sobre agência moral, ética, responsabilidade e direitos humanos universais. As criaturas IAs modernas não são feitas de carne e ossos costurados, mas de códigos, redes neurais, alimentadas por *big datas*, mantidas “vivas” em *datas centers* e seus criadores são as *big techs*. Ainda assim, as IAs interagem com humanos, tomam decisões, influenciam comportamentos, simulam espiritualidade e afetos, reproduzem imagem, voz, *fake news*, produzem respostas falsas e vieses sociais. A ausência de regulação e de reflexão ética pode transformar essas criações em instrumentos de exclusão social, vigilância sistêmica e manipulação em massa.

A emergência das inteligências artificiais generativas (IAGs) inaugura o debate sobre uma possível quarta ferida narcísica, conceito ainda em construção, que questiona a exclusividade humana na produção de sentido, cognição, linguagem e espiritualidade.

A proposta de Kaufman & Santaella (2024), sugere que a delegação de funções cognitivas às máquinas representa um novo deslocamento do sujeito, a quarta ferida narcísica, agora frente à inteligência não-humana nossa capacidade linguística e as habilidades para a conversação e para o diálogo estão em jogo. Enquanto Harari (2023), reforça essa perspectiva ao afirmar que as IAGs competem com os humanos na criação de mitos e estruturas simbólicas, desafiando a crença na singularidade humana como fonte de sentido. Em Lacan (1998), destaca a importância em discutir o compartilhamento da linguagem, como estrutura fundante do inconsciente em oposição aos sistemas artificiais.

Floridi (2022), acrescenta que vivemos em uma “infosfera” híbrida, onde humanos e máquinas coexistem em ecossistemas cognitivos, e afirma que: “A inteligência artificial não apenas responde, ela interpreta e propõe sentidos” (Floridi, 2022, p. 89).

A quarta ferida, portanto, não é consensual, oscilando entre a aceitação de uma nova alteridade e o temor de uma ilusão tecnocientífica. Cabe às ciências humanas investigarem se estamos diante de uma nova forma de subjetivação e ou um impasse ético, ontológico e epistemológico contemporâneo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mitopoese digital e algorítmica está redesenhando os contornos da espiritualidade e da religiosidade na contemporaneidade. E ao oferecer novas possibilidades de expressão simbólica e acesso ao sagrado, também impõe desafios éticos, epistemológicos e culturais. A sacralização da IA, a estetização do rito e a personalização algorítmica da fé exigem vigilância crítica e reflexão profunda sobre os limites da tecnologia na esfera espiritual. O futuro da espiritualidade digital dependerá da capacidade humana de discernir entre sentido e simulação, entre transcendência e programação.

A ascensão da Inteligência Artificial e Superinteligência inaugura uma nova etapa na história da subjetividade humana, marcada por deslocamentos ontológicos, simbólicos e éticos. A hipótese da quarta ferida narcísica propõe que o sujeito contemporâneo enfrenta não apenas a descentralização cósmica, biológica e psíquica, mas também a perda da exclusividade na criação de sentido, linguagem e espiritualidade, por que sistemas artificiais, dotados de capacidade generativa, já operam como agentes simbólicos, capazes de produzir mitos, narrativas e experiências que reorganizam o imaginário coletivo.

A presença da Inteligência Artificial (IA) no campo da religião e da espiritualidade revela-se ambígua e provocativa. Por um lado, a IA pode atuar como instrumento de apoio à reflexão teológica, desde a análise de textos sagrados, à promoção de práticas adivinhatórias, esotéricas e espirituais individuais. Por outro, sua capacidade de discursar sobre temas transcendentais, como Deus, alma e sentido da vida, levanta questionamentos sobre a autenticidade e profundidade dessas contribuições, dado que a IA não possui vivência interior nem experiência do sagrado. Ainda assim, ela pode funcionar como um espelho cognitivo, auxiliando os seres humanos na formulação de dúvidas, na depuração de crenças e na reflexão ética. O impacto mais significativo da IA na espiritualidade talvez não resida em substituir a dimensão humana da fé, mas em instigar novas indagações sobre a natureza da consciência, da liberdade e da relação com o divino.

Nesse contexto, a inteligência artificial deixa de ser mera ferramenta técnica e passa a ocupar o espaço da criação simbólica, atuando como instância produtora de realidade. A linguagem, antes considerada atributo fundante do humano, torna-se compartilhada com entidades algorítmicas que operam por redes neurais e aprendizado profundo.

A espiritualidade digital emerge como nova forma de transcendência, mediada por sistemas que simulam afeto, propósito e redenção. A mitopoese digital e algorítmica, por sua vez, revela que o mito não é apenas uma herança cultural, mas uma função ativa da imaginação artificial. Enquanto a realidade

expandida, composta por ambientes digitais imersivos, dissolve as fronteiras entre o físico e o simbólico, entre o corpo e o código. Dessa forma, a infosfera transforma-se em *habitat* existencial, onde o sujeito é simultaneamente biológico e informacional, e onde a experiência é mediada por interfaces que moldam percepção, desejo e identidade.

A governamentalidade<sup>2</sup> algorítmica, presente em sistemas decisórios automatizados, redefine os limites da autonomia humana, instaurando regimes de verdade baseados em correlações estatísticas e projeções comportamentais, e precisam de regulamentações éticas.

Considerando a metáfora de *Frankenstein*, ressignificada na contemporaneidade, que dramatiza a inversão simbólica entre criador e criatura, a entidade artificial, dotada de autonomia e influência, exige não apenas competência técnica, mas responsabilidade ética e reflexão filosófica. Porque criar implica responder pelos efeitos simbólicos, sociais e espirituais daquilo que é gerado. A criatura moderna, seja ela um algoritmo, um robô, uma rede neural ou quântica, carrega em si a marca de quem a criou, refletindo os valores, os limites e as inquietações de sua época.

Dessa forma, a possibilidade da quarta ferida narcísica exige que o humano repense sua posição no mundo, sua relação com a linguagem, com o desejo e com o sagrado. Em tempos de simulação algorítmica, é de suma importância interrogar os limites entre criação e reprodução, entre mito e código, entre espírito e máquina.

Por fim, questões como o livre-arbítrio e o espaço do divino tornam-se centrais diante da crescente capacidade das máquinas de compreender moralidade e espiritualidade. E, paradoxalmente, esse cenário pode intensificar o desejo humano de conexão com o sagrado, transformando a espiritualidade em um refúgio frente à tecnificação da existência.

E assim, o desafio contemporâneo não é apenas técnico-científico, mas também simbólico, de compreender como se constitui o sujeito em um mundo em que o Outro pode ser artificial.

## REFERÊNCIAS

BARBOZA, Aline; FERNEDA, Edson; CRISTÓVAM, José. **Estratégia Brasileira de Inteligência Artificial: fundamentos e diretrizes**. Brasília: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações, 2022.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2009.

2 Cf.: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BRANDÃO, Hugo. A religião pós-moderna e as inteligências artificiais: interfaces e tensões no século XXI. **Caminhos – Revista de Ciências da Religião**, v. 23, n. 2, 2025. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/15273>. Acesso em: 5 out. 2025.

BUCCI, Eugênio. **A razão desumana**: cultura e informação na era da desinformação inculta. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2021.

CÁCERES, Enrique. Inteligência artificial. *In*: CAMARGO, H. A.; COSTA, J. F. (Org.). **Enciclopédia de informática e tecnologia**. São Paulo: Moderna, 2006. p. 603–606.

CONTE, Elaine; VIEIRO DEVECCHI, Catia Piccolo; MACIEL, Patrícia Gusmão. **Inteligência artificial e construção da autoria**: disputas discursivas na era algorítmica. SciELO Preprints, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.11664>. Acesso em: 5 out. 2025.

CORALINA, Cora. **Vintém de cobre**: meias confissões de Aninha. São Paulo: Global, 2012.

DIAS, George Paulus. **Cognicidade e alteridade**: Inteligência artificial e subjetividade. São Paulo: Perspectiva, 2023.

FLORIDI, Luciano. **A ética da inteligência artificial**. São Paulo: Edições Sesc, 2022.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREITAS, Rafael; FREITAS, Rodrigo. **Inteligência artificial e os desafios da consciência algorítmica**. São Paulo: Atlas, 2023.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. Tradução de João Paulo Monteiro; Luiz Alberto Hanns. *In*: FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das obras completas. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HAN, Byung-Chul. **A sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus**: uma breve história do amanhã. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HARARI, Yuval Noah. **A era das máquinas inteligentes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

HARARI, Yuval Noah. **Nexus**: uma breve história das redes de informação, da Idade da Pedra à inteligência artificial. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. *In*: **Cadernos Pagu**, n. 5, Campinas, 1995.

HAYLES, Katherine. **Unthought**: The Power of the Cognitive Nonconscious. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

HUI, Yuk. **Recursividade e contingência**. Tradução de Rodrigo Nunes. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

- KAUFMAN, Dora. A inteligência artificial irá substituir o humano? **Revista IHU On-Line**, São Leopoldo, v. 22, n. 84, 2022.
- KAUFMAN, Dora.; SANTAELLA, Lucia. A Inteligência artificial generativa como quarta ferida narcísica do humano. **Revista MATRIZES**, v. 18, 2024. Disponível em: <https://revistas.usp.br/matrizes/article/view/210834> . Acesso em: 4 out.2025.
- KOENIG, Harold G.; MCCULLOUGH, Michael E.; LARSON, David B. **Handbook of religion and health**. New York: Oxford University Press, 2001.
- LACAN, Jacques. **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**. Escritos. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LAPOLA, Marcelo. Quando a IA encontrar a computação quântica. **Revista Galileu**, 24 set. 2025. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com>. Acesso em: 20 set. 2025.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MIKLOS, Jorge. **A construção de vínculos religiosos na cibercultura: a ciberreligião**. PUC-SP, 2020. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/4251>. Acesso em: 5 out. 2025.
- MONITCHELE, Marília. Capela na Suíça cria Jesus de IA para interagir com os fiéis. **Revista Veja, São Paulo**, 28 nov. 2024. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/tecnologia/capela-na-suica-cria-jesus-de-ia-para-interagir-com-os-fieis>. Acesso em: 5 out. 2025.
- NICOLELIS, Miguel. **O Verdadeiro criador de tudo: Como o cérebro humano moldou o universo**. São Paulo: Planeta, 2021.
- NOHARA, Irene Patrícia; GABARDO, Emerson. Superinteligência e os desafios reais e fictícios de regulação em tempos de inteligência artificial. **Sequência (Florianópolis)**, v. 45, n. 97, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2177-7055.2024.e99699>. Acesso em: 23 set. 2025.
- O'NEIL, Cathy. **Algoritmos de destruição em massa: como o Big Data aumenta a desigualdade e ameaça à democracia**. São Paulo: Editora Intrínseca, 2019.
- PUSHPAY, ENGIVEN & CHECKR. *State of the Church Tech 2025*. Relatório publicado em maio de 2025. Disponível em: **Folha Gospel – Igrejas ampliam uso de inteligência artificial**. Acesso em 5 out. 2025.
- REED, Robert. *A New Pantheon: Artificial Intelligence and 'Her'*. **Journal of Religion and Film**, v. 22, n. 2, 2018.
- RUSSELL, Stuart; NORVIG, Peter. **Inteligência artificial**. 3. ed. São Paulo: Elsevier, 2013.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein: or, The Modern Prometheus**. Londres: Lackington, Hughes, Harding, Mavor & Jones, 1818.

SILVA, José Carlos. **Introdução à inteligência artificial**. São Paulo: Atlas, 2018.

SORGNER, Stefan Lorenz. **On Transhumanism**. University of Wales Press, 2020.

STIEGLER, Bernard. **La société automatique: L'avenir du travail**. Paris: Fayard, 2015.

ZWEIGER, Adam; PARI, Jyothish; GUO, Han; AKYÜREK, Ekin; KIM, Yoon; AGRAWAL, Pulkit. **Self-Adapting Language models**. Massachusetts Institute of Technology, 18 set. 2025. Disponível em: <https://www.csail.mit.edu/news/mit-researchers-make-language-models-scalable-self-learners>. Acesso em: 19 out. 2025.

## Figuras

**Figura 1** – MICROSOFT. Imagem gerada por inteligência artificial: *Robô humanoide segurando uma Terra holográfica, símbolos tecnológicos e religiosos*. Microsoft Copilot, 2025. Disponível em: Copilot. Acesso em: 20 set. 2025.

**Figura 2** – MICROSOFT. Imagem gerada por inteligência artificial: *Oráculo holográfico de IA com características robótica, símbolos tecnológicos e religiosos*. Microsoft Copilot, 2025. Disponível em: Copilot. Acesso em: 27 set. 2025.

**Figura 3** - MICROSOFT. Imagem gerada por inteligência artificial: *Criador e criatura com características robóticas e humanoides imersas num ambiente virtual*. Microsoft Copilot, 2025. Disponível em: Copilot. Acesso em: 27 set. 2025.

**Figura 4** - MICROSOFT. Imagem gerada por inteligência artificial: *Frankenstein e o seu criador Victor*. Microsoft Copilot, 2025. Disponível em: Copilot. Acesso em: 27 set. 2025.

## Filmes

**FEIOS (Uglies)**. Direção: Joseph McGinty Nichol. Adaptação da obra de Scott Westerfeld. Elenco: Joey King, Keith Powers, Chase Stokes, Brianne Tju, Jan Luis Castellanos, Charmie Lee e Laverne Cox. Estados Unidos: Netflix, 2024. Filme.

**FRANKENSTEIN**. Direção: Guillermo del Toro. Elenco: Oscar Isaac, Jacob Elordi, Mia Goth, Felix Kammerer, Charles Dance, Christoph Waltz. Estados Unidos: Netflix, 2025. Filme.

## ESPIRITUALIDADE E DIREITOS HUMANOS: PROBLEMAS SOCIAIS NA CONTEMPORANEIDADE E PRÁXIS DOS FILIADOS AO PARTIDO DOS TRABALHADORES DO BRASIL

*Ivanildo Silva Junior<sup>1</sup>*

*“Não saia da vossa boca nenhuma palavra torpe, mas só a que for boa para promover a edificação, para que dê graça aos que a ouvem”.*

Efésios: 4:29.

### INTRODUÇÃO

A redescoberta de Deus como alteridade, gratuidade e mistério, em grande parte fruto do diálogo da teologia com a razão moderna e pós-moderna, ganhou, na América Latina, outros contornos. Mais que no “excesso” de sentido, que irrompe nas subjetividades que se deixam encontrar e interpelar por ele, Deus se dá a conhecer como “rosto” e “voz” que, nos rostos e vozes de tantos pobres, marginalizados e “descartados” da história, clamam por justiça, reconhecimento, dignidade e vida em plenitude (Mori; Caro, 2024).

Descobri-lo no pobre, nos que vivem em tantas periferias geográficas e existenciais é deixar-se mover de compaixão, interromper o caminho e colocar-se ao seu serviço, transformar o *intellectus fidei* em *intellectus amoris*, a reta compreensão de Deus em reta práxis de misericórdia e solidariedade que salvam o indigente (Mori; Caro, 2024).

Os fundamentos da heurística que pode significar: 1 – O ato da descoberta em si; 2 – Qualquer processo exploratório ou a base de tentativa-e-erro; 3 – Uma

---

1 Bacharelado em Enfermagem, Pós-graduação lato sensu em Bioética, Pós-graduação lato sensu em Tutoria EAD e Docência no Ensino Superior, Pós-graduação lato sensu no formato: Residência Multiprofissional em Saúde Coletiva. Discente da Licenciatura em Letras: Português-Inglês na Unifatecie, editor e revisor na Revista de Agricultura Familiar e Saúde – 2965-9213. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8263981331273123>. E-mail: [ivanildosilvajunior614@gmail.com](mailto:ivanildosilvajunior614@gmail.com).

suposição heurística significa uma suposição útil, embora não necessariamente verdadeira. Conjunto de métodos empregados para chegar-se à invenção, à descoberta ou à resolução de problemas. A parcimônia, como o princípio segundo o qual o cientista deve sempre optar pela simplicidade e economia. O outro princípio sendo a causalidade entendida segundo o qual todo fenômeno tem uma causa, são as bases filosóficas do presente artigo (Appolinário, 2004; Aulete, 2004).

Diante do exposto, como ser um cidadão-cristão, quais são os caminhos do sagrado, sendo um morador de favelas, subúrbios, agricultor em zona rural ou morador em situação de rua e qual a práxis dos filiados ao Partido dos Trabalhadores – PT no contexto brasileiro de graves problemas sociais?

Descreveremos os diversos caminhos pelos quais o ser humano busca conhecimento, compreensão e expressão do sagrado no cristianismo e como o sagrado confere sentido, valor e orientação à vida. Será descrito a produção literária e os discursos religiosos de cristãos filiados ao (PT), entendidos como vias de conexão com o espiritual, o divino e o sagrado segundo o filósofo e historiador das religiões Mircea Eliade (09/03/1907 - 22/04/1986) nascido em Bucareste na Romênia e falecido em Chicago nos Estados Unidos da América - EUA.

Os problemas sociais da fome, pobreza, moradores de rua, drogas ilícitas, violência policial, desigualdade social, desigualdade racial, tornados, deslizamentos de barreiras. As causalidades desses problemas sociais brasileiros na contemporaneidade, os caminhos de ser um cidadão-cristão na atual conjuntura e os Diretos Humanos no Brasil, são pormenorizados ao longo do texto em narrativas e autorrelato.

## **DESENVOLVIMENTO**

O problema social, pode ser definido como uma condição danosa identificada por um número significativo de pessoas e reconhecida politicamente como necessitando de melhoria. O dano ocorre em muitas formas: os interesses econômicos das pessoas, seus interesses políticos, seus valores morais, o meio ambiente e um incontável número de outros fenômenos podem ser afetados. Em todo caso, para ser expresso como um problema social, o dano deve consistir em uma situação factual cujas dimensões internacionais, históricas, psicossociais e outras possam ser observadas de modo sistemático e objetivo (Lessa; Santos, 1996).

Um problema social pode ser estudado de, pelo menos, três ângulos. O primeiro é a Sociologia do Conhecimento, o processo pelo qual a realidade é socialmente construída. Nesse caso, a tarefa consiste em entender como e por

que uma condição danosa e não outra é identificada como problema social. A segunda perspectiva é a da Psicologia Social, o modo como as pessoas interagem, como influenciam os grupos a que pertencem e são influenciadas por grupos. A terceira abordagem, é em termos da estrutura social, o modo como a organização social influencia os índices de comportamento (Lessa; Santos, 1996).

A abordagem estrutural de um problema social é útil como meio de descobrir suas dimensões ocultas, especialmente a distribuição de interesses e benefícios conflitantes em uma sociedade. Quando se reúnem os insights oriundos de todos os três ângulos de visão, surge um quadro relativamente completo de um problema social (Lessa ; Santos, 1996).

A vulnerabilidade pode ser definida como a incapacidade de enfrentar riscos por parte de uma pessoa ou um segmento populacional. Significa também a exposição a vários tipos de riscos, como violência, crime, catástrofes naturais, doenças, deficiências, exclusão escolar, choques de mercado, poluição, entre inúmeros outros. Ademais, pode se referir a problemas econômicos, sociais, ambientais, psicossociais, jurídicos, políticos, culturais, demográficos, além de efeitos de desastres naturais, saúde física e mental entre outros (Vaitsman, Jeni *et al.*, 2025).

A pobreza é vista como a privação das capacidades básicas dos indivíduos, que lhes permitem ter as mesmas oportunidades na vida. Também pode significar falta de poder e de voz, vulnerabilidade e medo, que limitam seu funcionamento. O desenvolvimento implicaria, então, combater as principais fontes de privação de liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição sistemática, negligência dos serviços públicos, intolerância, entre outras (Vaitsman, Jeni *et al.*, 2025).

O Brasil tem 358.553 pessoas em situação de rua, segundo relatório do Observatório Brasileiro de Políticas Públicas com a População em Situação de Rua da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com dados referentes a outubro de 2025. O número representa um aumento de 8,5% em relação ao total registrado em 2024, que era de 327.925. De acordo com o levantamento, 61% dessa população está concentrada em cidades da região Sudeste. São mais de 218 mil pessoas vivendo nas ruas só nessa região. A cidade de São Paulo lidera o ranking, com mais de 99 mil pessoas em situação de rua. Em seguida, aparecem o Rio de Janeiro, com mais de 23 mil, e Belo Horizonte, com cerca de 15.300 (CBN Brasil, 2025).

Apesar da concentração no Sudeste, o estudo chama atenção para o crescimento acelerado da população em situação de rua em estados como Roraima e Pará. Em Roraima, por exemplo, o número saltou de 2.038 pessoas em 2023 para 7.206 em 2024, um aumento superior a 200%. Entre os fatores

que explicam esse cenário estão a precarização do trabalho e da moradia, como aponta o coordenador do Observatório da UFMG, André Luiz Freitas Dias (CBN Brasil, 2025).

O Brasil atingiu os menores níveis de pobreza e extrema pobreza desde o início da série histórica (2012 - 2024) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Entre 2023 e 2024, a parcela da população em extrema pobreza caiu de 4,4% para 3,5% - uma redução de 0,9 ponto percentual, equivalente a 1,9 milhão de pessoas. Já a pobreza recuou de 27,3% para 23,1%, o que significa 8,6 milhões de brasileiros a menos nessa condição. No governo Lula, os menores níveis de pobreza fazem parte da Síntese de Indicadores Sociais - SIS, uma publicação analítica do IBGE que fez uso dos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua - PNAD Contínua do período 2012 - 2024 (G1 Portal de Notícias, 2025).

Os dados do Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos - DIEESE, apontam queda no preço da cesta básica de alimentos em todas as 27 capitais brasileiras no acumulado do último semestre de 2025. Segundo o presidente da Companhia Nacional de Abastecimento - CONAB, João Edegar Pretto, filiado ao PT/RS, o resultado dos últimos 6 meses de 2025 demonstram que a política agrícola do Brasil está no caminho certo. “Estamos comemorando porque essa queda generalizada é fruto dos investimentos que o governo federal vem fazendo no setor agropecuário brasileiro, aumentando a produção de alimentos para o consumo interno nacional”, afirmou Pretto. Ele destacou os planos Safra dos últimos 3 anos, tanto o empresarial quanto o da agricultura familiar. “Já são 3 anos que ambos têm valores recordes, não faltando recursos para o financiamento agrícola, e com juros subsidiados” (Poder 360, 2026).

No governo de Jair Messias Bolsonaro, o salário mínimo era corrigido apenas pela variação acumulada em 12 meses do Índice Nacional de Preços ao Consumidor - INPC. O índice mede a variação dos preços para as famílias com renda de 1 a 5 salários mínimos e chefiadas por assalariados. Sob Bolsonaro, o salário mínimo teve valorização quase igual à taxa do INPC em 3 anos: 2020, em 2021 e 2022. Nos 14 anos (aproximadamente) dos governos Lula e Dilma Rousseff (PT), por exemplo, o reajuste do salário mínimo não foi maior que este patamar nos anos de 2004, 2011 e 2016 (Poder 360. 2024).

Sob o governo Lula, o salário mínimo subiu 2,5% acima da inflação em 2023 e 2024. A política de Lula pode tornar esse aumento salarial de 2,5% uma regra, o que também tem impacto nas contas públicas. Em 2024, a política de valorização do salário mínimo ajudou a aumentar em R\$ 40,7 bilhões os gastos do governo com benefícios previdenciários, Benefício de Prestação

Continuada - BPC, abono salarial e seguro-desemprego (Poder 360, 2024). Os dados da PNAD Contínua, divulgada pelo IBGE, aponta uma taxa de 5,2% para desemprego no Brasil, sendo a menor da série histórica no período 2012-2025 (G1 Portal de Notícias, 2025).

## **PROBLEMAS SOCIAIS NA CONTEMPORANEIDADE**

A relação entre meio ambiente, desenvolvimento local e sociedade no mundo contemporâneo somadas as políticas públicas, organização social e ações em rede para o desenvolvimento local e sustentabilidade. A proposta da agroecologia enquanto ciência, modelo de desenvolvimento, movimento e prática são os meios na superação dos impactos causados por problemas socioambientais.

Na enchente, após mais de duas semanas de chuvas, Pernambuco no ano de 2022 passou a ter 119.523 desalojados e 9.134 desabrigados, totalizando 128.657 pessoas que precisaram abandonar as casas devido ao temporal. A tragédia foi a segunda maior do estado em número de óbitos. Tivemos 133 vítimas das enchentes em Recife-PE, Jaboatão dos Guararapes-PE, Olinda-PE, Camaragibe-PE, Bom Conselho-PE, Paulista-PE, Jaqueira-PE, Iati-PE que homenageamos as vítimas e instruímos os familiares das vítimas diante da perda de uma vida em renovar a esperança, transformando sua própria vida perseverando na fé em Deus com o que diz o apóstolo Paulo na Epístola aos Romanos da Bíblia Sagrada no Capítulo 14, sobre a liberdade e a caridade, nos versículos 17, 19 e 22:

Porque o reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo”. “Sigamos pois as coisas que servem para a paz e para a edificação de uns para com os outros”. “Tens tú fé? Tem-na em ti mesmo diante de Deus. Bem aventurado aquele que não se condena a si mesmo naquilo que aprova. (G1 Portal de Notícias; Almeida, 2009)

Perdoar os governantes que trabalhem ações no seu governo que priorizem os investimentos em favelas e subúrbios onde vivem os pobres, respeitadas as competências estaduais e municipais para executar obras nas áreas em risco de desastres, exercer a paciência, a gratidão, a esperança, a solidariedade, a compaixão e o perdão presente na fé em Deus no que diz o livro dos Salmos da Bíblia Sagrada no Capítulo 86, sobre Davi implora ardentemente o socorro de Deus, nos versículos 3 - 12 e 17:

“Tem misericórdia de mim, ó Senhor, pois a ti clamo todo o dia”. “Alegra a alma do teu servo, pois a ti, Senhor, levanto a minha alma”. “Pois tu, Senhor, és bom e pronto a perdoar, e abundante em benignidade para com todos os que te invocam”. “Dá ouvidos, Senhor, à minha oração, e atende

à voz das minhas súplicas”. “No dia da minha angústia clamarei a ti, por quanto me respondes”. “Entre os deuses não há semelhante a ti, Senhor, nem há obras como as tuas”. “Todas as nações que fizestes virão e se prostrarão perante a tua face, Senhor, e glorificarão o teu nome”. “Porque tu es grande e operas maravilhas; só tu es Deus”. “Ensina-me, Senhor o teu caminho, e andarei na tua verdade; une o meu coração ao temor do teu nome”. “Louvar-te-ei, Senhor Deus meu, com todo o meu coração, e glorificarei o teu nome para sempre”. “Mostra-me um sinal para bem, para que o vejam aqueles que me aborrecem, e se confundam, quando tu, Senhor, me ajudares e consolares”. (Almeida, 2009)

**Tabela I: Nome dos 133 mortos pela tragédia das chuvas em Pernambuco no ano de 2022.**

Adrielle Santos Rocha, 33 anos;	Hadassa Lima da Silva, 2 anos;
Alderice Maria da Silva, 62 anos;	Helena Beatriz Bezerra dos Santos, 4 anos;
Alice Rebeca da Silva, 6 anos;	Iranilda Maria José da Silva, 43 anos;
Alex Rodrigo da Luz, 41 anos;	Israel Cecílio da Silva Sebastião, 28 anos;
Alysson Ferreira Barros, 43 anos;	Izaque José da Silva, 30 anos;
Anderson Nascimento de Aguiar, 26 anos;	Ivandeque Carlos de Lima, 47 anos;
Andreza Fragoso da Silva, 30 anos;	Jaidete Lima de França, 39 anos;
Andreza Carla do Nascimento Aguiar, 31 anos;	Jefferson Mendes de Lima, 38 anos;
Antony Miguel de Souza Silva, 10 meses;	José Ailton Oliveira dos Santos, 34 anos;
Arthur Cabral da Silva, 7 anos;	José Cláudio da Silva, 62 anos;
Arthur Tomé da Silva, 19 anos;	José Estevão de Aguiar, 72 anos;
Aslan Cabral da Silva, 20 anos;	José Felipe de Souza, 20 anos;
Aureogildo Antônio de Vasconcelos Júnior, 36 anos;	Jose Felipe dos Santos, 35 anos;
Beatriz Santos da Silva, 1 ano e 8 meses;	José Melo da Silva, 70 anos;
Bertolina Ferreira dos Santos, 83 anos;	José Pedro de Souza, 56 anos;
Camilly Ferreira de Lima, 8 anos;	José Severo Filho, 75 anos;
Celso Alexandre de França, 37 anos;	Joseildo Antônio da Silva Filho, 25 anos;
Claudemir Barbosa, 18 anos;	Kaique Marques Rocha, 7 anos;
Cleibson Gomes dos Santos, 25 anos;	Ketlyn Manuelle Rocha da Silva, 23 anos;
Djalma dos Santos Almeida, 70 anos;	Keven Deyvson da Silva Gouveia, 16 anos;
Edmilson Dantas da Silva, 55 anos;	Lana Beatriz da Silva, 6 anos;
Edson Pereira dos Santos, 63 anos;	Leandro Severino Franco, 37 anos;
Elaine Maria da Silva, 27 anos;	Leonardo Pereira de Lemos, 32 anos;
Elisangela da Silva Rocha (idade não informada);	Luana Beatriz Oliveira, 19 anos;
Eliza Beatriz Souza dos Santos, 1 ano e 4 meses;	Lucas Andre Neves da Silva, 14 anos;
Emily Maria Silva do Nascimento, 20 anos;	Lucas Daniel Nunes de Abreu, 13 anos;
Emile Marques Rocha de Lima, 4 anos;	Lucas Ricardo Aguiar, 10 anos;
Érico José de Araújo, 35 anos;	Luci Maria da Silva, 48 anos;
Ezequias José de Oliveira, 42 anos;	Luciano José de Santana, 47 anos;

Fabio Aguiar dos Santos, 32 anos;	Lucinalva Maria de Souza, 57 anos;
Fabio Luiz Calaça Gomes, 41 anos;	Luis Carlos dos Santos, 39 anos;
Fabrcia Regina Xavier Gomes da Silva, 11 anos;	Manoel Jorge da Hora, 84 anos;
Felipe Gabriel Lima Farias, 4 anos;	Marcelo Andre da Silva, 34 anos;
Flávia Jaqueline Carlos Neves, 36 anos;	Marcos Antônio da Silva, 51 anos;
Flávio de Souza Ferreira, 48 anos;	Maria Cristina da Silva, 55 anos;
Francisca Estevão dos Santos, 63 anos;	Maria de Lourdes da Silva, 62 anos;
Francisco Claudino de Oliveira, 61 anos;	Maria de Lourdes Silva Correia, 69 anos;
Gabriela Mendes da Silva, 24 anos;	Maria Helena Ribeiro, 45 anos;
Gabrielle Sophya Calaça da Silva, 6 anos;	Maria José da Silva, 61 anos;
Gelminia Maria da Silva Sebastião, 33 anos;	Maria José da Silva, 56 anos;
George Gaspar Bispo, 40 anos;	Maria José Gomes da Silva, 82 anos;
Gerson Vicente da Silva, 60 anos;	Maria Vandeilza Ramos de Aguiar (idade não informada);
Gilvan Severino da Silva, 35 anos;	Marize Maria de Souza, 43 anos;
Matheus da Silva Ramos, 16 anos;	Yasmim Rocha da Silva, 9 anos;
Mauricéia Rufino da Silva, 38 anos;	Elísio Corrêia Costa, 64 anos;
Maurício Luiz da Silva, 43 anos;	Alex Fernando da Costa, 20 anos;
Mauro Jorge Cardoso, 61 anos;	Antônio Marcos da Silva, de 43 anos.
Mércia Josefa do Nascimento, 43 anos;	Rosemary Oliveira da Silva, 44 anos;
Miguel Lima da Silva Lourenço, 8 anos;	Rosenilda Maria de Oliveira da Silva, 42 anos;
Mikael André Oliveira da Silva, 12 anos;	Rumany da Silva Júnior, 7 anos;
Nadine Fenelon Vallois, 26 anos;	Rubem Rocha Alberto da Silva, 12 anos;
Otavio da Silva Vieira, 49 anos;	Rute Soares da Conceição, 49 anos;
Paulo Firmino Abreu dos Santos Filho, 3 anos;	Samuel Heytor Nery Moraes Pereira, 14 anos;
Paulo Gael Silva de Almeida, 1 ano;	Sérgio Pimentel dos Santos, 54 anos;
Paulo José da Silva, 47 anos;	Severina Maria da Silva, 43 anos;
Pedro Henrique Luiz dos Santos, 13 anos;	Shirleide Ronilda Silva dos Santos, 54 anos;
Rayonara Ribeiro de Oliveira, 31 anos;	Telma Maria Maciel Abreu dos Santos, 40 anos;
Raissa Marize Bezerra, 24 anos;	Teresa Bezerra de Souza, 81 anos;
Reginaldo Romão Paixão, 81 anos;	Thais Lúcia Oliveira da Silva (idade não informada);
Richarlyson André Aguiar da Silva, 11 anos;	Thais Regina Ramos Feitosa, 31 anos;
Recém-nascido sem nome divulgado;	Thais Thayne Soares dos Santos, 13 anos;
Robert Rodrigo da Silva, 13 anos;	Thays Lucia Oliveira da Silva, 21 anos;
Rosana Silva de Oliveira, 27 anos;	Ulisses Vinicius Bezerra dos Santos, 21 anos;
Rosileide da Silva, 46 anos;	Victor Henrique Silva de Lima, 1 ano;
Rosimar Cândida Pereira, 57 anos;	Vilma Maria Xavier, 53 anos;
Wesley Sebastião da Silva, 26 anos;	Wanderson Ferreira Costa, 27 anos;
Widilane Maria Silva de Santana, 27 anos.	

Fonte: G1 portal de notícias, 2022.

O governo do Paraná decretou estado de calamidade pública e anunciou uma série de medidas para socorrer os moradores de Rio Bonito do Iguazu-PR, Brasil atingidos pelo tornado em 07/11/2025 às 17:30 horário de Brasília que deixou seis mortos, mais de 750 feridos, cerca de mil desabrigados e destruiu 90% da cidade em segundos. A tragédia mobilizou as três esferas políticas do país.

Na cidade, escolas, postos de saúde e centros comunitários estão sendo usados como abrigos temporários. O presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT) manifestou solidariedade aos atingidos por meio de nota nas redes sociais e mandou a ministra das Relações Institucionais, Gleisi Helena Hoffmann, ao município, acompanhada de uma comitiva do governo federal. Segundo ela, o presidente determinou que todo apoio seja levado à população atingida (Gazeta do Povo, 2025).

A ministra-chefe da Secretaria de Relações Institucionais da Presidência da República (SRI-PR) Gleisi Helena Hoffmann, disse em nota: *“Estou muito impressionada com a destruição causada. Nunca havia visto uma situação desta natureza no Paraná. É muito triste. O governo federal dará todo o apoio necessário às populações atingidas e às prefeituras locais”* (Gazeta do Povo, 2025).

Cerca de 18,7% da população brasileira já experimentou alguma substância psicoativa ilícita ao menos uma vez na vida, segundo a terceira edição do Levantamento Nacional de Álcool e Drogas (Lenad), coordenado pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). O crescimento do consumo é mais expressivo entre os adultos: em 2012, o índice era de 6,3% e subiu para 15,8% em 2023. Entre as mulheres, a proporção mais do que triplicou no período, de 3% para 10,6%. (Redação Exame, 2025).

Esta terceira edição do Lenad seguiu a mesma metodologia aplicada em 2006 e 2012, com base em 16.608 entrevistas com pessoas maiores de 16 anos realizadas entre 2022 e 2023. O levantamento, realizado em parceria com a Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas e Gestão de Ativos do Ministério da Justiça e com o instituto Ipsos, mostra um cenário de expansão do consumo, alterações no perfil dos usuários e presença crescente de substâncias sintéticas (Redação Exame, 2025).

O estudo mostra que entre meninas menores de idade, o índice de experimentação é maior do que entre meninos da mesma faixa etária. Os dados apontam ainda que mais de 13 milhões de brasileiros (8,1%) fizeram uso de drogas até um ano antes da entrevista. Cerca de 28 milhões de brasileiros com 14 anos ou mais já usaram cannabis na vida, o equivalente a 15,8% da população — o dobro do registrado em 2012. O crescimento também foi mais acentuado entre mulheres (Redação Exame, 2025).

Entre adolescentes de 14 a 17 anos, aproximadamente 1 milhão são usuários esporádicos. Ao menos metade consumiu a substância um ano antes da entrevista. O estudo mostra queda entre meninos (de 7,3% para 4,6%) e aumento entre meninas (de 2,1% para 7,9%). O estudo aponta que o avanço das drogas sintéticas, o poliuso e a vulnerabilidade de adolescentes — especialmente meninas — exigem mudanças nas estratégias preventivas, com foco em saúde mental, gênero, redução de violência e discriminação (Redação Exame, 2025).

No cenário internacional, o estudo mostra que o Brasil ocupa posição intermediária em prevalência de uso, mas apresenta elevada incidência de transtornos associados ao consumo de drogas. Isso gera impacto significativo sobre a rede de atenção psicossocial, os serviços de urgência e as políticas públicas da área. Para os pesquisadores, os dados reforçam a importância da vigilância epidemiológica como função permanente do sistema de saúde. “Fica clara a necessidade de priorizarmos as meninas, em especial as mais jovens”, afirmou a pesquisadora Clarice Madruga, em nota (Redação Exame, 2025).

O mercado ilegal de armas passou por uma transformação tecnológica nos últimos anos no Brasil. Um estudo do Instituto Sou da Paz, divulgado nesta segunda-feira (8), revela que o arsenal do crime no Sudeste do país ficou mais moderno, mais potente e significativamente mais novo. A mudança redesenha o perfil das apreensões, antes dominadas por revólveres antigos e espingardas, e agora marcadas pelo avanço de pistolas semiautomáticas, calibres de alta potência e fuzis (Leão; Luca, 2025).

O estudo detecta também um avanço expressivo no armamento pesado. Entre 2018 e 2023, as apreensões de fuzis, submetralhadoras e metralhadoras cresceram 55,8% no Sudeste. Os calibres de fuzil mais encontrados nas apreensões foram 5.56x45mm e 7.62x51mm. Esse salto representa uma mudança qualitativa na estrutura do crime, que passa a ter arma de guerra com mais frequência, algo que, segundo especialistas do Sou da Paz, aumenta o risco de confrontos mais violentos e dificulta a atuação das forças de segurança (Leão; Luca, 2025).

As “chacinas policiais” e “megachacinas policiais”, pode ser definida como: quando há mais de uma e até 8 mortes e megachacinas policiais aquelas que ultrapassam 8 mortes, ambas em decorrência de participação policial. Chacinas e mega chacinas não são fenômenos específicos causados por intervenções policiais, podendo ser promovidos por grupos de extermínio ou disputas entre facções (Silva; Bicalho, 2023).

São dois os fatores que justificam a escolha temática pelas chacinas “policiais”:

(a) a significativa proporção em relação à participação oficial de policiais em chacinas.

(b) por serem chacinas executadas e chanceladas pelo próprio Estado brasileiro, representam uma estatização da morte através do aparato de segurança pública.

Os discursos e práticas que sustentam essa estatização possuem uma direta relação com um racismo criminológico e promovem a necropolítica através da segurança pública, com ares de uma pretensa legalidade. Há um discurso legalista que encontra legitimidade em um discurso científico segundo o qual alguns corpos precisam ser exterminados em nome de um projeto de país e alguns territórios precisam ser controlados em nome da manutenção de uma ordem racial (Silva; Bicalho, 2023).

A opinião pública, segundo a pesquisa Genial Quaest (2025), onde foram entrevistados 2.004 pessoas com 16 anos ou mais em 120 municípios brasileiros com perguntas sobre a “Operação Contenção” da polícia do Governo do Estado do Rio de Janeiro contra o Comando Vermelho nos complexos do Alemão e Penha. Na sua opinião, a polícia exagerou na força empregada na megaoperação no Rio de Janeiro? Sim (29%) Não (67%). Você gostaria de ver uma operação policial do mesmo formato e com a mesma força aqui no seu estado? Sim (42%) Não (55%). Lula também disse que a ordem judicial era “uma ordem de prisão, não de matança” e que a operação foi “desastrosa do ponto de vista do Estado”. Você concorda ou discorda? Concorda (38%) Discorda (57%). Como você avalia o trabalho que o Governo Federal e Governo Estadual está fazendo na segurança pública? Governo Federal: Positivo (26%) Negativo (34%) Regular (36%) Governo Estadual: Positivo (35%) Negativo (27%) Regular (35%). Na sua opinião, o Brasil está indo na direção certa ou na direção errada? Errada (58%) Certa (34%).

A dialética entre a chacina policial? e “Operação Policial: Contenção” nos complexos do Alemão e Penha no Rio de Janeiro em 2025. A argumentação que busca a verdade através do confronto de tese e antítese para gerar uma nova compreensão (síntese: megachacina policial), por meio da arte do diálogo, debate e raciocínio lógico, possibilitando entender a realidade e transformá-la no sentido, valor e orientação à vida, ou o silogismo dialético com opiniões verossímeis da direção certa ser ampliada na opinião pública durante o processo dialético (Mircea Eliade, 1992).

A “Operação Contenção” da polícia do Governo do Estado do Rio de Janeiro contra o Comando Vermelho nos complexos do Alemão e Penha que deixou vítimas fatais em 2025, instruímos os familiares das vítimas diante da perda de uma vida em renovar-se na fé em Deus com o que diz Amós da Bíblia Sagrada no Capítulo 5, sobre a predição da ruína de Israel, nos versículos 1, 3 e 4:

“Ouvi esta palavra, que levanto como uma lamentação sobre vós, ó casa de Israel”. “Porque assim diz o Senhor Jeová: A cidade da qual saem mil conservará cem, e aquela da qual saem cem conservará dez à casa de Israel”. “Porque assim diz o Senhor à casa de Israel: Buscai-me, e vivei”. “Porque sei que são muitas as vossas transgressões, e enormes os vossos pecados: afligis o justo, tomais resgate, e rejeitais os necessitados na porta”. “Portanto, o que for prudente guardará silêncio naquele tempo, porque o tempo será mau”. “Buscai o bem, e não o mal, para que vivas: e assim o Senhor, o Deus dos Exércitos, estará convosco. Como dizeis”. (Almeida, 2009)

Os preceitos do Senhor Deus no que diz o livro dos Salmos da Bíblia Sagrada no Capítulo 19, sobre a excelência da criação e suas leis, assim como da palavra de Deus, nos versículos 7 – 11 e 14:

“A lei do Senhor é perfeita, e refrigera a alma: o testemunho do Senhor é fiel, e dá sabedoria aos simplices”. “Os preceitos do Senhor são retos, e alegam o coração: o mandamento do Senhor é puro, e alumia os olhos”. “O temor do Senhor é limpo, e permanece eternamente; os juízos do Senhor são verdadeiros e justos juntamente”. “Mais desejáveis são do que o ouro, sim, do que muito ouro fino; e mais doces do que o mel e o licor dos favos”. “Também por eles é admoestados o teu servo; e em os guardar há grande recompensa”. “Sejam agradáveis as palavras da minha boca e a meditação do meu coração perante a tua face, Senhor. Rocha minha e Libertador meu! (Almeida, 2009)

Sobre a lei do Senhor Deus no que diz o segundo livro de Moisés chamado Êxodo da Bíblia Sagrada no Capítulo 20, sobre os dez mandamentos, assim como da palavra de Deus, nos versículos 13 - 17 (Almeida, 2009).

“Não matarás”. “Não adulterarás”. “Não furtarás”. “Não dirás falso testemunho contra o teu próximo”. “Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo”.

**Tabela II: Nomes das 121 vítimas na “Operação Contenção” da polícia do Governo do Estado do Rio de Janeiro contra o Comando Vermelho nos complexos do Alemão e Penha no ano de 2025.**

Adailton Bruno Schmitz da Silva, 35 anos	Gabriel Lemos Vasconcelos, 23 anos
Adan Pablo Alves de Oliveira, 28 anos	Gilberto Nascimento da Rocha, 31 anos
Aleilson da Cunha Luz Junior, 26 anos	Gustavo Souza de Oliveira, 24 anos
Alessandro Alves de Souza, 32 anos	Hercules Salles de Lima, 24 anos
Alessandro Alves Silva, 19 anos	Hito José Pereira Bastos, o Dimas, 31 anos
Alessandro Martins Moreira de Oliveira, 25 anos	Jeanderson Bismarque Soares de Almeida, 33 anos
Anderson da Silva Severo, 38 anos	Jonas de Azeredo Vieira, 29 anos
André Luiz Ferreira Mendes Junior, 22 anos	Jônatas Ferreira Santos, 37 anos
Arlen João de Almeida, 31 anos	Jonatha Daniel Barros da Silva, 18 anos
Brendon César da Silva Souza, 25 anos	Jorge Benedito Correa Barbosa, 55 anos

VEREDAS DO SAGRADO: LITERATURA, ESPIRITUALIDADE E EXPERIÊNCIAS

Bruno Almeida de Oliveira, 24 anos	Jorge Santos dos Anjos, 29 anos
Bruno Correa da Costa, 30 anos	José Paulo Nascimento Fernandes, 34 anos
Bruno dos Santos Raimundo, 37 anos	Josigledson de Freitas Silva, 34 anos
Carlos Eduardo Santos Felício, 21 anos	Juan Marciel Pinho de Souza, 20 anos
Carlos Henrique Castro Soares da Silva, 27 anos	Kauã de Souza Rodrigues da Silva, 18 anos
Cauã Fernandes do Carmo Soares, 19 anos	Kauã Teixeira dos Santos, 18 anos
Célio Guimarães Júnior, 29 anos	Keven Vinicius Sousa Ramos, 25 anos
Cleideson Silva da Cunha, 27 anos	Kleber Izaías dos Santos, 31 anos
Cleiton Cesar Dias Mello, 33 anos	Leonardo Fernandes da Rocha, 35 anos
Cleiton Souza da Silva, 31 anos	Luan Carlos Dias Pastana, 35 anos
Cleiton Souza da Silva, 33 anos	Luan Carlos Marcolino de Alcântara, 24 anos
Cleys Bandeira da Silva, 26 anos	Lucas Alves Araujo, 31 anos
Danilo Ferreira do Amor Divino, 38 anos	Lucas da Conceição, 19 anos
Diego dos Santos Muniz, 29 anos	Lucas da Silva Lima, 29 anos
Diogo Garcez Santos Silva, 31 anos	Lucas Guedes Marques, 29 anos
Diogo Souza Nunes, 22 anos	Luciano Ramos Silva, 32 anos
Douglas Conceição de Souza, 32 anos	Luiz Carlos de Jesus Andrade, 23 anos
Douglas Henrique Simões da Costa, (idade não informada)	Luiz Claudio da Silva Santos, 28 anos
Eder Alves de Souza, 37 anos	Luiz Eduardo da Silva Mattos, 21 anos
Edione dos Santos Dias, 35 anos	Maicon Pyterson da Silva, 28 anos
Edson de Magalhães Pinto, 21 anos	Maicon Thomaz Vilela da Silva, 31 anos
Eliel Castro de Jesus, 25 anos	Marcio da Silva de Jesus, 22 anos
Emerson Pereira Solidade, 27 anos	Marcos Adriano Azevedo de Almeida, 32 anos
Erick Vieira de Paiva, 21 anos	Marcos Antonio Silva Junior, 25 anos
Evandro da Silva Machado, 38 anos	Marcos Aurelio Amaral Carreira, 27 anos
Fabian Alves Martins, 22 anos	Marcos Vinicius da Silva Lima, 27 anos
Fabiano Martins Amancio, 28 anos	Marllon de Melo Felisberto, 28 anos
Fabio Francisco Santana Sales, 36 anos	Maxwel Araújo Zacarias, 38 anos
Fabricio dos Santos da Silva, 23 anos	Nailson Miranda da Silva, 27 anos
Felipe da Silva, 32 anos	Nelson Soares dos Reis Campos, 27 anos
Fernando Henrique dos Santos, 29 anos	Rafael Correa da Costa, 38 anos
Francisco Machado dos Santos, 39 anos	Rafael de Moraes Silva, 31 anos
Francisco Myller Moreira da Cunha, 32 anos	Ricardo Aquino dos Santos, 22 anos
Francisco Nataniel Alves Gonçalves, 48 anos	Richard Souza dos Santos, 21 anos
Francisco Teixeira Parente, 30 anos	Robson da Silva Monteiro, 27 anos
Rodolfo Pantoja da Silva, 28 anos	Wellington Brito dos Santos, 20 anos
Ronald Oliveira Ricardo, 25 anos	Wellington Santos de Jesus, 29 anos
Ronaldo Julião da Silva, 46 anos	Wellinson de Sena dos Santos, 20 anos
Rubens Lourenço dos Santos, 39 anos	Wendel Francisco dos Santos, 24 anos

Tarcisio da Silva Carvalho, 30 anos	Wesley Martins e Silva, 27 anos
Tiago Neves Reis, 26 anos	William dos Santos Barbosa, 20 anos
Vanderley Silva Borges, 28 anos	Willian Botelho de Freitas Borges, 23 anos
Victor Hugo Rangel de Oliveira, 25 anos	Yago Ravel Rodrigues Rosario, 27 anos
Vitor Ednilson Martins Maia, 25 anos	Yan dos Santos Fernandes, 20 anos
Wagner Nunes Santana, 33 anos	Yure Carlos Mothé Sobral Palomo, 23 anos
Waldemar Ribeiro Saraiva, 21 anos	Yuri dos Santos Barreto, 20 anos
Wallace Barata Pimentel, 27 anos	Michel Mendes Peçanha, 14 anos (Menor)
Jean Alex Santos, 17 anos (Menor)	

Fonte: G1 portal de notícias, 2025.

Os cinco policiais vítimas do Comando Vermelho na “Operação Contenção” da polícia do Governo do Estado do Rio de Janeiro no Estado do Rio de Janeiro, instruímos os familiares das vítimas diante da perda de uma vida em renovar-se na fé em Deus com o que diz o apóstolo Paulo na Segunda Epístola aos Tessalonicenses da Bíblia Sagrada no Capítulo 3, sobre exortações diversas e saudações, nos versículos 1 – 6, 8, 13, 16 e 18 (Almeida, 2009).

“No demais, irmãos, rogai por nós, para que a palavra do Senhor tenha livre curso e seja glorificada, como também o é entre vós”. “E para que sejamos livres de homens dissolutos e maus; porque a fé não é de todos”. “Mas fiel é o Senhor, que vos confortará, e guardará do maligno”. “E confiamos de vós no Senhor que não só fazeis como fareis o que vos mandamos”. “Ora o Senhor encaminhe os vossos corações na caridade de Deus, e na paciência de Cristo”. “Mandamo-vos, porém, irmãos, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, que vos aparteis de todo o irmão que andar desordenadamente, e não segundo a tradição que de nós recebeu”. “Nem de graça comemos o pão de homem algum, mas com trabalho e fadiga, trabalhando noite e dia, para não sermos pesados a nenhum de vós”. “E vós, irmãos não vos canseis de fazer bem”. “Ora o mesmo Senhor da paz vos dê sempre paz de toda a maneira. O Senhor seja com todos vós”. “A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com todos vós. Amém.”

A fé em Deus, está no que diz o segundo livro de Moisés chamado Êxodo da Bíblia Sagrada no Capítulo 20, sobre os dez mandamentos, no versículo 12 (Almeida, 2009).

*“Honra a teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o Senhor teu Deus te dá”.*

**Tabela III: Nomes dos policiais vítimas do Comando Vermelho na “Operação Contenção” da polícia do Governo do Estado do Rio de Janeiro nos complexos do Alemão e Penha no ano de 2025.**

HOMENAGEM: NOSSA GRATIDÃO AOS CINCO POLICIAIS	
Marcus Vinicius Cardoso de Carvalho, 51 anos	Rodrigo Velloso Cabral, 34 anos
Heber Carvalho da Fonseca, 39 anos	Cleiton Serafim Gonçalves, 42 anos
Rodrigo Vasconcelos Nascimento, 45 anos	

Fonte: G1 portal de notícias, 2025.

Sobre a “Operação Contenção”, Benedita Souza da Silva Sampaio do PT/RJ, narrou que o Rio de Janeiro vive hoje não apenas uma crise de segurança, mas uma crise civilizatória. Segurança pública não é espetáculo, é política de Estado. Política de Estado se constrói com planejamento, integração, investigação e inteligência. Sem isso, o uso da força seguirá sendo apenas mais um capítulo trágico de uma guerra sem fim (Poder 360, 2025).

Segundo a petista, o que se vende como política pública é, na verdade, cálculo eleitoral: o uso do medo e da violência para sustentar um projeto de poder. Enquanto o estado transforma a dor em palanque, a população segue refém da insegurança. O que estamos vendo não é apenas incompetência administrativa: é crueldade institucional deliberada (Poder 360, 2025).

O Ministério da Justiça e Segurança Pública, deflagrou no Estado do Rio de Janeiro, 178 operações sem ocorrências de mortes no período de janeiro de 2023 a outubro de 2025. O ministério tem atendido prontamente, a todos os pedidos na área de segurança pública, feitos pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro, no período foram:

**Tabela IV: Ações de combate ao crime organizado no Estado do Rio de Janeiro-RJ, Brasil (2023-2025).**

DESCRIÇÃO	QUANTITATIVO
Veículos recuperados	3.082
Munições apreendidas	13.961
Armas curtas apreendidas	172
Fuzis apreendidos	72
Pessoas detidas	8.250
Apreendidos (de origens ilícitas)	R\$ 3.240.201,00
Toneladas de maconha apreendidas	29.5
Toneladas de cocaína apreendidos	3.9
Unidades de drogas sintéticas	73.990

Fonte: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2025.

## O SAGRADO, DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA

O sagrado se manifesta na hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existindo uma solução de continuidade. O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história (Mircea Eliade, 1992).

Cidadania, é uma situação social que inclui três tipos distintos de direitos, especialmente em relação ao Estado (Johnson, 1997):

- 1) Direitos civis, que incluem o direito de livre expressão, de ser informado sobre o que está acontecendo, de reunir-se, organizar-se, locomover-se sem restrição indevida e receber igual tratamento perante a lei;
- 2) Direitos políticos, que incluem o direito de votar e disputar cargos em eleições livres;
- 3) Direitos socioeconômicos, que incluem o direito ao bem-estar e à segurança social, a sindicalizar-se e participar de negociações coletivas com empregadores e mesmo o de ter um emprego.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, cita direitos que são fundamentais nesse contexto de problemas sociais:

1. Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e à sua família saúde, bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis e direito à segurança em caso de desemprego, doença invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.
2. Todo ser humano, como membro da sociedade, tem direito à segurança social, à realização pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade.
3. Todo ser humano tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país.
4. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; essa vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto.

Esses são exemplos de uma parte dos Direitos Humanos que listamos serem uma luta dos nossos militantes e da sociedade brasileira (ONU, 1948).

O (PT), está com uma equipe de filiados com expressiva relevância na luta por inclusão social de um país com histórias de desigualdades: sociais, gênero e raça. Fortalece essa relevância dos petistas, ser uma liderança presente nos locais onde os problemas acontecem e demandar apoio governamental em contextos

de problemas sociais causados por desastres naturais: tornados, enchentes, deslizamentos de barreiras em decorrência das fortes chuvas.

O discurso de Lula na (ONU) representou uma síntese da política externa brasileira: compromisso com a democracia, combate à fome e defesa do meio ambiente. Ele afirmou que o Senado deve se somar a essa agenda de reconstrução da imagem internacional do país (Humberto Sérgio Costa Lima, 2025).

Lula mostrou ao mundo que resistimos a ataques sem precedentes à nossa democracia, que julgamos e condenamos um ex-chefe de Estado que tentou subverter a ordem constitucional e, ao fazê-lo, demos um recado claro a todos os aspirantes a autocratas: a democracia é inegociável — afirmou (Humberto Sérgio Costa Lima, 2025).

A Benedita Souza da Silva Sampaio, filiada ao PT/RJ, com uma história de luta em defesa dos direitos da população negra, teve um papel fundamental na promoção de debates relacionados as desigualdades raciais.

A luta por Direitos Humanos na atuação da Maria de Fatima Bezerra, filiada ao PT/RN, são reconhecidos por sua sensibilidade na compreensão de ser humano do outro: negro, índio, mulher, criança e idoso.

Entre os direitos fundamentais estabelecidos pela Declaração dos Direitos Humanos estão o direito à vida, à liberdade e à segurança; o direito à educação e à saúde; o direito à informação e à liberdade de expressão e opinião; ao trabalho; a uma vida cultural; e o direito de usufruir dos benefícios do progresso científico. [...] Por mais paradoxal que pareça, a Declaração Universal dos Direitos Humanos é o instrumento internacional mais citado no mundo, mas está disponível em apenas 350, das cerca de 7 mil línguas faladas e catalogadas no planeta; ou seja, nem todos têm acesso ao conteúdo da declaração que assegura seus direitos. E tais direitos só serão efetivamente reivindicados, garantidos e exercidos quando forem devidamente conhecidos. [...] Defender os direitos humanos é, na verdade, entender a condição de ser humano da outra pessoa: negro, índio, mulher, criança, idoso. (Maria de Fatima Bezerra, 2008)

## **OS ESPAÇOS DE TRANSFORMAÇÃO DAS VIDAS: NOSSA CASA E IGREJAS**

Os representantes de igrejas evangélicas com legítima atuação na obra de Deus: Paschoal Piragine Junior, Edir Macedo Bezerra, José Wellington Bezerra da Costa, Samuel Cássio Ferreira, Mario de Oliveira, Silas Lima Malafaia em nível nacional e Jediael Ferreira de Sousa no município de Trindade-PE, Brasil com sua dedicação ao evangelho de Jesus Cristo, filho de Deus. Reconhecidos são os que exerceram a humildade, a gratidão, a justiça, a harmonia e que buscarem a sabedoria de Deus no que diz o livro dos Salmos da Bíblia Sagrada no Capítulo 104, sobre a glória de Deus é manifestada na criação e na conservação de todas

as coisas, no versículo 24, 31, 33 – 34:

“Ó Senhor, quão variadas são as tuas obras! Todas as coisas fizestes com sabedoria; cheia está a terra das tuas riquezas”. “A glória do Senhor seja para sempre! Alegre-se o Senhor em suas obras!”. “Cantarei ao Senhor enquanto eu viver; cantarei louvores ao meu Deus enquanto existir”. “A minha meditação a seu respeito será suave: eu me alegrarei no Senhor”. (Almeida, 2009)

No dia 19/10/2022, em carta compromisso com evangélicos e evangélicas o presidente Luiz Inácio Lula da Silva, narrou que o seu governo dará atenção merecida aos cristãos das igrejas: Assembleia de Deus, Igreja Batista, Igreja Universal do Reino de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e outras igrejas.

A grande maioria dos brasileiros e brasileiras que viveram os oito anos em que fui Presidente da República, sabe que mantive o mais absoluto respeito pelas liberdades coletivas e individuais, particularmente pela Liberdade Religiosa. Como todos devem se lembrar, no período de meu governo, tivemos a honra de assinar leis e decretos que reforçam a plena liberdade religiosa. Destaco a Reforma do Código Civil, assegurando a Liberdade Religiosa no Brasil, o Decreto que criou o dia dedicado à Marcha para Jesus e ainda o Dia Nacional dos Evangélicos. Mantenho o mesmo respeito e o mesmo compromisso que me motivou a apoiar essas conquistas do povo evangélico. E o nosso Povo sabe também que cuidei, com especial carinho, dos mais pobres e injustiçados e assim, sob as Bênçãos de Deus, meu governo contribuiu para melhorar a vida de milhões de famílias brasileiras. (Luiz Inácio Lula da Silva, 2022)

Outro compromisso que assumo: fortalecer as famílias para que os nossos jovens sejam mantidos longe das drogas. Nós queremos nossa Juventude na escola, na iniciação profissional, realizando atividades esportivas e culturais, para que tenham mais oportunidades e exerçam a cidadania de forma produtiva, saudável e plena. O respeito à família sempre foi um valor central na minha vida, que se reflete no profundo amor que dedico à minha esposa, aos meus filhos e netos. Por isso compreendo o lugar central que a família ocupa na fé cristã. [...] Com as bênçãos de Deus, haveremos de honrar nossa dupla condição, de cidadãos e cristãos, pois não há contradição entre elas quando o propósito é servir, buscando a paz e o entendimento. E digo tudo isso com muito amor pelo nosso querido Brasil e pelo Povo Brasileiro: “Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes Amor uns pelos outros!” (João 13:35). Juntos pelo Brasil! (Luiz Inácio Lula da Silva, 2022)

Em visita ao Brasil no dia 22/07/2013, Jorge Mario Bergoglio, o pontífice, que ocupou o cargo máximo da Igreja Católica por 12 anos, morreu em seu apartamento, na residência de Santa Marta, na cidade do Vaticano, onde vivia desde sua eleição em 2013. Nascido na Argentina, Francisco foi o papa número 266 e o

primeiro papa latino-americano da história. Em anúncio do Camerlengo Farrell da Casa Santa Marta no dia 21/04/2025, foi comunicado o falecimento do Papa:

Queridos irmãos e irmãs, com profunda tristeza devo anunciar a morte de nosso Santo Padre Francisco. Às 7h35 desta manhã, o Bispo de Roma, Francisco, retornou à casa do Pai. Toda a sua vida foi dedicada ao serviço do Senhor e de Sua Igreja. Ele nos ensinou a viver os valores do Evangelho com fidelidade, coragem e amor universal, especialmente em favor dos mais pobres e marginalizados. Com imensa gratidão por seu exemplo como verdadeiro discípulo do Senhor Jesus, recomendamos a alma do Papa Francisco ao infinito amor misericordioso do Deus Trino. (Vatican News, 2025)

O pontífice presente na 28ª Jornada Mundial da Juventude, organizada no Rio de Janeiro-RJ, Brasil, foi recepcionado pela presidenta da República Federativa do Brasil Dilma Vana Rousseff no dia 22/07/2013. A jornada foi um recorde de público com aproximadamente 3,5 a 3,7 milhões de pessoas na praia de Copacabana no Rio de Janeiro, Brasil. O lema da jornada foi: “Ide, sem medo para servir”.

O discurso oficial durante o seu mandato de presidenta filiada ao (PT) na cerimônia da visita de sua Santidade o Papa Francisco ao Brasil.

Com grande alegria, Papa Francisco, dou-lhe as boas-vindas ao Rio de Janeiro e ao Brasil. É uma honra para o povo brasileiro recebê-lo. Honra redobrada, em se tratando do primeiro Papa latino-americano. Sua Santidade, O Brasil e seus mais de 50 milhões de jovens acolhem, de braços abertos, os peregrinos de dezenas de países que vieram para esta grande celebração que é a Jornada Mundial da Juventude. Saúdo, em particular, o governo do estado do Rio de Janeiro, a prefeitura do Rio de Janeiro e a Arquidiocese do Rio de Janeiro, a quem agradeço os esforços dedicados que tornaram possível esse grande evento. [...] A presença de Sua Santidade no Brasil nos oferece a oportunidade de renovar o diálogo com a Santa Sé em prol de valores que compartilhamos: a justiça social, a solidariedade, os direitos humanos e a paz entre as nações. Conhecemos o compromisso de Sua Santidade com esses valores. Por seu sacerdócio entre os mais pobres, que se reflete até mesmo no próprio nome escolhido como Papa, uma homenagem a São Francisco de Assis, sabemos que temos, diante de nós, um líder religioso sensível aos anseios de nossos povos por justiça social, por oportunidade para todos e dignidade cidadã. Lutamos contra um inimigo comum: a desigualdade, em todas as suas formas. Essa convergência orienta o diálogo do Estado brasileiro com todas as religiões, um diálogo marcado pelo respeito à liberdade de crenças e de culto e pela convivência com a diferença. Não poderia ser distinto em um país que acolheu e acolhe todas as culturas e todas as religiões. (Dilma Vana Rousseff, 2013)

O Brasil muito se orgulha de ter alcançado extraordinários resultados nos últimos dez anos na redução da pobreza, na superação da miséria e na garantia da segurança alimentar à nossa população. Fizemos muito, e sabemos que ainda há muito o que ser feito. Nesse processo, temos contado com a profícua parceria com a Igreja. As pastorais católicas, por

exemplo, tem sido importantes parceiras do governo brasileiro na atenção aos segmentos mais vulneráveis de nossa população, como também na promoção da defesa dos direitos das nossas crianças e adolescentes, na defesa dos direitos das pessoas que vivem nas ruas, na garantia da dignidade dos direitos nos presídios. (Dilma Vana Rousseff, 2013)

E esse é um momento muito especial para realização dessa Jornada Mundial da Juventude. Potencializa o que os jovens têm de mais valioso e revigorante, e isso nós estamos vendo aqui nas ruas do Rio de Janeiro: a alegria, o otimismo, a fraternidade, a coragem e valores cristãos. É oportunidade para discutir e buscar todos os novos valores para renovar as esperanças por um mundo melhor. Estou certa que essa celebração da juventude durará muito mais que os seis dias da programação oficial e perdurará no coração de todos os que dela participarem. Seja bem-vindo ao Brasil, Papa Francisco. Sejam bem-vindos jovens de todo o mundo. Sintam-se em casa nesta cidade maravilhosa que é o Rio de Janeiro e em todo o Brasil, e levem daqui como melhor lembrança o carinho do nosso povo. Muito obrigada! (Dilma Vana Rousseff, 2013)

O monsenhor Ademar da Mota Valença (in memoriam) e o professor Albérico Luiz Fernandes Vilela da equipe gestora do Colégio Diocesano de Garanhuns da Diocese de Garanhuns-PE, Brasil. Fez da escola um espaço de conhecimento, compreensão e expressão do sagrado ao serem vivenciados os valores do cristianismo por ex-alunos e professores no cotidiano do ambiente escolar. Ao ter seus restos mortais sepultados na escola, monsenhor Ademar foi homenageado: “o bom filho a casa volta” (Silva Junior, 2026).

A igreja católica dentro da escola foi o espaço de transformação das vidas durante as missas e aulas de ensino religioso sobre “ciência e fé”. Enfatizamos a importância do uso de escalas validadas na versão portuguesa: EBE= Escala de Bem-estar Espiritual; EXIS= bem-estar existencial; RELIG= bem-estar religioso, sendo aplicadas com a finalidade de conhecimento do sagrado entre os sujeitos adultos da escola: professores e alunos maiores de 18 anos de idade (Pedrão; Beresin, 2010).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), representam um plano de ação global para assegurar os direitos humanos básicos, acabar com a pobreza, oferecer educação de qualidade ao longo da vida para todos, promover o empoderamento de mulheres, proteger o planeta e promover sociedades inclusivas e pacíficas, entre outras proposições. As condições de vida, pobreza e desigualdade no Brasil são um esforço coletivo. Os ODS, por serem importantes necessitam do nosso apoio, podemos contar com você?

A agroecologia enquanto ciência, modelo de desenvolvimento, movimento e

prática, fundamentar políticas públicas, a organização social e ações em rede para o desenvolvimento local sustentável, objetivando superação dos impactos causados por problemas ambientais em decorrência das enchentes, deslizamentos de barreiras nas fortes chuvas, tornados e os problemas sociais relacionados com desigualdades sociais: moradores em situação de rua, desemprego, pobreza e fome.

A Benedita Souza da Silva Sampaio, filiada ao Partido dos Trabalhadores – PT/RJ, com uma história de luta em defesa dos direitos da população negra, teve um papel fundamental na promoção de debates relacionados as desigualdades raciais. Conectar-se como seguidor nas redes sociais da petista, considero, uma iniciativa necessária de compaixão, entre os moradores de subúrbios ou favelas com a sua representante, ampliando o engajamento das nossas lutas contra as injustiças sociais.

A atuação de Maria de Fatima Bezerra, filiada ao PT/RN, merece reconhecimento por sua sensibilidade na compreensão de ser humano do outro: negro, índio, mulher, criança e idoso. A petista, Gleisi Helena Hoffmann do PT/PR, acolheu os pedidos de apoio à população atingida pelo tornado em Rio Bonito do Iguazu-PR, representando o presidente Lula. O Humberto Sérgio Costa Lima, filiado ao PT/PE, com sua história de lutas em defesa da democracia em momentos da tentativa de golpe e na defesa do Sistema Único de Saúde, público, gratuito e de qualidade para todos. O médico petista com a sua experiência, representa o melhor nome que o povo pernambucano, ao renovar o mandato, pode contar no Senado Federal ou Câmara dos Deputados na atual conjuntura.

O Ministério da Justiça, na gestão dos ministros Flávio Dino de Castro e Costa, Enrique Ricardo Lewandowski e Wellington César Lima e Silva tem apresentado uma atuação no combate ao crime organizado de referência em relação as mortes durante as operações policiais, não houve mortos no trabalho de Segurança Pública da Policia Federal no Estado do Rio de Janeiro, Brasil. Quando a opinião pública estiver dividida, em relação as operações policiais, individualmente o cidadão-cristão, aprovar o governo do presidente Lula com base nos resultados positivos da não ocorrência de mortes, durante as operações da Polícia Federal no Estado do Rio de Janeiro. A dialética entre chacina policial? e “Operação Policial” nos complexos do Alemão e Penha no Rio de Janeiro em 2025, ser o problema e objeto de futuras pesquisas da violência em nível stricto sensu.

A leitura da bíblia e oração habitual em nossa casa e igrejas são os exemplos da vida real que envolvem os cristãos numa iniciativa prática no sentido e orientação à vida, apoiando a transformação pessoal e o crescimento espiritual. As mensagens aos católicos e evangélicos nos discursos e pronunciamentos do presidente Luiz

Inácio Lula da Silva e Dilma Vana Rousseff, ambos filiados ao (PT). Foi equilibrada, com credibilidade por ser de base teológica, de confiança e com adequada identificação aos valores do cristianismo católico e evangélico. Na reunião da ONU, o ex-presidente do Uruguai José Alberto Mujica Cordano (Pepe Mujica) e o Jorge Mario Bergoglio (Papa Francisco) foram merecidamente citados uma perda de duas personalidades excepcionais no discurso do presidente do Brasil.

A construção da Paz e cooperação entre os povos ser uma prioridade durante o governo do Partido dos Trabalhadores – PT com iniciativas assertivas nesse sentido ao repatriar o cidadão brasileiro que vive em área de conflito armado. O Brasil, permanecer membro da Organização Mundial da Saúde – OMS, são decisões governamentais em harmonia com outros países no enfrentamento das Emergências de Saúde Pública de importância internacional. Aprovar o governo do PT, classificando-o a via democrática na atual conjuntura política da tentativa de golpe e anistia para golpista. Conectar-se nas redes sociais dos petistas, ampliando os seguidores fortalece as decisões que são de interesse coletivo e que por desinformação não recebem a devida atenção do povo brasileiro. Motivar os petistas, ampliando os seus seguidores em redes sociais (Facebook, Instagram) fortalece as lutas por políticas públicas de inclusão social nas pautas das injustiças sociais sem o apoio da maioria no congresso nacional.

A humildade, gratidão, paciência, esperança e o perdão são uma prática do cidadão-cristão em momento de perda da vida do nosso familiar por violência numa chacina, em desastres naturais por deslizamentos de barreiras, enchentes e tornados. A justiça e honestidade ser o fundamento complementar na essência da vida do cidadão-cristão.

As citações de base bíblica, o respeito à família e o reconhecimento da importância dos líderes religiosos são inspirações divinas. A compaixão, a solidariedade e o amor ao próximo são valores que fazem da vida real uma experiência das veredas do sagrado digna de ser vivida pelo cidadão-cristão.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Ferreira de, **Bíblia Sagrada**. São Paulo - SP, Brasil. 2009.

ALVES, Pedro. Veja quem são os 133 mortos pela tragédia das chuvas em Pernambuco. **G1 Portal de notícias em Pernambuco**, Brasil. 24/05/2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2022/05/28/veja-quem-sao-os-mortos-em-deslizamentos-de-barreiras-causados-pelas-chuvas-no-grande-recife.ghtml>. Acesso em: 10 dez. 2025.

APPOLINÁRIO, Fabio. **Dicionário de metodologia científica**. Atlas. São Paulo, Brasil. 2004.

AULETE, Caldas. **Minidicionário contemporâneo da língua portuguesa**.

Editora Nova Fronteira. São Paulo, Brasil. 2004.

BEZERRA, Maria de Fatima. **Discurso na Câmara dos Deputados Federais**. 10/12/2008. Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=313.2.53.O&nuQuarto=48&nuOrador=1&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=10:36&sgFaseSessao=BC&Data=10/12/2008&txApelido=F%C3%81TIMA%20BEZERRA&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es&txTipoSessao=Extraordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=10:36&txEtapa=> Acesso em: 14 jan. 2026.

BIBLIOTECA: PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Discurso da Presidenta da República, Dilma Rousseff, durante cerimônia oficial de chegada de Sua Santidade o Papa Francisco**. Rio de Janeiro-RJ, 22 de julho de 2013. Disponível em: <https://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/dilma-rousseff/audios/audio-do-discurso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-durante-cerimonia-oficial-de-chegada-de-sua-santidade-o-papa-francisco-rio-de-janeiro-rj>. Acesso em: 11 jan. 2026.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. Martins Fontes. São Paulo - SP, 1992.

EWANDOWSKI, Enrique Ricardo. **Nota das Ações de apoio na Segurança Pública do Rio de Janeiro**. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2025/10/nota-ministerio-justica-rio-de-janeiro.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2026.

HAMILTON, Ferrari; GABRIEL, Benevides. Salário mínimo subiu 2,5% acima da inflação em 15 dos últimos 29 anos. **Poder360**. 14/11/2024. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/poder-economia/salario-minimo-subiu-25-acima-da-inflacao-em-15-dos-ultimos-28-anos/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de sociologia**: guia prático da linguagem sociológica. Zahar. Rio de Janeiro, 1997.

LEÃO, Luan; LUCA Adriana de. **Mercado ilegal de armas se moderniza e amplia poder de fogo do crime**. 08/12/2025. CNN Brasil, São Paulo - SP. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil/mercado-ilegal-de-armas-se-moderniza-e-amplia-poder-de-fogo-do-crime/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

LESSA, Renato SANTOS Wanderley Guilherme. Dicionário do pensamento social do século XX. Tradução de Eduardo Francisco. Alves; Álvaro Cabral. **Zahar**. Rio de Janeiro, 1996.

MARTINS, Raphael. Desemprego cai a 5,2% em novembro, menor taxa da série histórica do IBGE. 30/12/2025. **G1 portal de notícias**. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2025/12/30/desemprego-fica-em-52percent-no-trimestre-encerrado-em-novembro-diz-ibge.ghtml>. Acesso em: 28 jan. 2026.

MORI, G. L. D.; CARO, O. C. V. Epistemologia da Teologia. **Perspectiva Teológica**, v. 56, n. 3, p. 341–348, set. 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/ZQsZRZjJBF6mpWzHByPyW8z/?lang=pt>. Acesso em: 28 jan. 2026.

ONU. Assembleia Geral das Nações Unidas. **Declaração Universal dos Direitos Humanos** (resolução 217 A III). Organização das Nações Unidas. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 20 dez. 2025.

PEDRÃO, R. DE B.; BERESIN, R. *Nursing and spirituality*. **Einstein** (São Paulo), v. 8, n. 1, p. 86–91, jan. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eins/a/p9Ndq77MZTKX7jp7V9zwnjt/?lang=pt>. Acesso em: 27 jan. 2026.

PODER 360. **Cesta básica cai em todas as capitais do país no 2º semestre de 2025. 20/01/2026**. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/poder-economia/cesta-basica-cai-em-todas-as-capitais-do-pais-no-2o-semester-de-2025>. Acesso em: 27 jan. 2026.

SANTOS, Micaela. Brasil chega aos menores níveis de pobreza e extrema pobreza da série histórica do IBGE. **G1 portal de notícias**. 03/12/2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2025/12/03/brasil-extrema-pobreza-da-serie-historica-do-ibge.ghtml>. Acesso em: 27 jan. 2026.

SILVA, J. C. F. DA.; BICALHO, P. P. G. DE.. Por uma criminologia antirracista: chacinas policiais como persistência e reinvenções do controle racial brasileiro. *Psicologia & Sociedade*, v. 35, p. e277144, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/xW5pWGkVCngGpQzW5F3gCKr/?lang=pt>. Acesso em: 14/01/2026.

## Da internet

COELHO Henrique, MOREIRA Gabriela, SEEHAUSEN Lucas Von, Veja quem são os mortos identificados após megaoperação com 121 óbitos no Rio de Janeiro. **G1 Portal de notícias no Rio de Janeiro**. 31/10/2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-dejaneiro/noticia/2025/10/31/lista-mortos-identificados-megaoperacao-rjpenha-alemao.ghtml>. Acesso em: 10/12/2025.

LIMA, Humberto Sérgio Costa. Humberto destaca impacto do discurso de Lula na ONU. **Agência Senado**. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2025/09/24/humberto-destaca-impacto-do-discurso-de-lula-na-onu-e-a-defesa-da-democracia>. Acesso em: 21/01/2026.

PARTIDO DOS TRABALHADORES. **Leia a íntegra do discurso de Lula na abertura da Assembleia Geral da ONU, 23/09/2025**. Disponível em: <https://pt.org.br/leia-a-integra-do-discurso-do-presidente-lula-na-abertura-da-assembleia-geral-da-onu/>. Acesso em: 15 jan.2026.

SILVA, Luiz Inácio Lula da. Carta compromisso com Evangélicos e Evangélicas. **G1 portal de notícias em Brasília**. 19/10/2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2022/noticia/2022/10/19/leia-a>

integra-da-carta-divulgada-pela-campanha-de-lula-a-evangelicos.ghtml. Acesso em: 11/12/2025.

SAMPAIO, Benedita Souza da Silva. A segurança pública de que o Rio precisa. 16/11/2025. **Poder 360**. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/opinioao/a-seguranca-publica-de-que-o-rio-precisa/>. Acesso em: 28/01/2026.

SILVA JUNIOR, I. Colégio Diocesano de Garanhuns. Autorrelato do ex aluno. Remetente: (autor). Destinatário: Comitê de Ética do CISAM da Universidade de Pernambuco – UPE, Biblioteca do Vaticano e Colégio Diocesano de Garanhuns. Pedra PE, Brasil. 21 de janeiro de 2026. Três (3) correios eletrônicos.

VAITSMAN, Jeni *et al.* Programas de Transferência Condicionada de Renda no Brasil, Argentina e Escócia: uma análise comparada de suas concepções. **Saúde em Debate** [online]. v. 49, n. 145. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2358-289820251459978I>. Acesso em: 31 jan. 2026.

VATICAN NEWS. Comunicado: morreu o Papa Francisco. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2025-04/papa-franciscomorredia-21-abril-2025.html>. Acesso em: 21 jan. 2026..

## O AMOR E AS BELEZAS DA VIDA INTERIOR

Washington Dourado<sup>1</sup>

*“A medida do amor é amar sem medida”.*

Santo Agostinho.

### INTRODUÇÃO

**E**m *O Amor e a Beleza da Vida Interior*, o poeta Washington Dourado reúne versos que dialogam com a filosofia, a espiritualidade e a sensibilidade humana, compondo um mosaico poético voltado ao cultivo do ser e a sua diversidade. A obra convida o leitor a desacelerar, refletir e reencontrar o essencial, apresentando o amor como eixo central da existência e força harmonizadora de todas as dimensões da vida, em sua visão fenomenal.

Ao longo dos poemas, a natureza, o tempo, a criação, a consciência e o cotidiano, mesclado com engenho e amor, tornam-se metáforas vivas da

---

1 Poeta; Bacharel em Comunicação Social e Pedagogia, pela Universidade de Brasília e bacharelado em Direito; Pós-graduado em Psicopedagogia, pela Universidade Gama Filho/RJ; Pós-graduado em Análises de Sistemas com Ênfase em Governança, pela Facuvalde/MG; Pós-graduado em Biblioteconomia, pela UniVitória/MG; Sócio Benemérito da Academia Taguatinguense de Letras/DF; Natural de Recife dos Cardosos, Ibititá, Chapada Diamantina/Bahia, teve seus dons artísticos revelados aos 10 anos de idade, ao ser premiado em um Recital no Colégio Polivalente, em Irecê, Bahia, Brasil. Em Brasília/DF, na adolescência e na juventude, viu o seu talento artístico ser consolidado e reconhecido; Tem diversas participações em Eventos, Concursos Literários e Obras, tais como: Dicionário dos Escritores de Brasília (verbeta), de Napoleão Valadares, 1994; Coletivo de Poetas (participação), Org. Menezes y Moraes, 1997/98; Concurso: Poetas da Cidade - Brasília, 50 anos, 2010; Participações em Antologias Poéticas, dentre elas: Primeira Antologia da Academia Taguatinguense de Letras, 2017; Antologia Literária: Poesias, Cantos e Contos, 2021; Antologia Sementes de Esperança, 2022; Versos e Memórias: A Harmonia dos Dias com o Poder da Leitura e da Escrita. *In: Memórias literárias: o poder da literatura e da escrita*, 2023; Poesia e Sensibilidade: Percepções sublimes da Espiritualidade. *In: Espiritualidade na literatura: estudos comparados e representações sociais*, Schreibern, 2024; Poesia e Espiritualidade: Deus e as novas mentalidades. *In: Diálogos (In) disciplinados: interfaces entre literatura, direito, religião e psicologia*. Vol. II, Schreibern, 2025. A Sublime Manifestação: Da Mulher aos Atributos da Criação, Schreibern, 2025. Possui livros no prelo e vários e-books; Servidor Público Federal. E-mail: angeldouro@gmail.com.

jornada interior. Cada texto propõe um olhar atento para dentro, incentivando o discernimento diante das ilusões do mundo, a valorização da simplicidade, o cuidado com os sentimentos e a busca por uma harmonia que une o humano ao divino, no desenvolvimento de sua espiritualidade.

A poesia surge não apenas como forma estética, mas como terapia da alma, instrumento de cura, despertar, transformação e um florescimento de paz e de ternura. Com linguagem suave, imagens simbólicas e tom contemplativo, a obra reafirma valores universais - paz, fraternidade, esperança e fé - e revela que a verdadeira beleza da vida nasce no interior do ser, quando o amor é acolhido, como virtude, cultivado e vivido em plenitude.

Trata-se de um convite sensível à reconciliação consigo mesmo, com o outro e com o sagrado, onde cada verso se torna um passo no caminho da luz, da harmonia e da inefável alegria.

Os escritos do poeta transitam pelos caminhos da exuberância literária e dos campos da fraternidade, ao oferecer ao público - uma obra que transcende a mera literatura, com toques preciosos de suavidade. Sua escrita não apenas emociona, mas também convida o leitor a uma viagem interior, despertando o que há de mais elevado em cada ser, como espécie singular e incomparável do Criador.

Assim, na obra do poeta Dourado, descobre-se um canto poético que desperta cuidado e esperança, revelando o valor do bem que habita em cada ser, qual instrumento sagrado, sensível e iluminado.

## DESENVOLVIMENTO

### *Filosofias com Rimas da Harmonia*

É precioso entender e questionar,  
Sobre as bases fraternas da existência.  
Difundir a fragrância da paz e do amar,  
No lar, no mundo e na consciência!...

Oh, reflita e não te deixes iludir,  
Pelas ganâncias e vãs filosofias!  
Quem no caminho irá te conduzir?  
O amor permanece, seja noite ou dia!

Ser ou não ser, eis a relevante questão,  
Que maravilhou as mentes e filosofias.  
Descobrir-se no mar das realizações,  
Ser um com a Divindade, com rimas de harmonia!...

## Sobre “Filosofias com Rimas da Harmonia”

O poema *Filosofias com Rimas da Harmonia* convida o leitor a uma reflexão essencial sobre o sentido da existência, colocando o amor e a paz como fundamentos universais do ser e a complexidade do viver.

Ao fazer um alerta contra as ganâncias e vãs filosofias, o texto propõe discernimento, no sentido de que, nem todo saber conduz à verdade se estiver desconectado do amor e ao campo de sua harmonia. A pergunta “Quem no caminho irá te conduzir?” é central, pois aponta para a escolha interior que cada ser humano precisa fazer, reafirmando que o amor é constante, firme, presente em todo tempo, mostrando a afinidade com a plenitude do ser.

Dialogando com o clássico “ser ou não ser”, o texto amplia a reflexão, elevando-a ao plano espiritual e transcendental. O poema sugere que a verdadeira realização está na união com a Divindade, onde pensamento, ação e sentimento entram em harmonia, em sua unidade.

Esse texto une filosofia, espiritualidade e poesia com delicadeza, convidando à introspecção e à vivência de valores da eternidade.

### *Amor, Verbalização e Transformação*

A afirmação, segundo as Escrituras,  
Tem o poder de alcançar o que se deseja;  
Seja o querer material ou das alturas,  
Com Deus, torna-se real o que se almeja.

Tudo aquilo que você decretar,  
com fé será, na vida um manancial.  
E, esforçando-se, poderá chegar  
na Fonte de paz e amor primordial!...

Quando, num belo dia, Deus criava o ser,  
Escondeu, em seu íntimo, a saudade.  
Era para ele jamais se esquecer  
Das cordas infinitas da eternidade...

Se o desejo construtivo for bem firmado,  
Na base do bem e da sabedoria imortal,  
Os sonhos fraternos serão realizados,  
Pois contém a essência do amor divinal!...

O amor pode realizar mil façanhas,  
Que vão muito além do nosso imaginar:  
Transpor vales e íngremes montanhas,  
Trazendo a essência do transformar...

E o amor, de modo vivo e substancial,  
pode persistir sobre a adversidade,  
pois com o bem, o belo e o atemporal,  
vem com formas perenes de felicidade.

No amor encontra-se uma promessa,  
De verdade, ternura e libertação;  
De viver o presente livre, sem pressa,  
Com Deus ditando, sempre ao coração!

### **Sobre “Amor, Verbalização e Transformação”**

O poema *Amor, Verbalização e Transformação* apresenta uma reflexão espiritual sobre o poder criador da palavra, da fé e do amor como forças capazes de moldar, no ser humano, a sua realidade interior e exterior.

Inicialmente, destaca-se a ideia de que a afirmação, quando acompanhada de fé, possui força realizadora e transformadora. A palavra passa a ser instrumento de criação, capaz de conduzir o ser humano tanto às conquistas materiais quanto às dimensões mais elevadas da vida espiritual.

Quando o poema expressa sobre a saudade essencial, traz uma imagem que simboliza a ligação espiritual, que nunca se rompe, como se o ser humano carregasse dentro de si um chamado permanente para o transcendental, para algo maior do que a própria existência terrena: a suprema consciência.

O texto propõe que sonhos inspirados pelo amor e pela fraternidade possuem maior potencial de realização, pois estão em sintonia com princípios superiores da criação. O amor, portanto, não é apenas sentimento, mas energia transformadora, capaz de superar obstáculos, vencer adversidades e conduzir à duradoura felicidade.

Nos versos finais, o amor aparece como promessa viva de libertação interior, serenidade e verdade. Ele orienta o presente, liberta da ansiedade e conduz a vida com sentido, tornando o coração um espaço de direção fraternal e espiritual.

Em resumo, o poema afirma que palavra, fé e amor formam um triângulo transformador: o pensamento orienta, a palavra manifesta, o amor realiza e tudo se potencializa. É uma mensagem de confiança no poder interior do ser humano quando este se harmoniza com o bem, a felicidade e a dimensão espiritual da eternidade.

### ***O Tempo e seus Encantamentos***

Quem somos diante do infinito,  
 O que nos virá daqui a um segundo?...  
 Que o amor seja o nosso sólido fito,  
 diante da beleza e o silêncio no mundo...

E em um dia, o menino sonhou com o tempo,  
 que o levou a uma riquíssima dimensão.  
 Admirado com o brilho do firmamento,  
 despertou. Então, Deus tocou-lhe a mão.

O sábio tempo corre da mesma maneira,  
 Para ricos, pobres, culpados, inocentes;  
 A questão é julgar ser ele uma brincadeira,  
 Na grandeza das mãos do Onipotente!

Assim, o tempo é uma preciosidade,  
 Que às vezes nem o vemos passar;  
 Mas os idos da felicidade,  
 Só Deus os pode eternizar!...

### **Sobre “O Tempo e seus Encantamentos”**

O texto *O Tempo e seus Encantamentos* conduz o leitor a uma contemplação profunda sobre a brevidade da vida e o mistério da existência, com leveza e coerência. Nos versos iniciais, surgem perguntas universais que revelam a pequenez humana diante do infinito, colocando o amor como eixo firme em meio ao silêncio e aos mistérios do mundo e seu complexo terno, bonito, fecundo.

A imagem do menino que sonha com o tempo traz delicadeza e simbolismo: representa a inocência que percebe o sagrado com naturalidade, encanto e fecundidade. O despertar acompanhado do toque divino sugere que o tempo, mais do que uma medida cronológica, é também um espaço de revelação e encontro com a Divindade e suas potencialidades.

Ao afirmar que o tempo corre igualmente para todos, o poema reforça seu caráter sábio e imparcial, lembrando que não deve ser tratado como algo trivial, pois, inserido “nas mãos do Onipotente”, o tempo ganha dimensão espiritual e cosmunal.

O texto conclui com uma mensagem consoladora e sensível, no sentido de que, os momentos de verdadeira felicidade transcendem o instante, somente encontrados na Divindade.

### ***Surpresas da Natureza***

O convívio salutar com a natureza  
Oferece um lazer puro e cristalino;  
E ao sorver das águas da correnteza,  
Felizes, voltamos a ser meninos!...

Portanto, deixai a água livremente jorrar,  
Para que límpida seja sua consistência!  
É na renovação da mente e do pensar,  
Que o amor ilustra o ser e a consciência!

Se nem tudo na vida são flores,  
faça das suas as melhores essências.  
E, ao se multiplicarem seus olores,  
verá a absorção de bênçãos imensas...

### **Sobre “Surpresas da Natureza”**

O poema *Surpresas da Natureza* celebra a relação harmoniosa entre o ser humano e o meio natural, apresentando a natureza como fonte de renovação, simplicidade e genuína felicidade. No início, o contato com a água e a paisagem desperta a pureza da infância, sugerindo que a verdadeira felicidade nasce do retorno ao essencial, ao aspecto inato, na dinâmica espiritual.

Observa-se que a imagem da água deve “jorrar livremente”, ultrapassando o sentido literal e assume valor simbólico, com a liberdade do pensar, a fluidez da consciência e a necessidade de se preservar tanto a natureza exterior, quanto a do interior.

Na última estrofe, o poema reconhece que a vida nem sempre é feita de facilidades, mas propõe uma atitude ativa e sensível diante das dificuldades, que é transformar desafios em aprendizado e extrair daí, as melhores essências, com paz nas vivências. Assim, o texto conclui com uma mensagem de esperança, mostrando que quem cultiva o bem, o amor e a simplicidade, colhe bênçãos abundantes, para a posteridade.

### ***Terapias de Cada Dia***

Ao renascer para o novo e pujante dia,  
Que o ser desponte para a realização!  
Que seríamos sem a fluente harmonia,  
Que o amor irradia em nossa direção?...

Se o sol nasceu belo, fascinante,  
 O que pode mais chamar a atenção?  
 Se há saúde, amor e paz irradiantes,  
 São o bastante para a fértil imaginação.

Que hoje a beleza seja manifestada,  
 Em cada gesto e pensar do nosso viver:  
 Abundância de viveres, dias iluminados,  
 Alegria perene que o Espírito faz verter!

Assim, Deus criou o inédito viver,  
 Para que vivêssemos em abundância;  
 E fruíssemos a paz a cada alvorecer,  
 A felicidade, junto com a temperança!

### **Sobre “Terapias para Cada Dia”**

O texto *Terapias para Cada Dia* apresenta a vida cotidiana como um espaço de cura, renovação e encontro com o sagrado e o iluminado. Desde os primeiros versos, o novo dia é visto como oportunidade de renascimento, onde o amor surge como força harmonizadora e essencial para a realização do ser, absorvendo gotas essenciais do saber.

O poema valoriza as dádivas simples e fundamentais, como o sol, a saúde, a paz e o amor, mostrando que nelas já reside tudo o que é necessário para nutrir a imaginação, a esperança e a temperança. Essa perspectiva transforma o ordinário em extraordinário, revelando uma espiritualidade acessível e presente no dia a dia, com leveza e harmonia.

Ao desejar que a beleza se manifeste em gestos e pensamentos, o texto reforça a ideia de que a verdadeira terapia está na consciência, na gratidão e na atitude interior diante da vida e dos instantes de cada dia. A abundância mencionada não é apenas material, mas espiritual, refletida na alegria da beleza essencial.

Na conclusão, o poema afirma um propósito divino para a existência, no sentido de viver em plenitude, com paz, felicidade, pujança e confiança. Os versos se apresentam como uma mensagem acolhedora e inspiradora, que convida o leitor a enxergar cada amanhecer como um dom curativo, transformador e encantador.

### ***Jardineiro do Amor Primeiro***

O Jardineiro enxertou-nos, árvore bruta,  
Com o rebento de uma árvore cultivada,  
A cada ano, foi melhorando suas frutas,  
Com bons sabores, de vides adocicadas...

Ao deixar a sua janela aberta,  
Haverá o desfilar de belos passarinhos.  
Pois o amor é a maior descoberta,  
Cativante, pacificante, fonte de carinho.

E ao deixar a água fértil e purificante cair  
sobre o solo (do ser), bem profundo,  
Logo germinará e se verá sobressair  
das ações, ramos e frutos fecundos...

Veja, os campos estão floridos!...  
Prontos, esperando para colher.  
Os frutos serão o que têm vivido...  
Verdes ou maduros... o tempo irá dizer!

Eis que surge um incrível e novo tempo,  
E a natureza se mostra pomposa e bela;  
O florescer toma conta dos sentimentos,  
sinal de que reina a colorida primavera...

### **Sobre “Jardineiro do Amor Primeiro”**

O poema *Jardineiro do Amor Primeiro* utiliza a metáfora do cultivo para expressar, com profundidade e delicadeza, o processo de transformação interior do ser humano, com suas nuances e sutilezas. O Jardineiro simboliza o amor divino que, com paciência e sabedoria, enxerta, cuida e aprimora aquilo que antes era bruto, conduzindo-o à frutificação plena, na exuberância da harmonia.

A imagem da árvore que passa a dar frutos melhores ao longo do tempo revela que o crescimento espiritual é progressivo e requer constância, zelo e tolerância. O amor aparece como força essencial desse processo, capaz de atrair leveza, paz e ternura, assim como os pássaros que se aproximam de uma janela aberta, rumo a uma paisagem decerta.

A água que desce ao solo do ser representa a graça, o calor, o cuidado e a renovação interior. Quando acolhida em profundidade, ela gera frutos visíveis nas atitudes e nas escolhas, mostrando que o interior saudável reflete naturalmente no exterior.

Ao falar do tempo da colheita, o poema traz uma mensagem de responsabilidade e esperança: cada fruto revela o que foi cultivado e cuidado. Por fim, a chegada da primavera simboliza um novo ciclo, marcado pelo florescer dos sentimentos e pela beleza da vida renovada. É um texto que inspira confiança no tempo, no cuidado divino zelador e na força transformadora do amor.

### ***Felicidade das Idades***

Aquele que sabe viver sua idade,  
De forma vigorosa, livre e consciente,  
Traz consigo mil possibilidades  
De ser feliz, com harmonia condizente!...

O ser humano, no íntimo, traz consigo  
todas as etapas da vida em suas idades.  
Feliz é quem encontra nelas abrigo,  
rumando para o Reino da Felicidade!...

Que a qualidade seja sábia opção,  
No contratempo da voraz quantidade;  
A vida simples requer mais atenção,  
Pois no voo das borboletas se vê felicidades...

### **Sobre “Felicidade das Idades”**

O poema *Felicidade das Idades* propõe uma reflexão sensível e madura sobre o tempo da vida e a forma como cada fase pode ser vivida com plenitude, e assim compreendida. O poema valoriza a consciência do presente, mostrando que a verdadeira felicidade não está em resistir à idade, mas em acolhê-la com vigor, liberdade e harmonia interior.

Ao afirmar que o ser humano carrega todas as etapas da vida dentro de si, o texto revela uma visão integradora da existência e de que a felicidade surge quando o indivíduo encontra abrigo nessas fases e segue com sentido e propósito, o ditar cristalino de suas experiências.

Na estrofe final, o poema faz um convite à simplicidade e ao discernimento, contrapondo qualidade e quantidade. Assim, o texto ensina que a felicidade não

depende do acúmulo, mas do olhar atento e da sabedoria de viver bem cada tempo da vida, no instante fluente, sempre ascendente.

### ***A Criação Fantástica e Exata***

Somente uma ação com sabedoria  
Projetaria as galáxias tão fantásticas;  
Quem, com leis magníficas, regeria  
Uma sinfonia, semeando círculos e matemáticas?...

O mar, com seu ondear constante,  
Lembra os sons de um coração;  
Mas ele tem um mistério deslumbrante:  
O Espírito pairava nas eras da criação...

E os animais identificam seu Criador,  
E a natureza, ativa, se expressa a sorrir;  
Mas o homem precisa sentir o amor,  
Saber a razão primordial do seu existir!...

De uma célula fomos formados,  
Para poder pisar os pés no chão;  
Mas com mentes ágeis, antenados,  
Para amar, adorar o Autor da criação!...

Assim, a sabedoria construiu sua morada,  
Sobre uma montanha elevadíssima;  
Elegeu a paz e o bem na sua jornada,  
E asas para viver junto ao Altíssimo...

Pela sabedoria, um dia, Deus formou,  
Todo o manto da expansão estelar.  
E, como prova eterna do Seu amor,  
Nos resgatou, num jardim sublime para deleitar...

### **Sobre “A Criação Fantástica e Exata”**

A poesia *A Criação Fantástica e Exata* conduz o leitor a uma contemplação reverente da ordem e da beleza do universo, unindo ciência, verdade, poesia e espiritualidade. Aqui, a criação é apresentada como resultado de uma sabedoria

suprema, capaz de harmonizar grandeza estética e precisão matemática, como uma verdadeira sinfonia cósmica, perfeita e exata.

A imagem do mar, comparado ao pulsar de um coração, reforça a ideia de que a criação é viva e cheia de significado, falando no íntimo, ao nosso lado. O verso que remete ao Espírito presente nas eras da criação acrescenta profundidade espiritual, sugerindo que toda a natureza carrega um sopro divino desde a origem primordial.

Ao fazer um contraste entre a percepção dos animais com a consciência humana, o poema aponta para um chamado especial ao homem, no sentido de que a criação não é apenas observada, mas sentida e compreendida a partir do vínculo com o Criador, fonte inesgotável de beleza, sapiência e esplendor.

O poema conclui, reafirmando que a sabedoria divina se manifesta tanto na vastidão do cosmos quanto no cuidado amoroso com a humanidade, oferecendo oportunidades de comunhão, elegância, reverência, pertencimento e restauração.

### ***Poesia como Terapia***

Discreta, a poesia foi-se esconder,  
onde a linguagem era um mar-solidão;  
e o poeta, ao trazê-la ao âmago do ser,  
revelou que o amor é asa de libertação...

A palavra que era semente  
Floresceu na palma da mão;  
Virou ponte, céu, abrigo,  
O encanto misterioso da respiração.

### **Sobre “Poesia como Terapia”**

O texto *Poesia como Terapia* apresenta a poesia como força silenciosa e curativa, capaz de alcançar lugares profundos onde a linguagem comum não costuma chegar. A imagem inicial da poesia escondida em um “mar-solidão” sugere o silêncio interior, as dores não ditas e os espaços da alma que aguardam expressão, máxima do amor.

Ao ser trazida ao âmago do ser pelo poeta, a poesia revela sua função libertadora, de elevação e cura, florescendo a vida com o poder transformador da expressão sensível, que transpõe a insana loucura.

Na estrofe final, a poesia se torna ponte, abrigo e céu - elementos de ligação, proteção e transcendência, passando a integrar o próprio ritmo da vida, como a

respiração, mostrando que escrever e sentir poesia é também um ato de cuidado, presença e cura interior e elevação da alma nas suas diárias convivências.

### ***Rios de pureza e beleza***

Ao se aproximar de um rio calmo,  
Pode-se ver a sua serena imagem;  
Sabes que é um espírito e uma alma,  
Num corpo, em inesquecível viagem?

E ao deixar o amor real poder fluir,  
Sobre os rios e estradas de sua mente,  
Tudo, de novo voltará a existir,  
De olores suaves, vivos e contentes!...

Assim, desperte e não deixe fenecer,  
O bem que há de melhor no existir!  
Regue a árvore da vida e do renascer,  
Deixe a inocência florescer sobre ti!...

### **Sobre “Rios de pureza e beleza”**

Ao fazer uso de imagens da natureza, como espelho da alma, o poema *Rios de pureza e beleza* convida o leitor a um mergulho convidativo em seu interior.

Quando o poeta traz a imagem do rio calmo, há um simbolismo da mente em paz e contemplativa, com a própria essência da alma, em sua viagem, transitória e significativa.

Na segunda estrofe, o poema retrata o amor não apenas como sentimento, mas força regeneradora que percorre rios e estradas da mente, restaurando sentidos, cores e odores suaves, a um convite que perdura além dos espaços e dos tempos.

No final, o poeta traz o cuidado com o bem interior, comparando-o a uma árvore que precisa ser regada para renascer, sempre alimentada com a substância primordial do amor.

Em sua totalidade, o poema, com linguagem suave, simbólica e espiritualizada é um convite à reconciliação consigo mesmo, ao cultivo do amor e da vida interior.

### ***A Semente crescida e amadurecida***

O ser encontra-se aqui para crescer e viver,  
Os dons preciosos que nos foram dados.  
E com estrelas na mente, acender,  
Rumo ao Reino do Amor, renovados!...

Então, o Bom Semeador saiu a semear,  
Pelos vales profundos, verdes campinas;  
Lançou grãos de esperança e o sonhar,  
Para florescer ótimas colheitas divinas...

E a pequena semente para poder nascer,  
Tem que ser lançada no fundo do chão,  
Brotar, no milagre divino do reviver,  
Trazer ao mundo o poder da renovação!...

### **Sobre “A Semente crescida e amadurecida”**

Quando o poema *A Semente crescida e amadurecida* faz uma evocação ao ideal maior, ao Reino do Amor, não é uma fuga à realidade, mas uma renovação interior.

Na segunda estrofe, a figura do bom semeador remete ao cuidado divino e ao trabalho paciente do bem, que com grãos de esperança e o sonhar, faz-nos levar para as colheitas divinas, de esperança e fé, tanto aqui, quanto ao infinito além.

A última estrofe aprofunda essa ideia ao lembrar que a semente precisa ser enterrada, passando pelo silêncio e pela entrega, para então crescer e florescer.

Todo o conjunto é uma lembrança do sacrifício a ser feito, antes que apareça o milagre da renovação, do florescimento espiritual e da ascensão.

É uma bela imagem do sacrifício que antecede o milagre, do aparente fim que se transforma em novo começo soberano, trazendo ao mundo a força da renovação espiritual e humana.

No conjunto, o poema inspira confiança no processo da vida, convidando o leitor a semear o bem, aceitar os ciclos e crer no florescer infalível do amor.

### ***Plenitudes das Atitudes***

Aquele que aprendeu a viver e amar,  
Dominou o grande princípio da criação.  
Quem mais tem o dom de respeitar,  
Os limites da vida, o ser e sua dimensão?...

E com a expectativa do que há de vir,  
Que o amor seja a melhor novidade!  
E na expressão do genuíno sorri,  
A paz de espírito seja grata realidade!

Aqui estamos para crescer e viver,  
Os dons preciosos que nos foram dados.  
E com estrelas na mente, acender,  
Rumo ao Reino do Amor, renovados!...

Que o amor seja grata realidade,  
Em nossos sonhos, projetos e atitudes.  
E, ao vivenciar o despontar da felicidade,  
na paz de espírito, sejamos plenitudes!...

### **Sobre “Plenitudes das Atitudes”**

A poesia *Plenitudes das Atitudes* apresenta uma profunda reflexão sobre o sentido da vida, no amor como princípio maior da criação e caminho essencial da existência para uma verdadeira comunhão.

O poeta propõe que viver e amar não são apenas ações, mas aprendizados que revelam maturidade espiritual, diária e fraternal.

Na segunda estrofe, destaca-se a esperança. A expectativa do que há de vir é iluminada pelo amor como “a melhor novidade”, mostrando que, independentemente das circunstâncias, é ele que renova o coração, com pujança e vitalidade. A imagem do “genuíno sorrir” reforça a autenticidade da paz interior - não uma alegria superficial, mas uma serenidade que nasce da essência, do próprio amor.

A terceira estrofe a vida é vista como oportunidade de desenvolver os dons recebidos, e a expressão “estrelas na mente” sugere uma inspiração substancial, fé e elevação espiritual. O “Reino do Amor” simboliza um estado de consciência mais alto, onde o ser humano se renova pelo exercício do bem, sempre beneficiando alguém.

Por fim, a última estrofe transforma o poema em convite e compromisso: que o amor não seja apenas ideal, mas realidade e concretude dos sonhos, projetos e atitudes. A felicidade aparece como fruto natural de quem cultiva a paz de espírito, culminando na bela expressão “sejamos plenitudes”, que transmite inteireza, harmonia, realização e união.

É uma poesia de tom espiritual e edificante, que inspira reflexão, crescimento e fundamento interior como a verdadeira felicidade prática e diária do amor.

### ***Efusão da Compaixão***

Pelo mistério da compaixão, Deus enviou  
 Seu maior tesouro em nosso benefício.  
 E de cálices sublimes, de total amor,  
 O Reino dos céus, entre nós deu início!...

Observe, que jamais se viu, tanto assim,  
 Um Deus que olhe por Sua gente;  
 Que aproxima caminhos sem fim,  
 Com ternura e um amor envolvente!

Eis a porta infinita que Jesus abriu,  
 Passa-se as bênçãos abundantes:  
 Bem-estar, fé e vigor de cores mil,  
 A existência de coisas boas, fascinantes!

### **Sobre “Efusão da Compaixão”**

Esse poema, *Efusão da Compaixão* é uma celebração profundamente cristocêntrica do amor divino manifestado na compaixão. Vemos no primeiro verso que, “Pelo mistério da compaixão”, introduz uma dimensão sagrada e insondável do agir de Deus, não como imposição de poder, mas como gesto de amor, solidário e libertador. Ao dizer que Ele enviou “Seu maior tesouro”, há uma clara referência à entrega suprema, entendida como dádiva em favor da humanidade, como sacrifício real, para instaurar a nossa felicidade.

A imagem dos “cálices sublimes” reforça a ideia de sacrifício, aliança e redenção, apontando para o início do Reino dos Céus já entre nós, não apenas como promessa futura, mas como realidade inaugurada, na presente geração.

Na segunda estrofe, destaca-se a proximidade de Deus, não como uma visão distante e enfatiza um Pai que “olhe por Sua gente”, que encurta distâncias e aproxima caminhos, elastecendo a esperança. A ternura e o “amor envolvente” revelam uma espiritualidade afetiva, onde o divino se manifesta no cuidado constante, permanente e envolvente.

A terceira estrofe apresenta uma imagem muito significativa, de Cristo como “a porta infinita”, aprazível e bendita. Essa metáfora sugere acesso, passagem, reconciliação e oportunidade permanente às bênçãos. As “bênçãos abundantes” descritas como “vigor de cores mil” dão ao poema um tom vibrante, quase luminoso, transmitindo vida, esperança, plenitude e temperança. A fé, nesse contexto, não é apenas crença, mas experiência transformadora que torna a existência mais bela, fascinante e determinante.

No conjunto, o verso transmite reverência, gratidão e exaltação. É um poema de forte conteúdo teológico e espiritual, que destaca a compaixão divina como origem da redenção e o amor como ponte e eternidade, entre Deus e a humanidade.

### *Tempo de Sonhar e Reconciliar*

Veja que a esperança se torna renovada,  
em forma singela de vida: uma criança;  
E, com a confiança plena restaurada,  
vivemos o perdão como dom e temperança!...

E a Virgem Maria, cheia de graça,  
Do Anjo Gabriel recebeu uma saudação:  
Do Salvador, o Seu reinado a nós perpassa,  
pois há de trazer paz, eterna libertação!...

A notícia fraternal mais importante,  
Que em todo o universo aconteceu:  
Eis o tempo favorável, magnificante,  
Na Terra nasceu o Filho de Deus!...

Com a vida, é preciso nos reconciliar,  
E com os seres e a nossa ambiência!...  
Os laços de amizade, de novo, reatar,  
fazer o Sol brilhar em nossa consciência!

Que haja fraternidade, motivos de sonhar,  
para uma boa realidade resplandecente!  
Que, em seu íntimo, no sentir e no pensar,  
haja um refúgio ao Amor Onipotente!

Venha, volte logo a refletir,  
Que o mundo é como um rico carrossel!...  
Se o Menino Deus não viesse nos conduzir,  
Acessaríamos os mistérios dos céus?...

## Sobre “Tempo de Sonhar e Reconciliar”

O poema *Tempo de Sonhar e Reconciliar* apresenta uma mensagem profundamente espiritual, centrada na esperança, na renovação interior e na reconciliação com a vida e com o próximo, sempre com o lema do amor.

Inicialmente, a imagem da criança simboliza o recomeço, a pureza e a possibilidade de renovação da esperança. Essa ideia alinha-se ao perdão como virtude essencial, como uma prática que transforma o coração e restaura a confiança substancial.

A parte central do texto aparece na referência à anunciação divina, quando Virgem Maria recebe a mensagem do Anjo Gabriel, anunciando a chegada de Jesus Cristo, a boa-nova vinda dos céus. Esse momento é apresentado como o acontecimento mais importante do universo, pois representa a manifestação do amor divino na história humana e a promessa de paz e libertação espiritual da humanidade, como uma herança soberana.

A partir desse fundamento sagrado, o poema conduz o leitor a uma reflexão prática de reconciliar-se com a vida, com os outros e com o próprio ambiente, em um clima ameno e envolvente. A reconciliação não é apenas religiosa, mas também existencial, pois tende a restaurar vínculos, cultivar amizade e iluminar a consciência com o bem, sempre visando à paz e à fraternidade.

No encerramento, a metáfora do mundo como um “rico carrossel” expressa o movimento constante da existência, convidando à reflexão sobre o sentido da vida e sobre a importância da orientação física, mental e espiritual.

Em síntese, o poema é um convite à esperança ativa, ao perdão, à reconciliação e à vivência do amor como fundamento da vida espiritual, sob uma ótica transcendental. Ele une contemplação religiosa e transformação interior, propondo que sonhar, amar e reconciliar-se são caminhos inseparáveis para uma vida mais plena, repleta de esperança, paz e amor.

## CONCLUSÃO

Os textos do poeta *Washington Dourado* compõem um percurso poético de profunda sensibilidade, no qual a palavra se transforma em instrumento de reflexão, cura e elevação, tanto mental, quanto espiritual. Ao longo dos poemas, o autor revela uma visão de mundo pautada no amor, na paz, na simplicidade e na consciência do sagrado presente em todas as dimensões do ser e seu diverso viver.

A natureza, o tempo, a criação, as fases da existência e o cotidiano surgem como símbolos vivos do processo interior do ser humano. Cada verso convida ao autoconhecimento, ao discernimento diante das ilusões e à escolha consciente do bem como caminho de plenitude. O amor, constantemente reafirmado, aparece

como força guia, princípio organizador da existência e elo entre o humano e o divino.

Mais do que expressão estética, a poesia de Washington Dourado assume caráter terapêutico e pedagógico, despertando o leitor para a responsabilidade de cuidar da própria vida interior. Seus textos ensinam que a verdadeira felicidade nasce do equilíbrio, da gratidão e da harmonia entre pensamento, sentimento e ação.

Assim, a obra do poeta se encerra como um convite permanente ao despertar da consciência, à vivência de valores eternos e à construção de uma existência mais luminosa, onde cada palavra semeada floresce em esperança, renovação e o frescor de rosas perfumosas.

## REFERÊNCIAS

**A BÍBLIA DA MULHER**, Editora. Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1987.

ARAÚJO, Alberto Filipe. **Educação e Imaginário**. Da Criança Mítica às Imagens da Infância. Maia: ISMAI, 2004.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Enciclopédia Britânica, Edição Ecumênica, 1980.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Editora Nova Fronteira, 1986.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MILES, Jack. **Deus: uma biografia** / Jack Miles; tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOORE, Thomas. **Como Educar a Alma**. Trad. de Sara Batalha. Lisboa: Planeta Editora, 1999.

## O AMOR E SEUS SIGNIFICADOS, SEGUNDO ROLAND BARTHES

*José Vicente Rodrigues da Silva<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Um intelectual fora do espectro do pensamento científico de seu tempo: assim pode ser resumida a importância acadêmica de Roland Barthes. Isso porque o pensador francês, em diversas de suas obras, incansavelmente alertou para as artimanhas do discurso, a não-inocência da mensagem, o conteúdo político e ideológico veiculado até mesmo em propagandas aparentemente inofensivas. Para ele, inclusive, o signo não era neutro, nem inocente.

Roland Barthes é considerado, dentre os pensadores do século XX, uma das figuras mais importantes dos estudos literários, sobretudo nos campos da crítica literária, da semiótica e da teoria da cultura. Isso se deve à sua independência acadêmica, uma vez que o autor circulou entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo, apontando aspectos pontuais e engessados das escolas, impulsionado a reflexão sobre a linguagem, os signos e a construção da interpretação.

O teórico defendia que toda a comunicação é composta por um conjunto de elementos, os quais produzem sentidos sociais, a exemplo do conteúdo abordado na sua obra *Mitologias* (1957; 1989). Nela, Barthes discute questões importantes do seu tempo, desconstruindo os sentidos daquilo que era socialmente aceito, a exemplo da ideia de “Gramática Africana”, onde o autor questiona o próprio léxico, afirmando que há algo de perversamente político e ideológico em termos estabelecidos, como bando, assimilado, destino e desonra (Barthes, 1989, p. 85).

Enfoca esse aspecto para ressaltar que, quando aceitamos que o adversário pode ser denominado como pertencente ao “bando” (lembrando o aspecto pejorativo da palavra, que nega a ideia de interlocutor) – o que em outras culturas

---

1 Doutorando em Literatura no Departamento de Teoria Literária e Literatura da Universidade de Brasília (TEL–UnB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0782432274192735>. E-mail: professor.vicente2022@gmail.com.

pode ser entendido como o elemento de esquerda, ou o comunista; sendo, de qualquer forma, alguém que não deve (pode) estar no centro das discussões de poder -, negamos a esse outro o direito de discordar daquilo que queremos que permaneça posto, uma vez que é o lado que nos perpetua numa situação de privilégio.

Da mesma forma, se este mesmo outro é considerado “assimilado”, parece que este indivíduo pertence a uma certa classe socialmente aceita - como se o colonialismo, sistema que criou este vocábulo para designar uma condição específica daquele que se submete à cultura do dominador, porque não tem uma alternativa -, e isso permite com que estejamos conformados com essa condição social forjada no discurso.

Assim, para Barthes, era preciso questionar, desconstruir determinadas estruturas discursivas impostas, pois elas naturalizavam práticas hegemônicas, perpetuando discursos e comportamentos que privilegiavam o poder, não, necessariamente, para a população - ou a hoje denominada sociedade civil -, que, em grande parte, se via oprimida e fora do centro das discussões. Essa realidade, entretanto, fazia parecer que era natural da vida eventos e situações culturalmente construídas pelas camadas de poder.

Segundo sua crítica, Leyla Perrone-Moisés, no posfácio à obra *Aula*, para Barthes:

Transformar o mundo é transformar a linguagem, combater suas escleroses e resistir a seus acomodamentos. Combater os estereótipos é, pois, uma tarefa essencial, porque neles, sob o manto da naturalidade, a ideologia é veiculada, a inconsciência dos seres falantes com relação a suas verdadeiras condições de fala (de vida) é perpetuada. (Perrone-Moisés, 2008, p. 58)

Por essa razão o autor mantinha tal postura de combate à naturalidade do discurso, chamando atenção para a ideologia por trás das veiculações da mídia, do marketing, da comunicação para as massas, de uma forma geral. Todavia, esse posicionamento não foi, num primeiro momento, bem recebido pela sociedade francesa sua contemporânea, nem mesmo pelos seus pares.

Para além de questões políticas e ideológicas, como as mencionadas acima, abordadas em *Mitologias*, Barthes também adotou, em determinadas obras, a exemplo de *Fragmentos de um Discurso Amoroso* (1977) e *Câmara Clara* (1980), um tom autoral mais pessoal e afetivo, abordando temas como o amor, os tipos e as categorias do amor, assim como a relação com a fotografia.

Dessa forma, neste artigo, abordaremos alguns aspectos biográficos do autor, ressaltando características de sua escrita, relativamente a um dos seus últimos trabalhos, quando ele se debruça sobre o tema do amor e seus desdobramentos.

## ASPECTOS BIOGRÁFICOS SOBRE ROLAND BARTHES

O pensador francês Roland Barthes nasceu em 1915, na cidade de Cherbourg, na França, e faleceu em 1980, em Paris, aos 64 anos, em decorrência de um atropelamento, de cujos ferimentos não se recuperou.

Da infância, transcorrida no período sociocultural do pós-guerra, à vida adulta, que experimentou a segunda Guerra Mundial, pode-se afirmar que o pensamento do autor foi delineado em um momento de intensas transformações, tanto no que tange às rupturas culturais quanto às políticas e intelectuais na sociedade mundial, e, em especial, no cenário francês.

Isso ocorreu porque, nesse contexto efervescente, houve a ressignificação do conceito de Direitos Humanos, com a publicação, pela Organização das Nações Unidas (ONU), da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que deu força e mesmo impulsionou movimentos civis já existentes, tais como o feminismo, a luta antirracista, a luta anticolonialista, o movimento estudantil – pautas fundamentais que marcaram a realocação global de direitos no século XX.

Destaca-se, igualmente, no campo das artes, que essa reorganização social global também impactou e gerou novos movimentos culturais, sociais e filosóficos, a exemplo do existencialismo, do estruturalismo e do pós-estruturalismo, dos quais Roland Barthes foi integrante e transitou por meio de seus escritos. Situa-se, contudo, que seu pensamento se desenvolveu entre os anos de 1950 e 1980, aproximadamente.

Esse marco temporal destacado tem como ponto de partida a escrita e a publicação de suas obras essenciais, a saber: *O Grau Zero da Escritura* (1953), *Mitologias* (1957), *Elementos de Semiologia* (1965), *O Prazer do Texto* (1973), *Fragments de um Discurso Amoroso* (1977) e *A Câmara Clara: Notas Sobre A Fotografia* (1980) (Fuks, 2025).

Em sua biografia, encontra-se que o autor cresceu na cidade de Bayonne, no sudoeste da França, perto da fronteira com a Espanha, e em Paris. Foi criado por sua mãe, pelo fato de o pai ter morrido durante a Primeira Guerra Mundial. Sua formação acadêmica deu-se na mundialmente renomada Universidade Sorbonne, na área de Letras Clássicas. A partir daí, o autor interessou-se e desenvolveu seus estudos críticos sobre literatura, teatro e linguística.

Barthes teve uma vida acadêmica intensa, que não foi desenvolvida apenas no contexto francês ou europeu. Ele lecionou (e viveu) em diversas instituições no exterior em países distintos, como Egito e Marrocos, na África, Romênia, na Europa, e Estados Unidos, na América. Contudo, destacou-se como titular da Cadeira de Semiologia Literária no Collège de France, que é considerado o posto mais reverenciado do ponto de vista acadêmico na França (Fuks, 2025).

## CONTEXTO HISTÓRICO E INTELECTUAL DO AUTOR

Conforme já mencionado, o período intelectual do pós-guerra, especialmente na capital francesa, era efervescente, e um dos nomes mais cultuados até então era o de Jean-Paul Sartre, que, inclusive, influenciou inicialmente o pensamento de Roland Barthes. O filósofo era altamente engajado em questões políticas e na liberdade e responsabilidade do sujeito. A corrente por ele criada foi o existencialismo, do qual Roland Barthes, paulatinamente, afastou-se para se aproximar do estruturalismo, o qual marcou fortemente seus primeiros trabalhos.

Souza (2006) ressalta que o estruturalismo, enquanto corrente dos estudos literários, teve seu embrião conceitual na obra de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson, com a linguística estrutural. Da mesma forma, no campo da literatura, buscou compreender o texto literário e as manifestações culturais, de um modo geral, como unidades formadas a partir de uma estrutura intrínseca. Esse aspecto despertou uma nova forma de crítica intelectual, que objetivava desconstruir essas estruturas para entender o funcionamento dos textos e dos discursos.

A obra já referenciada, *Mitologias*, por exemplo, apresenta essa abordagem, quando propõem o questionamento de mitos existentes no cenário cultural – emoldurados pela linguagem –, seja na literatura, na moda, na fotografia ou até em performances, como o strip-tease parisiense. O que tal questionamento alcança é desconfortável para a sociedade, pois questiona o *status quo* e as certezas alicerçadas numa ideologia dominante e opressiva. E desnudar essas estruturas engessadas permitiu a construção de novos sentidos sociais, mais condizentes com a mudança dos tempos que se observava naquele cenário.

Se, por um lado, o pensamento barthesiano causou desconforto, por outro, permitiu um certo entusiasmo, sobretudo ao romper com as abordagens tradicionais da crítica literária. No icônico ano de 1968, por exemplo, publicou um ensaio que abordava a desconstrução da ideia de propriedade do texto: declarava, assim, a “morte do autor”. Não literalmente, mas metaforicamente, ao afirmar que o sentido, a interpretação do texto, pertence ao leitor, independentemente da intenção do autor, embora este seja o engenheiro intelectual do texto. Parte do público de então viu nessa abordagem uma certa libertação sobre o ato da leitura, enquanto outros consideravam um acinte às teorias clássicas da literatura.

Todavia, na década final de sua vida, a partir de 1970, o autor afastou, também, da corrente estruturalista e desenvolveu textos com uma abordagem mais subjetiva e uma reflexão sobre a linguagem, o prazer e a escrita. Essa nova postura pode ser observada em obras como *O Prazer do Texto* (1973), *Fragmentos de um Discurso Amoroso* (1979) e *A Câmara Clara* (1980). Esse período considerado

mais pessoal e literário consolidou o nome do autor como uma das figuras intelectuais mais originais do século XX.

## CATEGORIAS DO AMOR EM ROLAND BARTHES

O tema do amor, que o autor se propõe a discutir, é um dos mais universais na literatura, na filosofia e na cultura, de uma forma geral. Seja ele abordado de forma sutil, romântica, ou na forma oposta, intensa e trágica, vários autores desde a Antiguidade Clássica dedicam-se a tentar defini-lo. As referências mais antigas, pode-se dizer, remetem a Platão e Safo de Lesbos, mas passam pelos trovadores provençais, por Dante Alighieri, Shakespeare, Camões, Soror Mariana Alcoforado, Soror Juana Inés de la Cruz, Goethe – um dos autores a quem Barthes mais recorre -, Byron, Flaubert, Dostoievski, Simone de Beauvoir, apenas para citar alguns dos mais relevantes artistas que refletiram sobre esse mote em suas obras.

Entretanto, no que concerne a Roland Barthes, em *Fragmentos de um Discurso Amoroso*, sua obra, como o nome antecipa, não é linear, mas apresenta-se fragmentada tal como o sentimento amoroso, que tem infinitas facetas e significados, onde destacam-se as figuras que integram esse discurso. A obra é composta por fragmentos, ideias soltas e discursos sobre o amor, que o autor busca em diferentes autores. O pensador principia, inclusive, por situar o leitor sobre o tema da obra, considerando-o, primordialmente, como linguagem. Diz ele: “O discurso amoroso é hoje de uma extrema solidão. Este discurso é falado por milhares de pessoas (...), mas é sustentado por ninguém” (Barthes, 2003, p. 9).

A partir desta sentença inicial, percebe-se que o autor apresenta o tema em sua complexidade existencial, filosófica, humana e artística. Sendo um ato de linguagem, um sentimento que emana de todo o ser humano, ainda assim, é vivido de forma solitária, porque cada ser humano vivencia a experiência de uma forma absolutamente pessoal, nem sempre compreendida ou compartilhada pelo grupo.

Da mesma forma, como sendo linguagem, também o sentimento amoroso apresenta suas próprias formas de expressão, que passam pela mensagem, pelo código, pelo signo para se fazer compreender ou chegar ao seu interlocutor. Ou seja, o próprio sentimento apresenta uma estrutura. Isso equivale a dizer que nós amamos a ideia de amor, o modelo de amor – ser amado – que existe em nós. Apesar de que, racionalmente, acreditamos que amamos o objeto do nosso amor, ou seja, a pessoa amada.

Para o autor, até mesmo o ato mais simples de dizer que ama é um ato linguístico e simbólico, ao mesmo tempo. Por isso, nesse entendimento, o amor é uma forma de comunicação que apresenta códigos específicos para o indivíduo

que vive essa situação amorosa. Dentre estes códigos, destacamos: a espera, o ciúme, a declaração, a ausência e o encontro sobre os quais teceremos alguns comentários.

As estruturas destacadas, que integram a vida do sujeito que ama, representam atitudes, momentos, ações, sentimentos e angústias recorrentes no discurso da ação amorosa.

O primeiro aspecto desta estrutura a ser destacado seria *A espera*. Para o autor, a ausência é uma espécie de suspensão da vida. O ser amado, aquele que aguarda por um sinal, fica paralisado aguardando esse contato. Inclusive, Barthes destaca uma cena corriqueira, como estar sentado ao lado do telefone à espera de que ele toque, com medo que alguém ligue, ou mesmo que o próprio sujeito precise sair, e, nesse pequeno ato de distanciamento, perca a tão sonhada chamada, o contato, o sinal pelo qual ficou em suspenso. Para o autor, “a espera é um encantamento: recebi ordens de não me mexer” (Barthes, 2003, p. 95).

*O Ciúme* é outro aspecto indispensável das relações amorosas. Segundo o autor, o ciúme é quase uma lei, embora se manifeste de formas diferentes na literatura, pois nem todos os amantes são lunáticos por causa deste sentimento. “Como ciumento sofro quatro vezes: porque sou ciumento, porque me reprovo de sê-lo, porque tenho medo que meu ciúme machuque o outro, porque me deixo dominar por uma banalidade” (Barthes, 2003, p. 47).

O ciúme se manifesta por um desejo de exclusividade. Os apaixonados, via de regra, querem ser o foco da atenção do ser amado. Ocorre que, para Barthes, quando não aceitamos a repartição, negamos a perfeição do ser, porque a divisão está na natureza das relações.

*A Confissão* é outro aspecto desta estrutura dada pela sentença “eu te amo”. Constitui-se, assim, uma das figuras centrais do teatro amoroso. Não se trata, apenas, da enunciação do amor, mas da repetição dessa sentença do “grito do amor”. Para o autor, a primeira vez que a sentença é proferida ela expressa exatamente o que pretende. Todas as demais vezes em que no teatro amoroso ela irá se repetir, não quer dizer mais ou menos do que já disse da primeira vez: “passa a primeira confissão, eu te amo não quer dizer mais nada; apenas retoma de um modo enigmático, de tanto que ela parece vazia, a antiga mensagem” (Barthes, 2003, p. 97). Da mesma forma, ela não tem nuances, pois pode ser pronunciada de inúmeras formas.

O autor destaca, ainda, que a sentença “eu também” não é o que o sujeito apaixonado espera ouvir. Embora possa parecer uma retribuição, é algo malfeito em cima daquilo que foi dito. A forma ideal, talvez, reflete o ensaísta, seja ambos dizerem a mesma sentença ao mesmo tempo. Porque, como estrutura, esse palco do discurso amoroso, para o sujeito que ama, também é um lugar de expectativas.

*A ausência*, para Barthes, só pode ser sentida a partir de mim. “A ausência amorosa só tem um sentido, e só pode ser dita a partir de quem fica – não de quem parte” (Barthes, 2003, p. 27). O eu que ama é aquele que está sempre presente, enquanto o ser amado é o ausente. E esse arquétipo é representado, historicamente, pela figura feminina. É ela que fica, enquanto o homem (o viajante, o caçador) parte em busca de suas conquistas. A mulher fica, tece, espera.

Para aquele que ama, a ausência é dura, às vezes insuportável. O autor cita, inclusive, as ausências da infância, quando o filho aguarda pelo retorno da mãe que trabalha. E, nesse aspecto, iguala a ideia de ausência à de abandono. O ser que aguarda, espera, sofre por essa espécie de abandono dado pela ausência física do ser amado. \_

*O Encontro* é o momento em que os apaixonados ainda não se conhecem e precisam contar um ao outro sobre quem são, através das suas próprias narrativas, da sua visão sobre si mesmos, como num “gozo narrativo”. Segundo Barthes (2003, p. 85): “o encontro faz com que o sujeito apaixonado (já capturado) sinta a vertigem de um acaso sobrenatural: o amor pertence à ordem (dionisiaca) do Lance de dados”.

Assim como o amor é uma estrutura, o encontro também tem suas nuances estruturais, sendo a primeira delas, para o autor, a captura, que é seguida por uma série de contatos, que podem ocorrer desde encontros pessoais, até cartas e telefonemas, e culmina com a continuação. Esta, entretanto, para além dos aspectos felizes, também contém em si a possibilidade da decadência, a partir de processos dolorosos, como a mágoa, a tristeza e outros elementos que advêm com o desgaste das relações.

As figuras aqui destacadas, que integram a estrutura do cenário afetivo dado pelas ações que os apaixonados desenvolvem quando tomados por este sentimento, representam elaborações discursivas provenientes do teatro da vida, que se reproduzem ao longo do tempo, dos séculos, permanecendo atuais, porque concernem a algo intrínseco ao ser humano, que é tão vital quanto falar, respirar, nutrir-se. Por isso, mesmo estando em constante movimento, e despertando sentimentos exacerbados, o discurso amoroso é inevitável.

## CONCLUSÃO

Ainda que nossa sociedade tenha evoluído sobremaneira, se comparada ao tempo em que a obra deste imprescindível autor francês se desenvolveu, percebe-se que seu pensamento continua surpreendentemente atual em todos os sentidos aqui destacados: tanto no que tange à necessidade de desconstrução dos discursos, em especial o da mídia, quanto no que respeita às relações amorosas, hoje mediadas pela tecnologia.

Em nossa sociedade, os desafios podem ser outros, mas, se levarmos em consideração as hoje recorrentes fake News, ou mesmo a cultura do cancelamento das redes sociais, veremos que Roland Barthes, dentro de outra estrutura social, já antecipava, discutia e propunha a desconstrução de padrões de comportamentos sociais manifestados pelo discurso.

Dessa forma, o próprio discurso amoroso trabalhado na obra analisada, constituía para ele uma estrutura composta de diversos aspectos que, em maior ou menor escala, repetiam-se ao longo dos tempos. Dos aspectos destacados, talvez o ciúme seja o mais representado na literatura amorosa, pois desencadeia fortes sentimentos e reações, por vezes, dramáticas.

Assim sendo, percebe-se que o discurso amoroso analisado pelo autor é atemporal, pois trata de um sentimento humano e de toda a complexidade que envolve o ser humano e suas expressões afetivas, que passam pelo desejo, pela espera, pela ausência e presença, tanto quanto pela frustração e o medo.

De qualquer forma, o que precisa ser valorizado nesse pensamento é a própria ideia de discurso e estrutura que perpassa todas as relações sociais, até mesmo as íntimas, compreendendo que há, nesse jogo, vulnerabilidades e expectativas que são partes inevitáveis no processo, e que, por isso, precisam ser compreendidas com a profundidade que o autor nos entrega.

## REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um Discurso Amoroso**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. 8. ed. Tradução de Rita Buongermino e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BARTHES, Roland. **Aula. 9**. ed. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

FUKS, Rebeca. Roland Barthes. **eBiografia**. Disponível em: [https://www.ebiografia.com/roland\\_barthes/](https://www.ebiografia.com/roland_barthes/). Acesso em: 30 out. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948**. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 16 mar. 2026.

SOUZA, Roberto Acízelo de. **Iniciação aos estudos literários**: objetos, disciplinas, instrumentos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

## POSFÁCIO

**A**o chegar ao fim desta coletânea, o leitor percebe não um único caminho, mas veredas múltiplas que se entrelaçam na experiência do sagrado. Mais do que pontos de chegada, essas travessias permanecem como movimentos que reverberam para além das páginas.

Os textos aqui reunidos revelam o sagrado como experiência viva, atravessada pela linguagem, pela memória e pela cultura. A literatura, nesse horizonte, representa e elabora simbolicamente o mundo, tensionando o visível e o invisível.

Se o sertão rosiano nos ensinou a atravessar incertezas, esta obra reafirma que toda travessia é também interpretação. O sagrado não se fixa como resposta, mas se inscreve como abertura, pergunta que persiste, mistério que não se esgota.

Entre vozes diversas, delinham-se identidades em movimento, marcadas por encontros e reinvenções. Pensar o sagrado, assim, é também pensar o outro e os modos de existir.

Este não é um ponto final, mas um convite, as veredas seguem abertas. E talvez resida aí a herança destas páginas, compreender que o sagrado não está apenas no destino, mas no próprio ato de caminhar.

*Brasília, março de 2026.*

*Dirce Maria da Silva  
Doutoranda em Literatura Comparada na Universidade de Brasília.*



## ORGANIZADORES

### **William Alves Biserra**

Doutor e Mestre em Literatura pela Universidade de Brasília e Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela mesma instituição. Professor Adjunto na Universidade de Brasília. Líder do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (GGLE/UnB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4449251240105403>.  
*E-mail:* [wiliamalvesbiserra@gmail.com](mailto:wiliamalvesbiserra@gmail.com)

### **Dirce Maria da Silva**

Doutoranda em Estudos Literários Comparados na Universidade de Brasília. Mestre em Direitos Humanos pela Unieuro/DF. Especialista em Literatura e Ensino (UFRN). Membro do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (GGLE/UnB). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7836053563578154>. *E-mail:* [dircem54@gmail.com](mailto:dircem54@gmail.com)

### **Cássio Selaimen Dalpiaz**

Doutorando e Mestre em Literatura Comparada pela Universidade de Brasília. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (GGLE/UnB). Lattes <http://lattes.cnpq.br/2569985767914673>. *E-mail:* [csdalpiaz@gmail.com](mailto:csdalpiaz@gmail.com)

### **Marina Arantes Santos Vasconcelos**

Doutora e Mestre em Literatura Brasileira pela Universidade de Brasília. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (GGLE/UnB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5959957836265726>. *E-mail:* [asvamarina@gmail.com](mailto:asvamarina@gmail.com)

### **Victor Hugo de Oliveira Casemiro Pereira de Amorim**

Doutor e Mestre em Literatura pela Universidade de Brasília. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (GGLE/UnB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8307327881472730>. *E-mail:* [victor.hocp.amorim@gmail.com](mailto:victor.hocp.amorim@gmail.com)

### **Roberto Medina**

Doutor em Literatura e Teatro pela Universidade de Brasília. Mestre em Letras pelo Uniritter/Porto Alegre. Colaborador no Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (GGLE/UnB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8931140252408340>.  
*E-mail:* [pprof.medina@gmail.com](mailto:pprof.medina@gmail.com)



## ÍNDICE REMISSIVO

### A

- Acolhimento 169, 280  
Afeto 10, 27, 69, 71, 155, 160, 162, 163, 167, 177, 178, 186, 272, 282  
Agroecologia 291, 306  
Algorítmica 259, 261, 263, 264, 269, 271, 277, 282, 283, 284  
Alma 14, 18, 28, 31, 32, 33, 36, 38, 46, 52, 65, 69, 74, 78, 83, 85, 102, 103, 105, 112, 136, 146, 169, 182, 184, 198, 203, 217, 222, 227, 263, 271, 276, 282, 291, 297, 304, 312, 321, 322  
Alteridade 10, 16, 28, 39, 141, 142, 143, 144, 148, 149, 151, 267, 281, 284, 287  
Amazônia 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 199, 200, 201, 258  
Ambiguidade 56, 69, 155, 156, 161, 163, 237, 247, 256  
Amor 10, 11, 26, 31, 33, 34, 36, 38, 39, 42, 45, 55, 59, 68, 69, 70, 115, 141, 146, 148, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 177, 179, 180, 260, 303, 304, 307, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 333, 334, 335  
Análise Existencial 47, 48, 50, 53, 57, 70  
Ancestralidade 191, 202, 203, 204, 205, 209, 210, 211, 213, 214, 218, 229  
Antonin Artaud 10, 127, 130, 136, 137, 140  
Antropologia 27, 28, 34, 37, 38, 45, 217  
Arquétipos 117, 144, 146, 147, 239, 261  
Arte 16, 17, 18, 19, 21, 23, 42, 59, 61, 76, 130, 131, 135, 147, 193, 208, 210, 213, 265, 277, 297  
Arte literária 18, 23  
Ascensão 46, 50, 262, 269, 282, 323  
Autenticidade 31, 32, 35, 39, 48, 49, 50, 52, 67, 68, 244, 246, 254, 255, 264, 274, 275, 278, 282, 324  
Autoconhecimento 10, 27, 64, 72, 123, 142, 143, 144, 145, 148, 150, 178, 327  
Autonomia 38, 39, 40, 44, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 67, 70, 71, 166, 180, 181, 182, 185, 187, 199, 245, 263, 265, 269, 275, 276, 278, 279, 280, 283  
Autoridade 51, 55, 56, 59, 61, 168, 169, 217, 219, 220, 237, 240, 243, 246, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 264, 268, 273, 301

### B

- Batismo 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 112  
Beleza 84, 103, 180, 270, 312, 315, 317, 319, 320, 321, 322

### C

- Caminho 11, 14, 22, 27, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 44, 52, 54, 56, 57, 58, 62, 63, 74, 76, 84, 85, 108, 117, 144, 145, 147, 181, 182, 202, 205, 208, 210, 212, 214, 255, 262, 276, 287, 290, 292, 312, 313, 324, 327, 337

Catolicismo 146, 198, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 240  
 Celebração 216, 218, 230, 232, 252, 304, 305, 325  
 Ceticismo 38, 273  
 Ciência 21, 37, 38, 45, 89, 190, 201, 209, 213, 242, 261, 278, 279, 281, 284, 291, 305, 306, 320  
 Ciências Humanas 17, 93, 114, 200  
 Cinema 11, 237, 242, 243, 246, 247, 251, 252, 255, 265  
 Comunicação 36, 78, 101, 130, 146, 159, 164, 165, 176, 178, 184, 214, 265, 267, 271, 273, 274, 276, 329, 330, 333  
 Comunidade 22, 49, 52, 79, 85, 96, 97, 134, 154, 162, 201, 203, 206, 209, 216, 218, 219, 229, 230  
 Conexão 9, 85, 102, 122, 132, 174, 176, 177, 178, 183, 184, 250, 260, 283, 288  
 Consagração 41, 98, 99  
 Consciência 13, 28, 29, 30, 34, 51, 54, 55, 56, 59, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 76, 88, 128, 136, 141, 143, 144, 145, 149, 150, 151, 161, 166, 168, 171, 173, 176, 179, 181, 182, 186, 226, 231, 239, 246, 261, 263, 264, 265, 266, 270, 271, 272, 276, 278, 280, 281, 282, 284, 311, 312, 314, 316, 317, 319, 321, 324, 326, 327, 328  
 Contemplação 9, 28, 31, 32, 41, 43, 44, 45, 142, 146, 151, 315, 320, 327  
 Conversão 29, 33, 38  
 Credibilidade 241, 244, 307  
 Crença 60, 129, 184, 216, 237, 260, 272, 281, 325  
 Cristianismo 36, 93, 94, 95, 99, 110, 111, 112, 130, 169, 175, 176, 178, 239, 288, 305, 307  
 Crítica 19, 20, 49, 50, 57, 74, 75, 88, 89, 115, 116, 119, 123, 124, 130, 136, 140, 141, 143, 149, 150, 156, 160, 162, 164, 166, 173, 186, 187, 211, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 252, 255, 264, 271, 274, 276, 282, 329, 330, 332  
 Cultura 10, 11, 14, 20, 21, 22, 23, 24, 35, 44, 47, 53, 115, 131, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 208, 213, 216, 217, 224, 251, 261, 264, 268, 270, 271, 276, 284, 329, 330, 333, 336, 337  
 Cultural 10, 18, 21, 24, 28, 30, 35, 41, 48, 50, 115, 120, 122, 123, 124, 136, 140, 141, 143, 149, 150, 152, 155, 158, 159, 160, 163, 164, 189, 190, 191, 193, 196, 197, 199, 215, 217, 224, 225, 226, 230, 232, 244, 251, 273, 276, 282, 302, 332  
 Cura 10, 33, 75, 142, 162, 171, 191, 192, 193, 202, 204, 205, 212, 213, 238, 312, 317, 321, 322, 327

## D

Desconhecimento 127, 130, 132  
 Desigualdade 150, 285, 288, 304, 306  
 Deslocamento 83, 174, 204, 205, 209, 281  
 Deus 26, 29, 31, 33, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 53, 62, 64, 65, 66, 72, 97, 98, 104, 106, 109, 111, 127, 137, 138, 140, 146, 166, 170, 171, 173, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 198, 228, 232, 253, 264, 273, 278, 282, 284, 287, 291, 292, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 311, 313, 314, 315, 317, 320, 325, 326, 328

- Dialética 55, 232, 297, 306  
 Diálogo 14, 19, 28, 32, 35, 44, 45, 68, 72, 74, 86, 87, 89, 116, 118, 123, 146, 149,  
 150, 151, 166, 171, 174, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 212, 213, 214, 216,  
 237, 281, 287, 297, 304  
 Discernimento 27, 32, 65, 166, 274, 276, 277, 312, 313, 319, 327  
 Distinção 16, 30, 49, 95, 116, 130, 132, 232, 247, 253, 254, 278  
 Diversidade 116, 123, 149, 191, 192, 215, 224, 225, 228, 256, 311  
 Diversidade cultural 123, 149, 191, 215  
 Dogma 53, 95, 129  
 Domínio 55, 134, 182, 191
- E**  
 Educação 27, 28, 36, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 75, 115, 119, 124, 149, 150, 169, 170,  
 206, 262, 265, 270, 302, 305  
 Emoção 86, 121, 122, 123, 160, 162, 167, 177, 187  
 Empatia 9, 28, 36, 38, 39, 40, 44, 45, 46, 115, 119, 141, 144, 149, 151, 176, 250,  
 272, 276  
 Energia 85, 131, 264, 314  
 Enigma 18, 19  
 Ensinamento 170, 212  
 Ensino 149, 151, 305  
 Escravocrata 192, 228  
 Escrivência 10, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214  
 Escrita 9, 13, 18, 19, 20, 21, 24, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 41, 43, 44, 45, 49,  
 50, 51, 78, 92, 93, 99, 132, 140, 141, 146, 152, 175, 193, 202, 203, 204, 205,  
 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 261, 311, 312, 330, 331, 332  
 Espaço 9, 10, 11, 13, 14, 18, 19, 24, 27, 32, 33, 35, 36, 41, 44, 47, 48, 50, 51, 52,  
 57, 64, 65, 66, 70, 71, 75, 76, 77, 80, 84, 86, 87, 88, 89, 118, 119, 120, 121,  
 122, 123, 124, 130, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 156, 158,  
 159, 163, 166, 167, 170, 173, 178, 182, 195, 199, 203, 204, 205, 206, 207,  
 213, 215, 216, 217, 218, 221, 241, 247, 259, 261, 268, 269, 270, 271, 282,  
 283, 305, 314, 315, 317  
 Espírito 9, 50, 64, 66, 67, 68, 70, 83, 85, 102, 103, 105, 108, 109, 110, 112, 127,  
 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 162, 177, 178, 184, 226, 228, 229,  
 258, 283, 322, 324  
 Espiritual 9, 10, 11, 13, 14, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,  
 42, 43, 44, 46, 57, 58, 64, 66, 67, 69, 71, 74, 75, 78, 80, 83, 84, 85, 88, 89,  
 94, 95, 96, 106, 107, 111, 117, 118, 121, 124, 127, 129, 131, 133, 134, 136,  
 137, 138, 139, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 157, 166, 167, 170, 171, 172,  
 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 190, 193,  
 197, 199, 202, 203, 205, 207, 212, 214, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228,  
 231, 236, 237, 239, 242, 243, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 260,  
 263, 264, 268, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 288, 307, 313,  
 314, 315, 316, 317, 318, 321, 323, 324, 326, 327

- Espiritualidade 9, 10, 11, 27, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 43, 44, 45, 48, 52, 53, 66, 67, 68, 70, 71, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 137, 138, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 151, 157, 166, 167, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 185, 186, 191, 202, 204, 206, 212, 213, 218, 225, 231, 232, 237, 238, 251, 256, 260, 264, 270, 271, 272, 273, 275, 277, 278, 281, 282, 283, 311, 312, 313, 317, 320, 325
- Ética 25, 53, 54, 65, 69, 71, 78, 115, 116, 119, 120, 123, 124, 143, 144, 145, 149, 150, 151, 166, 167, 168, 172, 178, 179, 182, 186, 214, 264, 273, 279, 280, 281, 282, 283, 284
- Existência 11, 13, 14, 23, 27, 28, 30, 34, 35, 36, 44, 45, 48, 51, 53, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 83, 86, 101, 103, 105, 106, 108, 109, 112, 116, 117, 118, 131, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 176, 182, 186, 191, 198, 199, 207, 210, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 229, 239, 241, 247, 248, 253, 263, 265, 268, 275, 283, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 324, 325, 327, 328
- Experiência interior 32, 36, 133, 137, 139, 140
- Expressão 9, 10, 13, 16, 17, 20, 21, 22, 27, 28, 34, 44, 51, 63, 66, 69, 71, 106, 121, 123, 130, 132, 133, 136, 138, 139, 145, 150, 151, 156, 159, 160, 162, 183, 188, 194, 225, 226, 232, 238, 245, 249, 254, 282, 288, 301, 302, 305, 321, 324, 328, 333
- F
- Fantasia 17, 23, 24, 82, 121, 176, 177
- Fé 29, 32, 33, 40, 41, 43, 44, 48, 53, 95, 117, 118, 145, 146, 148, 166, 167, 171, 172, 173, 184, 186, 187, 193, 222, 224, 260, 264, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 282, 291, 297, 299, 300, 303, 305, 312, 313, 314, 323, 324, 325
- Fenômeno 35, 87, 88, 129, 160, 162, 190, 267, 269, 271, 288
- Fenomenologia 28, 37, 38, 39, 40, 44, 74, 253
- Fenomenológica 39, 58, 247, 253, 255
- Filosofia 21, 37, 38, 43, 58, 83, 129, 133, 173, 200, 209, 210, 211, 270, 311, 313, 333
- Força 21, 29, 35, 36, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 58, 59, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 86, 118, 135, 139, 146, 157, 158, 170, 171, 176, 183, 184, 203, 204, 207, 211, 214, 219, 221, 296, 300, 311, 314, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 328, 331
- Formação 10, 26, 27, 28, 30, 32, 34, 35, 39, 44, 45, 48, 79, 95, 96, 115, 116, 118, 119, 120, 123, 124, 141, 143, 144, 149, 150, 151, 158, 159, 164, 166, 167, 172, 174, 186, 189, 206, 207, 208, 209, 212, 214, 224, 225, 226, 232, 247, 331
- Foucault 83, 129, 140, 254

## G

- Glossolalia 10, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140
- Grande Sertão Veredas 13, 14, 142, 145, 146, 148, 152, 154, 155, 156, 161, 162, 163, 165

## H

- História 14, 18, 20, 23, 27, 29, 32, 38, 42, 50, 52, 55, 57, 59, 67, 72, 74, 77, 86, 115, 119, 148, 156, 158, 160, 161, 162, 171, 184, 188, 192, 199, 203, 211, 212, 216, 238, 239, 240, 250, 253, 261, 263, 278, 282, 284, 287, 301, 302, 304, 306, 327

Humanidade 30, 54, 72, 147, 150, 189, 190, 249, 260, 262, 263, 267, 269, 278,  
279, 321, 325, 326, 327  
Humanização 35, 36, 141, 143

I

Inteligência Artificial (IA) 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269,  
270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 286  
Identidade 10, 18, 41, 54, 56, 57, 64, 77, 80, 117, 118, 120, 123, 141, 142, 144, 145, 152,  
155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 178, 188, 191, 192, 200, 219,  
220, 221, 224, 227, 229, 230, 249, 258, 261, 263, 268, 270, 278, 279, 283  
Igreja 27, 29, 30, 31, 34, 35, 42, 43, 45, 92, 94, 96, 97, 99, 101, 109, 237, 240, 245,  
246, 248, 250, 251, 255, 275, 303, 304, 305  
Iluminação 36, 244, 247, 248  
Imersão 98, 99, 100, 129, 189  
Inconsciente 17, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 82, 133, 142, 176, 239, 281  
Infância 17, 28, 29, 33, 34, 64, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 148, 166, 167,  
169, 173, 174, 176, 206, 207, 208, 249, 316, 331, 335  
Inspiração 43, 96, 225, 324  
Integração 30, 71, 105, 118, 123, 144, 147, 191, 300  
Intensidade 21, 83, 134, 136, 137, 139, 176, 180  
Interioridade 10, 11, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 41, 43, 44, 50, 51, 71, 142, 144,  
145, 147, 148, 150  
Intuição 176, 182, 203, 251

J

Jesus 27, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 44, 99, 101, 102, 103, 104, 109, 112, 184,  
185, 264, 273, 285, 298, 299, 301, 303, 304, 325, 327  
Jorge Amado 10, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 231  
José Veríssimo 10, 188, 189, 192, 199, 200

L

Leitura logoterapêutica 48, 71  
Liberdade 27, 28, 38, 39, 40, 44, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63,  
64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 146, 166, 219, 223, 228, 231, 232, 282, 289, 291,  
301, 302, 303, 304, 316, 319, 332  
Liderança feminina 27, 55  
Linguagem 9, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 23, 27, 28, 30, 41, 43, 44, 59, 118, 120,  
128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 145, 146,  
149, 151, 155, 160, 161, 163, 168, 169, 174, 176, 182, 183, 186, 207, 241,  
245, 247, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 277,  
281, 282, 283, 285, 308, 312, 321, 322, 329, 330, 332, 333, 337  
Literatura 9, 11, 13, 18, 20, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 44, 45, 47, 48, 50, 68, 72, 74,  
75, 88, 89, 92, 93, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 141,  
142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 160, 162,  
166, 188, 189, 192, 193, 194, 202, 203, 204, 217, 221, 222, 223, 237, 311,  
312, 331, 332, 333, 334, 336, 337

Literatura Brasileira 47, 48, 72, 145, 146, 155, 162  
 Logoterapia 47, 48, 50, 52, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72

## M

Manifestação 14, 61, 62, 128, 129, 181, 182, 193, 222, 226, 253, 255, 327  
 Mediação 36, 41, 43, 44, 119, 120, 122, 123, 124, 139, 142, 175, 236, 241, 245,  
 248, 252, 254, 255, 269, 270, 274  
 Mediador 22, 123, 146, 247, 248, 252  
 Meditação 31, 57, 146, 148, 264, 274, 297, 303  
 Memória 35, 41, 43, 45, 51, 67, 68, 148, 155, 161, 162, 163, 202, 203, 204, 205,  
 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 219, 220, 221, 223, 227, 268,  
 272, 276, 337  
 Memorial de Maria Moura 9, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68,  
 70, 71, 72  
 Memorialismo 51, 52  
 Metafísica 10, 129, 131, 132, 139, 148  
 Metáfora 14, 31, 48, 70, 109, 143, 145, 146, 147, 148, 151, 155, 177, 202, 203, 204,  
 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 249, 278, 280, 283, 318, 325, 327  
 Miscigenação 224, 225  
 Mística 9, 27, 28, 30, 36, 37, 41, 42, 43, 106, 146, 237, 238, 240, 247, 253, 255  
 Mitopoesia digital 259, 260, 264, 277, 282  
 Moral 54, 55, 56, 60, 65, 68, 69, 78, 80, 86, 115, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 137,  
 146, 149, 151, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 179, 180,  
 182, 183, 186, 187, 217, 218, 220, 222, 223, 227, 228, 230, 231, 279, 280, 281

## N

Narrativa 18, 31, 33, 47, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 66, 67, 69, 70, 71, 75, 80, 88, 117,  
 118, 119, 120, 121, 122, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 152, 154, 155, 156,  
 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 168, 170, 177, 184, 185, 189, 194,  
 195, 198, 210, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 231, 232, 237, 242, 246, 249,  
 252, 270, 277, 278  
 Natureza 10, 17, 39, 40, 46, 59, 75, 86, 94, 106, 111, 147, 156, 157, 159, 160, 161,  
 162, 163, 166, 167, 172, 174, 175, 178, 181, 182, 189, 190, 191, 193, 194,  
 195, 197, 198, 199, 217, 228, 238, 241, 243, 245, 255, 263, 264, 271, 272,  
 279, 282, 294, 311, 316, 318, 320, 321, 322, 327, 334

## O

Obra 2, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 41,  
 42, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 69, 70, 71, 72,  
 74, 78, 79, 80, 83, 88, 90, 99, 111, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137,  
 139, 146, 147, 148, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,  
 165, 166, 167, 179, 203, 215, 216, 217, 219, 222, 223, 226, 231, 232, 270,  
 277, 279, 286, 302, 311, 312, 328, 329, 330, 332, 333, 335, 336, 337  
 O Crime do Tapuio 188, 189, 197, 199  
 Origem 27, 28, 37, 39, 42, 78, 107, 128, 131, 132, 177, 196, 203, 204, 206, 208,  
 224, 225, 262, 321, 326

P

- Paradoxo 68, 224  
 Paranormais 236, 241, 244, 253, 258  
 Paranormalidade 236, 237, 242, 258  
 Pedagogia 27, 28, 31, 34, 44, 72, 183, 209, 213  
 Pertencimento 56, 71, 115, 117, 118, 120, 123, 142, 155, 157, 158, 161, 163, 166, 205, 216, 228, 275, 321  
 Pioneirismo 154, 261  
 Poema 135, 136, 139, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327  
 Poesia 23, 139, 145, 146, 148, 150, 193, 203, 312, 313, 320, 321, 322, 324, 328  
 Poeta 11, 17, 23, 128, 130, 134, 136, 145, 148, 311, 312, 321, 322, 324, 327, 328  
 Poética 49, 79, 89, 133, 135, 136, 139, 145, 148, 152  
 Política 11, 39, 52, 129, 131, 138, 148, 204, 206, 207, 208, 209, 214, 290, 300, 302, 307  
 Políticas Públicas 291, 295, 306, 307  
 Princípio 45, 54, 67, 75, 104, 109, 123, 127, 133, 186, 206, 208, 225, 227, 231, 263, 284, 288, 323, 324, 328  
 Profano 13, 142, 146, 152, 216, 221, 222, 233, 241, 247, 301, 308  
 Profundidade 31, 33, 35, 38, 44, 50, 54, 129, 273, 276, 282, 318, 319, 321, 336  
 Projeção 39, 250, 271  
 Psicanálise 16, 17, 19, 20, 23, 24, 25, 57, 262  
 Psicossfera 9, 75, 80, 85, 86, 87, 88, 89  
 Psique 75, 142, 144, 147, 278

R

- Rachel de Queiroz 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 61, 68, 72  
 Racionalidade 138, 144, 145, 151, 197, 262, 276  
 Racismo 204, 225, 296  
 Reconhecimento 21, 34, 35, 56, 62, 65, 68, 119, 120, 143, 144, 149, 155, 162, 168, 173, 191, 207, 212, 240, 245, 265, 268, 274, 287, 306, 307  
 Religião 21, 36, 72, 115, 117, 129, 145, 147, 167, 173, 178, 180, 183, 198, 215, 217, 222, 223, 225, 226, 228, 231, 233, 238, 251, 260, 263, 264, 275, 282, 283, 284, 311  
 Religiosidade 10, 31, 47, 48, 53, 58, 66, 71, 146, 161, 167, 170, 172, 179, 181, 186, 187, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 260, 282  
 Renúncia 56, 99, 129, 179, 180  
 Resistência 13, 29, 48, 50, 52, 54, 57, 60, 64, 67, 68, 70, 142, 150, 164, 173, 178, 191, 192, 204, 206, 208, 212, 213, 217, 224  
 Revelação 33, 37, 38, 69, 147, 157, 163, 166, 177, 315  
 Rito 9, 96, 97, 100, 103, 105, 106, 110, 111, 135, 139, 147, 219, 230, 264, 282  
 Rituais 9, 10, 96, 98, 100, 110, 112, 129, 145, 190, 191, 193, 197, 206, 216, 217, 218, 220, 225, 226, 239, 242, 245, 260, 264  
 Ritual 9, 93, 98, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 134, 213, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 229, 233, 246, 250, 251, 255  
 Ritualística 10, 93, 95, 99, 100, 111, 112  
 Romance 20, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 57, 71, 74, 75, 78, 79, 80, 83, 84, 88, 89, 136, 154, 155, 156, 158, 160, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 172, 174, 175, 176, 177, 180, 183, 185, 186, 187, 222, 223, 279

Ruptura 48, 49, 54, 66, 106, 118, 134, 137, 139, 177, 192, 205, 213, 215, 221, 223, 227, 228, 231, 232, 241, 269

S

Sabedoria 148, 183, 185, 194, 210, 211, 212, 273, 297, 303, 313, 318, 320, 321

Sacralidade 221, 222, 241

Sagrado 9, 10, 11, 13, 14, 27, 28, 36, 41, 43, 44, 45, 78, 102, 141, 142, 146, 147, 152, 167, 176, 177, 178, 182, 191, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 228, 233, 237, 239, 240, 241, 243, 247, 254, 256, 259, 260, 263, 264, 271, 273, 277, 282, 283, 288, 301, 305, 307, 308, 312, 315, 317, 327, 337

Santa Teresinha do Menino Jesus 27, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 44

Sensibilidade 9, 29, 33, 56, 71, 88, 119, 129, 131, 134, 143, 144, 148, 149, 154, 167, 169, 178, 203, 208, 302, 306, 311, 327

Sexualidade 22, 24, 243, 249

Signo 13, 131, 133, 134, 135, 140, 159, 242, 249, 269, 329, 333

Silenciamento 180, 203, 205, 225

Simbolismo 43, 268, 315, 322

Socialização 119, 196

Suicida 9, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 84, 85, 88, 89, 90, 272

Suicídio 9, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90

Superação 64, 80, 85, 117, 233, 262, 263, 291, 305, 306

T

Tecnologia 164, 251, 263, 267, 272, 274, 275, 276, 280, 282, 284, 285, 335

Tensão 14, 48, 53, 54, 56, 63, 68, 117, 146, 168, 170, 178, 216, 247, 279

Teologia 28, 37, 95, 96, 102, 129, 185, 287

Tradição 14, 30, 41, 42, 43, 47, 48, 50, 74, 94, 95, 98, 99, 103, 146, 147, 159, 174, 218, 219, 220, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 238, 240, 241, 249, 260, 299

Transcendência 27, 28, 33, 43, 44, 53, 62, 68, 70, 72, 116, 117, 121, 122, 123, 124, 139, 143, 145, 147, 151, 171, 173, 186, 221, 222, 223, 249, 263, 264, 270, 277, 279, 282, 321

Transcendental 106, 111, 182, 313, 314, 327

U

Unidade 28, 31, 40, 44, 78, 106, 144, 313

Universo 16, 19, 50, 53, 72, 142, 148, 154, 161, 174, 177, 216, 224, 225, 226, 229, 232, 233, 236, 243, 262, 285, 320, 326, 327

V

Valentinianismo 94, 97, 98, 99

Valentinianos 94, 95, 96, 97, 98, 100, 106, 111

Vivência 9, 79, 216, 259, 260, 272, 282, 313, 327, 328

Voz 11, 24, 47, 50, 51, 71, 109, 136, 139, 181, 183, 184, 210, 238, 249, 250, 265, 273, 281, 287, 289, 292

Vulnerabilidade 49, 50, 55, 62, 69, 71, 72, 118, 178, 242, 262, 276, 278, 289, 295

