

# *Veredas do Sagrado*

*Literatura, Espiritualidade e Experiências*

VOLUME 1



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 1

POÉTICAS DO SAGRADO, MÍSTICA  
E TRADIÇÕES ESPIRITUAIS

  
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. I. : poéticas do sagrado, mística e tradições espirituais / Organizado por William Alves Biserra ... [et al.]. – Itapiranga : Schreiben, 2026.  
278 p. : il. ; e-book ; 16 x 23 cm.  
Inclui bibliografia e índice remissivo  
E-book no formato PDF.  
ISBN: 978-65-5440-657-4 [versão impressa]  
EISBN: 978-65-5440-656-7 [versão digital]  
DOI: 10.29327/5830678  
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, Víctor Hugo de Oliveira Casemiro Pereira de. VI. Medina, Roberto. VII. Título.

CDD 809

Bibliotecária responsável Juliane Steffen CRB14/1736

## **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 1**

Alan Marcos de Oliveira Narcizo

Amanda Cristina Camilo Murça

Anderson Silva Jacomini

Cássio Selaimen Dalpiaz

Clério Alves da Silva

Dirce Maria da Silva

Elias Guilherme Trevisol

Fe Matos

Gabriel Augusto Silva

Giselle Calado

Ifálagbara Orí Fainá

Iyá Agan

João Paulo Medeiros Prizo

José Vicente Rodrigues da Silva

Larissa Argenta Ferreira de Melo

Luciana Alcântara de Medeiros

Marcos Paulo Ferreira da Silva

Márcia Helena Rodrigues Paroli

Marina Arantes Santos Vasconcelos

Marina da Silveira Rodrigues Almeida

Mônica de Mattos

Reginaldo da Rocha Leite

Roberto Medina

Sandro Xavier

Tatiane Jaskiu da Silva Trevisol

Victor Hugo de Oliveira Casemiro Pereira de Amorim

William Alves Biserra



## SUMÁRIO

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

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

### EIXO 1

#### MÍSTICA, TEOLOGIA E TRADIÇÕES RELIGIOSAS

##### CAPÍTULO 1

A “TEOLOGIA DA TERNURA” DE FRANCISCO: A MÍSTICA DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS NA ENCÍCLICA <i>DILEXIT NOS</i> .....	16
<i>Mônica de Mattos</i>	
<i>Giselle Calado</i>	

##### CAPÍTULO 2

A LITERATURA DA CONVERSÃO: SANTO AGOSTINHO E A NARRATIVA DA ALMA INQUIETA.....	37
<i>William Alves Biserra</i>	
<i>Luciana Alcântara de Medeiros</i>	

##### CAPÍTULO 3

MEISTER ECKHART E A MENSAGEM MÍSTICA MEDIEVAL.....	46
<i>Sandro Xavier</i>	

##### CAPÍTULO 4

LA REPRESENTACIÓN DEL AMOR EN LA LITERATURA MÍSTICA: POESIAS COMPLETAS - SAN JUAN DE LA CRUZ.....	60
<i>José Vicente Rodrigues da Silva</i>	

### EIXO 2

#### ESPIRITUALIDADES GLOBAIS, FILOSOFIA E CONDIÇÃO HUMANA

##### CAPÍTULO 5

O ORIENTE EM NÓS: DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO <i>RELATO DE UM CERTO ORIENTE</i> , DE MILTON HATOUUM.....	72
<i>Marina Arantes Santos Vasconcelos</i>	
<i>Roberto Medina</i>	

<b>CAPÍTULO 6</b>	
SACERDÓCIO FEMININO COMO ELEMENTO DE MUDANÇA SOCIAL: A HISTÓRIA DE ÌYA AGANE E O CULTO DE IFÁ.....	79
<i>Ifálagbara Ori Fainá</i>	
<i>Iyá Agan</i>	
<i>Larissa Argenta Ferreira de Melo</i>	

<b>CAPÍTULO 7</b>	
NOVA TRADIÇÃO KADAMPA NUMA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA E FILOSÓFICA.....	96
<i>Marina da Silveira Rodrigues Almeida</i>	

<b>CAPÍTULO 8</b>	
A LIBERTAÇÃO DO POBRE BRASILEIRO ATRAVÉS DA TEORIA DA LIBERTAÇÃO DUSSELIANA E DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO DE GUSTAVO GUTIÉRREZ.....	116
<i>Elias Guilherme Trevisol</i>	
<i>Tatiane Jaskiu da Silva Trevisol</i>	

<b>CAPÍTULO 9</b>	
CONTROLE DO IMAGINÁRIO E REPRESENTAÇÃO DO SUICÍDIO EM <i>MEMÓRIAS DE UM SUICIDA</i> .....	132
<i>Anderson Silva Jacomini</i>	

### **Eixo 3**

#### **MITO, LITERATURA, TEOLOGIA E IMAGINÁRIO DO SAGRADO**

<b>CAPÍTULO 10</b>	
CIDADE ESCONDIDA, CIDADE REVELADA: TEOLOGIA DO ESPAÇO EM GONDOLIN.....	144
<i>Cássio Selaimen Dalpiaz</i>	

<b>CAPÍTULO 11</b>	
“WERE NOT THE MEMORY OF A GREATER SUNSET CITY EVER GOADING ONE ON TOWARD UNKNOWN PERILS”: A COMPARATIVE ANALYSIS OF MEDIEVAL TRAVEL NARRATIVES AND H. P. LOVECRAFT’S THE DREAM-QUEST OF UNKNOWN KADATH.....	159
<i>Alan Marcos de Oliveira Narcizo</i>	
<i>Victor Hugo de Oliveira Casemiro Pereira de Amorim</i>	

**CAPÍTULO 12**

LÚCIFER E A ORIGEM DO ORGULHO.....185

*Gabriel Augusto Silva*

*Wiliam Alves Biserra*

**CAPÍTULO 13**

DO ÉDEN A NÁRNIA:

A REDENÇÃO PELA OBEDIÊNCIA EM *O SOBRINHO DO MAGO*.....198

*Marcos Paulo Ferreira da Silva*

**EIXO 4**

**CORPO, INTERIORIDADE E EXPERIÊNCIA DO SAGRADO**

**CAPÍTULO 14**

PARADOXO DO *PATHOS* DE SACRIFÍCIO:

A RELAÇÃO ENTRE *THE MIRROR OF THE WORLD*

E *A RECOMPENSA DE SÃO SEBASTIÃO* DE ELISEU VISCONTI.....214

*Reginaldo da Rocha Leite*

*João Paulo Medeiros Prizo*

*Clério Alves da Silva*

**CAPÍTULO 15**

A BUSCA PELA IMORTALIDADE DA ALMA EM *A PEQUENA SEREIA*:

UMA ANÁLISE DA ESPIRITUALIDADE EM CARL GUSTAV JUNG....228

*Amanda Cristina Camilo Murça*

**CAPÍTULO 16**

A BELEZA DA CRIAÇÃO: ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DO

INTERCÂMBIO ENTRE O SER HUMANO E O TRANSCENDENTE.....243

*Márcia Helena Rodrigues Paroli*

**CAPÍTULO 17**

VEREDAS PSICOCORPORAIS:

O *TAI CHI CHUAN* COMO SUPORTE NA TRAVESSIA DO TRAUMA....255

*Fe Matos*

POSFÁCIO.....269

*Dirce Maria da Silva*

ORGANIZADORES.....271

ÍNDICE REMISSIVO.....273



## 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* buscou 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, seja por meio da linguagem poética, da narrativa, da reflexão teológica ou da construção simbólica do imaginário.

No Volume 1, os textos organizam-se em quatro eixos temáticos que percorrem, de maneira complementar, as dimensões da tradição religiosa, das espiritualidades globais, do imaginário mítico e da experiência interior do sagrado.

O Eixo 1, intitulado *Mística, Teologia e Tradições Religiosas*, reúne quatro textos que se debruçam sobre a experiência mística em sua relação com a tradição teológica e a linguagem espiritual clássica.

No Capítulo 1, *A teologia da ternura de Francisco: a mística do Sagrado Coração de Jesus na encíclica Dilexit nos*, de Mônica de Mattos e Giselle Silva Calado, discute-se a chamada “teologia da ternura” no pensamento do Papa Francisco, evidenciando a centralidade do amor e da compaixão na mística do Sagrado Coração de Jesus.

O Capítulo 2, *A literatura da conversão: Santo Agostinho e a narrativa da alma inquieta*, de Wiliam Alves Biserra e Luciana Alcântara de Medeiros, analisa a narrativa de conversão em Santo Agostinho, destacando a inquietação da alma como motor da busca espiritual.

No Capítulo 3, a obra de Meister Eckhart é retomada por Sandro Xavier a partir de sua reflexão sobre o desapego e a união com o divino na mística medieval, no texto intitulado *Meister Eckhart e a mensagem mística medieval*.

Por fim, no Capítulo 4, *La representación del amor en la literatura mística: Poesías completas – San Juan de la Cruz*, de José Vicente Rodrigues da Silva, investiga-se a representação do amor na poesia de São João da Cruz, evidenciando a dimensão simbólica e erótica da experiência mística.

O Eixo 2, denominado *Espiritualidades Globais, Filosofia e Condição Humana*, composto por cinco capítulos, amplia o horizonte da obra ao abordar diferentes tradições religiosas e perspectivas filosóficas.

No Capítulo 5, intitulado *O Oriente em nós: diálogo inter-religioso no relato de Um certo Oriente, de Milton Hatoum*, Marina Arantes Santos Vasconcelos e Roberto Medina analisam o diálogo inter-religioso na obra do autor, evidenciando a presença do Oriente como espaço simbólico de espiritualidade.

O Capítulo 6, *O sacerdócio feminino como elemento de mudança social: a história de Iyá Agan e o culto de Ifá*, de Ifálagbara Orí Fainá, Iyá Agan e Larissa Argenta Ferreira de Melo, discute o sacerdócio feminino no culto de Ifá, destacando sua importância como elemento de transformação social e religiosa.

No Capítulo 7, *A Nova Tradição Kadampa numa perspectiva psicanalítica e filosófica*, Marina da Silveira Rodrigues Almeida examina, sob abordagem psicanalítica e filosófica, suas práticas e concepções.

O Capítulo 8, *A libertação do pobre brasileiro através da teoria da libertação dusseliana e da teologia da libertação de Gustavo Gutiérrez*, de Elias Guilherme Trevisol e Tatiane Jaskiu da Silva Trevisol, articula essas perspectivas na análise da realidade brasileira, enfatizando o compromisso com os sujeitos marginalizados.

Encerrando o eixo, no Capítulo 9, Anderson Silva Jacomini investiga a representação do suicídio em *Controle do imaginário e representação do suicídio em Memórias de um suicida*, discutindo suas implicações espirituais e psicológicas.

O Eixo 3, denominado *Mito, Literatura, Teologia e Imaginário do Sagrado*, concentra-se, em quatro capítulos, na dimensão simbólica e narrativa do sagrado na literatura.

No Capítulo 10, *Cidade escondida, cidade revelada: teologia do espaço em Gondolin*, de Cássio Selaimen Dalpiaz, evidencia-se a construção teológica do espaço na obra de J. R. R. Tolkien.

O Capítulo 11, *Were not the memory of a greater sunset city ever goading one on toward unknown perils: a comparative analysis of medieval travel narratives and H. P. Lovecraft's The Dream-Quest of Unknown Kadath*, de Alan Marcos de Oliveira Narcizo e Victor Hugo de Oliveira Casemiro Pereira de Amorim, propõe um estudo comparativo entre narrativas medievais de viagem e a obra de H. P. Lovecraft, explorando a ideia de busca e transcendência em territórios desconhecidos.

No Capítulo 12, Gabriel Augusto Silva e Wiliam Alves Biserra discutem a figura de Lúcifer como símbolo do orgulho e da queda, articulando mito e reflexão teológica em *Lúcifer e a origem do orgulho*.

Já no Capítulo 13, examina-se a temática da redenção em *Do Éden a Nárnia: a redenção pela obediência em O sobrinho do mago*, de C. S. Lewis, destacando a obediência como caminho de restauração espiritual.

Por fim, o Eixo 4, denominado “Corpo, Interioridade e Experiência do Sagrado” reúne quatro textos que enfatizam a vivência do sagrado a partir do corpo, da *psique* e da sensibilidade.

No Capítulo 14, Reginaldo da Rocha Leite, João Paulo Medeiros Prizo e Clério Alves da Silva analisam a representação do sacrifício e do sofrimento em *Paradoxo do pathos de sacrifício: a relação entre The Mirror of the World e A recompensa de São Sebastião, de Eliseu Visconti*, destacando a dimensão estética e simbólica do corpo no sagrado.

No Capítulo 15, a busca pela imortalidade da alma é discutida a partir da leitura junguiana em *A Busca pela Imortalidade da Alma em A pequena sereia: uma análise da espiritualidade em Carl Gustav Jung*, de Amanda Cristina Camilo Murça, evidenciando os processos psíquicos de transformação.

O Capítulo 16 propõe reflexão antropológica sobre a relação entre o ser humano e o transcendente em *A beleza da criação: análise antropológica do intercâmbio entre o ser humano e o transcendente*, por Márcia Helena Rodrigues Paroli.

Encerrando o volume, o Capítulo 17 investiga a prática psicocorporal, como caminho de travessia, cura e integração entre corpo e espiritualidade em *Veredas psicocorporais: o tai chi chuan como suporte na travessia do trauma* por Fe Matos.

Desse modo, esta primeira parte da obra configura-se como um percurso que atravessa tradições, narrativas e experiências, revelando a multiplicidade de formas pelas quais o sagrado se manifesta na literatura e na vida humana. Ao reunir perspectivas diversas, a obra convida o leitor a percorrer essas veredas, reconhecendo no encontro entre linguagem, espiritualidade e experiência um campo fecundo de reflexão e sentido.

*Os Organizadores.*



ETXO I



**MÍSTICA, TEOLOGIA  
E TRADIÇÕES RELIGIOSAS**

# A “TEOLOGIA DA TERNURA” DE FRANCISCO: A MÍSTICA DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS NA ENCÍCLICA *DILEXIT NOS*

*Mônica de Mattos*<sup>1</sup>

*Giselle Calado*<sup>2</sup>

*“(…) sem exigir qualquer pré-requisito  
para nos amar e oferecer a sua amizade.”*

*Papa Francisco, 2024*

## INTRODUÇÃO

**T**oda “encíclica” é uma carta enviada pelo Papa a todos os cristãos católicos. As encíclicas papais oferecem análises, à luz do Evangelho e da Tradição da Igreja, sobre questões relevantes para os fiéis em um contexto de atualidade (no tempo em que foram escritas). Papas anteriores publicaram encíclicas sobre uma variedade de temas, desde o estudo das Escrituras (Leão XIII, 1893) até o desenvolvimento humano impulsionado pelo amor e pela verdade (Bento XVI, 2009).

---

1 Consagrada do Movimento Regnum Christi. “Licenciatura en Educación y Desarrollo” pela Universidad Anáhuac, México. “Magistério em Ciências Religiosas” pelo Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma. “Licenciatura em Filosofia” pelo Centro Universitário Italo, São Paulo. Pós-graduação em “Acompanhamento Espiritual” pela Faculdade Vicentina, Curitiba. Especialização em “Valores e Criatividade” pela Fundação López Quintás, Madri, Espanha. Especialização em “Educação da Afetividade e Sexualidade” pela Universidade Francisco de Vitoria, Madri, Espanha. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9295501766>. E-mail: [modemattos@gmail.com](mailto:modemattos@gmail.com).

2 Cirurgiã-Dentista pela Universidade de Brasília, Especialista em Saúde Coletiva pela Universidade de Brasília e Mestre em Saúde Pública pela Escola Nacional de Saúde Pública/Fundação Oswaldo Cruz, RJ. Pesquisa e atua com políticas públicas do Complexo Econômico-Industrial, Ciência, Tecnologia & Inovação em Saúde. É Oficial Nacional na Organização Pan-Americana da Saúde/Organização Mundial da Saúde (OPAS/OMS), membro do Movimento Regnum Christi e aluna de graduação, Bacharelado em Filosofia, na Academia Atlântico, RJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9072342305664748>. E-mail: [gscalado@gmail.com](mailto:gscalado@gmail.com).

O Papa Francisco escreveu quatro encíclicas. A primeira, em 2013, foi *Lumen fidei*, escrita com seu antecessor, o Papa Bento XVI, sobre a necessidade da fé. Em 2015, a *Laudato si'* convocou a todos a cuidar da nossa casa comum. Em 2020, a *Fratelli tutti* enfatizou a importância de quebrar barreiras por meio do encontro e da solidariedade.

Para toda a sociedade, a opinião da principal autoridade da Igreja Católica sobre certos temas é especialmente importante e sempre causa repercussão. Quando o Papa deseja comunicar esse parecer, ele publica uma encíclica, texto que, usualmente, relata um conteúdo relacionado à Doutrina Social da Igreja ou então aos problemas que afetam o conjunto da sociedade na atualidade (Andrade, 2023).

Em 24 de outubro de 2024, o Sumo Pontífice publicou sua quarta encíclica e, como tema principal, abordou o amor humano e divino do Coração de Jesus Cristo. A publicação ocorreu em outubro sendo que o anúncio de sua publicação se deu durante uma audiência geral em junho daquele ano, gerando uma alta expectativa.

*Dilexit nos* são as primeiras palavras proferidas no documento e significam “Ele nos amou”. Elas são uma referência ao versículo bíblico encontrado no livro Romanos 8, 37 em que São Paulo afirma que Cristo nos amou deixando claro que nada jamais poderá “nos separar” desse amor (Rm 8, 39). O título completo da encíclica é “*Dilexit nos* - Carta Encíclica sobre o Amor Humano e Divino do Coração de Jesus Cristo”.

Sua publicação se deu no contexto das celebrações - de 27 de dezembro de 2023 a 27 de junho de 2025 - do 350º aniversário da primeira manifestação do Sagrado Coração de Jesus a Santa Margarida Maria Alacoque<sup>3</sup>, em 1673 na cidade de Paray-Le-Monial, na região da Borgonha, França. Jesus apareceu à jovem freira para confiar-lhe a missão decisiva de difundir no mundo o amor de Jesus pelos homens, às portas do Iluminismo. Cristo pediu à Irmã Margarida que

3 Santa Margarida Maria Alacoque (1647-1690) foi uma religiosa francesa da Ordem da Visitação de Santa Maria, reconhecida como a principal difusora da devoção ao Sagrado Coração de Jesus na Igreja Católica. Entre 1673 e 1675, no mosteiro de Paray-Le-Monial, afirmou ter recebido sucessivas revelações nas quais Cristo lhe mostrou o seu Coração “ardente de amor” pela humanidade, ferido pela indiferença e pelo pecado, e pediu uma resposta de amor, reparação e confiança. Essas experiências deram origem a práticas centrais da devoção, como a Comunhão reparadora das primeiras sextas-feiras, a Hora Santa e a consagração pessoal ao Coração de Jesus. A espiritualidade proposta por Santa Margarida Maria enfatiza o amor misericordioso de Cristo, sua proximidade com a fragilidade humana e o chamado à conversão do coração. Inicialmente incompreendida e submetida a provas interiores, encontrou apoio decisivo em São Cláudio de La Colombière, que ajudou a discernir e difundir essa devoção. Sua experiência mística contribuiu para uma compreensão mais profunda do Sagrado Coração como síntese do mistério da encarnação, da paixão e da misericórdia divina. Foi canonizada em 1920 pelo Papa Bento XV, e sua influência permanece viva no magistério e na espiritualidade contemporânea da Igreja.

a sexta-feira após a festa de Corpus Christi fosse dedicada à Festa do Sagrado Coração de Jesus. Em 1856, Pio IX decidiu que esta festa fosse estendida a toda a Igreja. No século XIX, a devoção se espalhou rapidamente com consagrações e surgimento de congregações masculinas e femininas devotas à esta experiência mística na Igreja (CNBB, 2024).

O documento constitui um marco na teologia espiritual contemporânea. Nela, o Papa Francisco propõe uma redescoberta do coração como centro unificador da pessoa humana e como lugar onde Deus se revela. O texto é, ao mesmo tempo, uma síntese de seu magistério e uma resposta pastoral ao mundo fragmentado e acelerado, que perdeu o sentido do amor e da interioridade. Francisco retoma a simbologia do Coração de Jesus como expressão da misericórdia divina e da totalidade do amor humano-divino. Ou como bem conceitua Gabriel Marquim (2025) em seu recém-lançado livro ao descrever a dinâmica do Papa em seus escritos:

“Em vez de reduzir a tradição ou de reafirmá-la de modo monolítico, em vez de impedir a renovação ou de colocá-la como valor em si, Francisco buscava ultrapassar a tensão por transbordamento” (...) “O modo de transbordamento como estratégia do Papa Francisco, para ultrapassar a polarização entre o depósito da fé e o da vida”. (Marquim, 2025)

Algumas dimensões, enquanto características analíticas, podem ser identificadas na Encíclica como expressão deste amor divino e humano. Segundo De Mattos (2025) a ternura, o silêncio e a paz revelam o rosto de um Deus próximo, paciente e transformador.

Em uma dinâmica própria da expressividade no coração do homem, estas três palavras resumem e constituem a maior contribuição de Francisco na mensagem de sua última Encíclica: a ternura como movimento do amor que se aproxima e cura; o silêncio como espaço da escuta e da comunhão; e a paz como fruto maduro do coração reconciliado.

Neste artigo, pretende-se: (i) apresentar breve análise da encíclica papal destacando as principais chaves de leitura em cada um dos cinco capítulos do documento; e (ii) analisar como a dimensão da “ternura” de Deus emerge na encíclica enquanto vivência espiritual proposta em reflexões devocionais contemporâneas, destacando sua relevância antropológica, teológica e pastoral.

O entendimento e aprofundamento do conceito da palavra “ternura” introduz a dinâmica relacional do amor de Deus ao homem que, por conseguinte, irá gerar o silêncio e a paz.

## A “TEOLOGIA DA TERNURA” E A PRIMAZIA DO AMOR

Aberta por uma breve introdução e dividida em cinco capítulos, a Encíclica sobre o culto ao Sagrado Coração de Jesus reúne, “as preciosas reflexões de textos magisteriais precedentes e de uma longa história que remonta às Sagradas Escrituras, para repropor hoje, a toda a Igreja, esse culto carregado de beleza espiritual” (CNBB, 2024).

A Encíclica surge como uma carta ao mundo ferido pela dispersão interior e pela indiferença. Desde o início, Francisco (DN, 1) recorda que “o seu coração aberto precede-nos, e espera-nos incondicionalmente”, indicando que o mistério do Coração de Jesus é o ponto de partida da redenção. O Papa identifica no coração humano o espaço privilegiado do encontro entre o divino e o humano, o lugar da verdade e da síntese entre razão e afeto.

### Capítulo I: A importância do coração

A encíclica inicia-se com o forte anúncio: “Ele nos amou”. Parte do fundamento que o amor de Cristo é a raiz da nossa existência, e é esse amor que motiva toda a reflexão que se segue no documento.

A “antropologia do coração”, descrita neste primeiro capítulo, reflete uma visão integral do ser humano. O coração é descrito como o centro das decisões, o núcleo da sinceridade e da comunhão. Contra a superficialidade de uma sociedade líquida<sup>4</sup>, o Papa propõe o retorno à interioridade: “é necessário voltar a falar do coração” (DN, 6). Essa volta ao interior é uma forma de conversão: não apenas moral, mas ontológica, pois reconduz a pessoa à sua fonte e identidade original. No coração, a pessoa aprende a amar e a ser amada, descobre sua vocação ao dom e à comunhão.

A “Teologia da Ternura” desenvolvida na *Dilixit nos* resgata o valor da ternura como caminho de revelação. O amor divino, ao encarnar-se, torna-se sensível, concreto e terno. Deus se faz ternura e precisa de ternura. Francisco fala de uma “poesia do coração”, que se opõe à lógica fria do cálculo e da eficiência. A ternura é, assim, a forma como Deus escolhe manifestar a força do seu amor. Ela traduz a dimensão mais encarnada da misericórdia, o toque humano do divino. O Papa chama atenção para algo que, embora pareça simbólico ou até poético - o “coração” - é, de fato, a chave para compreender quem somos, quem Deus é, e qual é o nosso chamado. Ele observa que vivemos num tempo marcado

<sup>4</sup> O termo “Sociedade líquida” é um conceito do sociólogo polonês Zygmunt Bauman que descreve uma era caracterizada pela fluidez e transitoriedade, contrastando com a antiga “modernidade sólida”. As relações sociais, o trabalho, o amor e a identidade tornam-se voláteis, efêmeros e instáveis, com conexões fáceis de serem desfeitas e a constante busca por satisfação momentânea, impulsionada pelo consumismo (Bauman, 2001).

pela superficialidade, pela velocidade, pelo consumismo, em que muitas vezes não paramos para escutar o coração, tanto o nosso quanto o do outro.

O Papa descreve o coração não apenas como órgão biológico, nem meramente simbólico vazio, mas como o “núcleo oculto” da pessoa; o lugar onde retrai-se o que somos de fato: nossos desejos, nossas intenções, o mais profundo de nossa vida.

Por fim, lembra que embora o coração seja precioso, ele não é autossuficiente: somos frágeis, feridos pelo pecado, vulneráveis. A dignidade do coração humano exige, sim, acolher o amor de Deus para poder realizar plenamente o que somos chamados a ser. Em resumo, o Capítulo I propõe que o centro da vida cristã, e de nossa humanidade, passa por esse retorno ao coração, por uma atenção à interioridade, por reconhecer o amor de Cristo que nos precede e nos convoca a viver de modo novo.

Assim, de maneira introdutória, a encíclica lança o fundamento: conhecer o coração, recuperar o coração, dirigir-se ao coração de Cristo, para então, nos capítulos seguintes, expressar esse amor em palavras, gestos, devoção, missão e serviço.

## **Capítulo II: Gestos e palavras de amor**

O Capítulo II propõe uma compreensão do amor de Deus que se manifesta não primariamente por categorias abstratas, mas por meio de gestos concretos, olhares, proximidade corporal e palavras carregadas de sentido existencial.

Desde o início do capítulo, afirma que “o Coração de Cristo [...] é o núcleo vivo do primeiro anúncio” (DN, 32), isto é, o ponto de irradiação da fé cristã. A fé nasce do encontro com uma Pessoa que ama, e não da adesão a um sistema ético ou conceitual. Nesse sentido, o Papa sublinha que Jesus não quis explicar o seu amor de modo exaustivo, mas revelá-lo por meio de ações concretas (DN, 33). Tal perspectiva aproxima-se diretamente da intuição de Romano Guardini<sup>5</sup>, para quem a verdade cristã não se impõe como ideia abstrata, mas se oferece como presença pessoal e forma viva:

“Jesus não quis deixar uma doutrina pronta, nem um sistema de ideias. Ele quis antes de tudo chamar pessoas, colocá-las diante de si e conduzi-las a uma decisão. A verdade que Ele traz não se impõe como um conceito que se demonstra, mas se oferece como forma viva, que deve ser acolhida na liberdade. Só quem entra em relação com Ele, só quem se deixa interpelar por sua presença pessoal, pode compreender quem Ele é e o que Ele quer comunicar.” (Guardini, 2001)

---

5 A importância do filósofo e teólogo Romano Guardini para o Papa Francisco é profunda, estrutural e duradoura. Guardini não é apenas uma referência ocasional, mas um dos pilares do horizonte intelectual e espiritual que moldaram o modo como Francisco pensa a fé, a Igreja e o mundo contemporâneo.

Os encontros de Jesus com a Samaritana, Nicodemos, os doentes e os pecadores revelam um amor caracterizado pela proximidade e pela delicadeza. Cristo toca, detém-se, escuta e olha. Esses gestos expressam uma lógica relacional que se opõe a toda forma de domínio ou instrumentalização do outro. Nesse horizonte, destaca-se uma das afirmações centrais do capítulo: “O Senhor conhece a bela ciência das carícias. A ternura de Deus não nos ama com palavras; aproxima-se de nós e, estando perto, dá-nos o seu amor com toda a ternura possível” (DN, 36). A ternura aparece, assim, como categoria teológica, capaz de expressar a força de um amor que respeita, cura e restaura. Esta idéia, central na proposição da Encíclica, será desenvolvida a seguir como objeto principal de análise deste texto.

O segundo capítulo destaca ainda a dimensão do silêncio como espaço privilegiado do encontro com Cristo. Embora as palavras de Jesus sejam centrais, o texto reconhece que o amor atinge sua profundidade máxima quando ultrapassa o nível discursivo. Nesse sentido, afirma-se que, diante da imagem do Coração de Cristo, “o amor se detém, contempla o mistério, desfruta dele em silêncio” (DN, 57). O silêncio não é ausência, mas plenitude de sentido, condição para a escuta interior e para a assimilação existencial do mistério.

Por fim, o amor revelado nos gestos e palavras de Cristo conduz à paz como fruto espiritual. A encíclica recorda o lamento de Jesus sobre Jerusalém - “o que te pode trazer a paz” (Lc 19, 42) - para indicar que a verdadeira paz nasce do acolhimento do amor que se doa até o fim (DN, 45). Trata-se de uma paz interior, reconciliadora, que não elimina o sofrimento, mas confere sentido e esperança.

Esta dinâmica, explicitada pelas palavras “ternura”, “silêncio” e “paz”, foi apresentada e descrita por De Mattos (2025) e pode ser aprofundada em documento de sua autoria (não publicado, no prelo) desenvolvido para a pregação de tríduos, palestras e formações junto à jovens em idade universitária e para mulheres do Movimento Regnum Christi.

### **Capítulo III: Este é o coração que tanto amou**

Neste capítulo o documento aprofunda a reflexão cristológica ao centrar-se explicitamente no Coração de Jesus como expressão histórica, simbólica e teológica do amor de Deus pela humanidade. Apresenta o Coração de Cristo não como um objeto de devoção isolado ou intimista, mas como uma chave hermenêutica para compreender a totalidade do mistério da encarnação, da redenção e da relação de Deus com o mundo.

O capítulo desenvolve-se a partir da contemplação do amor concreto de Cristo, manifestado em sua vida, palavras, gestos e, de modo culminante, em sua paixão e morte. O coração trespassado de Jesus é interpretado como

senal da entrega total e irrevogável de Deus, revelando um amor que assume a vulnerabilidade humana e se doa até o extremo. Assim, o Papa ressalta que o amor divino não permanece abstrato, mas se inscreve na história por meio da corporeidade e da afetividade de Cristo.

Francisco retoma a tradição bíblica e patrística para demonstrar que o Coração de Jesus sintetiza a lógica do Evangelho: um amor misericordioso, compassivo e fiel, que se inclina sobre a fragilidade humana. O capítulo dialoga com a tradição da devoção ao Sagrado Coração, especialmente a partir de São João Eudes<sup>6</sup>, Santa Margarida Maria Alacoque e do magistério de encíclicas anteriores, destacando que essa espiritualidade, quando corretamente compreendida, conduz ao centro da fé cristã e não a uma religiosidade periférica.

**Figura 1**



**Fonte:** *Basilique du Sacré-Cœur* em Paray-Le-Monial, região da Borgonha, França. Cidade onde ocorreram as aparições à Santa Margarida Maria Alacoque. A igreja foi construída no século XII por Hugues de Semur, o mais importante dos abades de Cluny, no local de um mosteiro do século X fundado pelo conde Lambert de Chalon. Foi concluída no século XIV, embora algumas seções tenham sido adicionadas no século XVIII ou renovadas no século XIX. É o exemplo mais bem conservado da arquitetura cluniacense na Borgonha (Calado, 2025).

6 São João Eudes (1601-1680) foi um sacerdote francês, missionário e grande apóstolo da devoção aos Corações de Jesus e de Maria. Fundou a Congregação de Jesus e Maria (Eudistas), dedicada à formação do clero e às missões populares, e a Ordem de Nossa Senhora da Caridade, voltada ao acolhimento de mulheres em situação de vulnerabilidade. Teólogo espiritual profundo, João Eudes ajudou a sistematizar a teologia do Coração de Jesus como expressão do amor humano e divino de Cristo, destacando sua dimensão afetiva, misericordiosa e transformadora. Foi canonizado em 1925 por Pio XI e é considerado um dos grandes mestres da espiritualidade do amor de Deus. O Papa Francisco lembra a iniciativa de São João Eudes no contexto histórico da devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Ele recorda que João Eudes, após pregar com seus missionários, conseguiu que o bispo de Rennes, na França, aprovasse oficialmente a celebração da festa do Coração Adorável de Nosso Senhor Jesus Cristo - sendo essa a primeira autorização oficial dessa festa na Igreja.

No plano teológico, o texto enfatiza que o Coração de Cristo revela simultaneamente a verdade sobre Deus e sobre o ser humano. Ao contemplar esse coração “que tanto amou”, o fiel é convidado a reconhecer tanto a iniciativa gratuita do amor divino quanto a própria vocação humana ao amor oblato. O coração de Jesus torna-se, assim, critério de discernimento espiritual e fundamento de uma ética cristã marcada pela misericórdia, pelo perdão e pela solidariedade.

Por fim, o capítulo aponta as implicações existenciais e eclesiais dessa contemplação. A verdadeira devoção ao Coração de Jesus conduz necessariamente à conversão do coração humano e à abertura ao sofrimento do outro, especialmente dos pobres e feridos da história. Neste capítulo, o Papa Francisco integra espiritualidade e compromisso social, afirmando que a contemplação do amor de Cristo gera dinamismos de transformação pessoal e comunitária, orientando a missão da Igreja no mundo contemporâneo.

#### **Capítulo IV: Amor que dá de beber**

Nesta parte final do documento e mais breve, observamos o desenvolvimento das implicações pastorais, sociais e missionárias da contemplação do Coração de Cristo, enfatizando que o amor recebido de Deus não pode permanecer fechado na interioridade, mas tende intrinsecamente a tornar-se missão. O Papa afirma que a experiência do amor do Coração de Jesus gera um dinamismo de saída, conduzindo o fiel ao encontro com o outro, especialmente com os mais vulneráveis.

O texto articula espiritualidade e compromisso social, rejeitando qualquer dicotomia entre devoção e ação concreta. A verdadeira devoção ao Sagrado Coração manifesta-se na participação ativa na lógica do amor oblato de Cristo, que se traduz em atitudes de misericórdia, justiça, perdão e solidariedade. Nesse sentido, o Papa insere a espiritualidade do coração no horizonte da Doutrina Social da Igreja destacando sua relevância para a construção de relações mais humanas e fraternas.

Francisco ressalta que o Coração de Jesus educa o coração humano para uma sensibilidade ética capaz de resistir à indiferença, ao individualismo e às estruturas de exclusão. A missão cristã nasce, portanto, de um coração transformado, que aprende a ver o mundo com os sentimentos de Cristo. Tal perspectiva confere à ação evangelizadora um caráter profundamente relacional e compassivo, evitando tanto o proselitismo quanto o ativismo vazio.

Apresenta ainda, a Igreja como comunidade chamada a ser sinal visível do amor do Coração de Cristo no mundo. A missão eclesial é compreendida como extensão histórica desse amor, orientada para a reconciliação, a promoção

da dignidade humana e o cuidado com os pobres. Assim, o Papa propõe uma espiritualidade missionária que integra contemplação, conversão pessoal e transformação social, como resposta concreta ao amor de Cristo.

## **Capítulo V: Amor por Amor**

No último capítulo, a Encíclica apresenta a síntese espiritual e teológico-pastoral do documento, enfatizando os efeitos transformadores do amor do Coração de Cristo na vida pessoal, comunitária e eclesial. Afirma que a experiência autêntica desse amor não se limita a um momento devocional ou emocional, mas inaugura um processo contínuo de conversão do coração, capaz de remodelar o modo de pensar, sentir e agir do cristão.

O texto destaca que o amor recebido do Coração de Jesus gera uma resposta livre e responsável, conduzindo o fiel a uma configuração progressiva com os sentimentos de Cristo. Tal configuração não é resultado de esforço meramente moral, mas fruto da graça, acolhida na oração, nos sacramentos e na vida cotidiana. O coração humano, tocado pelo amor divino, torna-se mais sensível à dor alheia e mais disponível ao serviço, superando o fechamento individualista.

Francisco sublinha o caráter comunitário dessa transformação, afirmando que a Igreja é chamada a ser espaço onde o amor do Coração de Cristo se torna visível e operante na história. A espiritualidade do coração, assim, fundamenta uma eclesiologia marcada pela misericórdia, pela escuta e pela proximidade com os pobres e excluídos. O capítulo insiste que a missão cristã nasce da contemplação e retorna a ela, evitando tanto o ativismo estéril quanto a espiritualidade autorreferencial.

Concluindo, o Papa propõe o Coração de Jesus como horizonte unificador da fé cristã, no qual se integram doutrina, espiritualidade e compromisso histórico. O amor que “nos amou primeiro” torna-se princípio de renovação pessoal e força de transformação do mundo, orientando a Igreja a testemunhar, com coerência e esperança, o amor de Deus em meio aos desafios contemporâneos.

## **O DEUS DA TERNURA**

As três dimensões propostas por De Mattos (2025) - ternura, silêncio e paz - podem ser compreendidas como expressões deste mesmo mistério do Coração de Jesus. Na tradição cristã, o coração é simultaneamente lugar do amor e do sofrimento, do diálogo e da entrega. Deus manifesta-se ternamente ao aproximar-se da fragilidade humana, fala no silêncio do coração e comunica Sua paz àqueles que O acolhem.

A ternura é a linguagem do amor que se inclina. Na *Dilexit nos*, o Papa afirma que “a ternura preservada nas memórias do coração” (DN, 20) é o que sustenta a biografia humana. Esta ternura é divina porque reconstrói, consola e renova a esperança. Ela é a revolução espiritual contra a cultura da indiferença. A ternura não é fraqueza, mas coragem de amar até o fim.

O silêncio, por sua vez, ocupa um lugar essencial na experiência do coração. O Papa Francisco fala do coração como guardião da “voz silenciosa do ser”, espaço interior onde o ser humano pode verdadeiramente ouvir Deus. No silêncio, o coração se ordena, reencontra sua unidade e se abre à presença divina. É o silêncio de Jesus diante de Pilatos, o silêncio do sepulcro e o silêncio da oração recolhida. Esse silêncio educa o olhar, purifica a palavra e desperta a sensibilidade para o mistério. Além disso, é o tempo da paciência, no qual o amor amadurece sem pressa e se torna mais verdadeiro.

A paz, finalmente, é o fruto do coração reconciliado. No número 26 da Encíclica, o Papa cita John Henry Newman<sup>7</sup> e a sua máxima *Cor ad cor loquitur* (“o coração fala ao coração”), explicando que “o Senhor nos salva falando ao nosso coração a partir do seu Sagrado Coração” e inserindo em seguida um trecho de Newman sobre a devoção ao Coração de Jesus na Eucaristia. A paz é, portanto, o estado interior que nasce do diálogo entre o coração humano e o Coração de Cristo. Ela não é ausência de conflito, mas plenitude de sentido. O coração pacificado é aquele que se deixa habitar pelo amor, que confia e entrega.

Em uma leitura atenta da Encíclica é notável o destaque dado pelo Papa Francisco para o termo “ternura”. A palavra aparece 18 vezes no texto integral, onde a Encíclica privilegia claramente o substantivo “ternura”, não como adjetivos ou advérbios. Isso indica uma opção conceitual, tratando a ternura como categoria teológica (modo do amor divino e do agir cristão), e não apenas como qualidade psicológica ou retórica.

Para esta contagem foram observadas todas as ocorrências exatas do termo “ternura” (singular), independentemente de maiúsculas/minúsculas, incluindo corpo do texto e citações diretas. Observa-se que essas ocorrências se concentram sobretudo: na reflexão sobre o Coração de Cristo como expressão

7 Cardeal John Henry Newman (1801-1890) foi um proeminente teólogo, escritor e acadêmico inglês, originalmente um sacerdote anglicano que se converteu ao catolicismo. Tornou-se um importante líder intelectual e espiritual, sendo nomeado cardeal por Leão XIII em 1879 e canonizado como santo pelo Papa Francisco em 2019. Foi um dos grandes nomes do renascimento católico na Inglaterra. Sua jornada de fé, marcada pela conversão e defesa da consciência, o levou a fundar a primeira casa da Ordem do Oratório na Inglaterra e a influenciar profundamente o pensamento católico moderno, sendo proclamado Doutor da Igreja em 2025. A obra de John Henry Newman à qual a *Dilexit nos* alude está identificada na tradição editorial como *Meditations and Devotions* (Meditações e Devoções), uma coletânea de textos espirituais de Newman nos quais ele expressa sua devoção ao Sagrado Coração de Jesus na Eucaristia.

do amor misericordioso; na espiritualidade de Santa Teresinha do Menino Jesus (por exemplo, “ondas de infinita ternura”); e na crítica a visões rigoristas da justiça divina, contrapostas à ternura do amor.

Esse uso recorrente confirma que “ternura” é um conceito teológico estruturante da Encíclica. Há ainda, variações do termo “ternura” embora o núcleo semântico permaneça concentrado. Diante desta observação, inicialmente empírica, foi precedida a análise descrita anteriormente e a seção a seguir deste artigo busca compreender, à luz de quatro dimensões: (i) biológica e antropológica; (ii) filosófica e ética; (iii) bíblica e catequética; e (iv) magisterial - do Papa Francisco -, a palavra “ternura”.

### **A ternura humana como categoria biológica e antropológica**

A neurocientista espanhola Nazareth Castellanos, autora do *bestseller* *El puente donde habitan las mariposas* (2025a), em português “A ponte onde habitam as mariposas”, desenvolve uma abordagem interdisciplinar que articula neurociência, biologia, filosofia e antropologia, com especial atenção à relação dinâmica entre cérebro, corpo, respiração e emoções. Embora não apresente um tratado sistemático dedicado exclusivamente ao conceito de “ternura”, esse tema atravessa de modo consistente suas reflexões, assumindo um papel estruturante na compreensão do cuidado de si, da regulação emocional e da relação com o outro.

Para compreender o alcance dessa noção em seu pensamento, é fundamental considerar não apenas sua produção escrita, mas também as palestras e conferências amplamente divulgadas em plataformas digitais, especialmente no YouTube. Esses materiais oferecem uma exposição acessível, porém rigorosa, de como a ternura pode ser compreendida a partir de uma perspectiva biológica e sensorial, enraizada na experiência corporal concreta do ser humano.

Em uma palestra da série *BBVA Aprendemos Juntos*, Castellanos (2025c) afirma de forma emblemática: “*La ternura nos hace comprender que somos dignos de la vida que habita en nosotros*”, ou seja, “A ternura nos faz compreender que somos dignos da vida que habita em nós”. Essa afirmação situa a ternura não como um mero afeto sentimental, mas como uma atitude fundamental de reconhecimento do próprio valor existencial.

A autora associa a ternura, em primeiro lugar, à maneira como o sujeito se dirige a si mesmo, especialmente nos momentos de contemplação, meditação ou atenção plena. Trata-se do que ela denomina “atenção com gentileza para si”, uma forma de presença interior que suspende o julgamento e acolhe a própria experiência corporal e emocional.

Um pressuposto central de sua abordagem é a afirmação de que “o cérebro não está isolado no corpo”, mas mantém uma comunicação constante

com outros sistemas, como o coração, o intestino e a respiração (BBVA Podcast, 2025). A partir dessa compreensão, a autora defende práticas corporais simples como: observar a respiração com calma, observar a postura corporal, o cuidado com a suavidade dos gestos e a qualidade daquilo que chama, em linguagem não técnica, de “boa energia”.

Tal expressão refere-se ao modo como o corpo comunica acolhimento, calma e segurança, tanto para si quanto para o ambiente relacional. Essa atitude, longe de permanecer no plano subjetivo, atua como um verdadeiro agente de transformação exterior, uma vez que o corpo é o principal mediador da relação com o mundo. (Del Río, 2025)

Nesse contexto, a ternura aparece como um modo de atenção a si, caracterizado pela amabilidade, pela ausência de julgamento e pela disposição contemplativa. Tal atitude favorece estados de autoaceitação, calma e abertura relacional, criando condições neurobiológicas propícias à regulação emocional tanto intrapessoal quanto interpessoal. Castellanos (2025b) resume essa dinâmica na expressão “pacificar o gesto”: suavizar a expressão facial, relaxar a musculatura e permitir que o corpo envie ao cérebro sinais de segurança, os quais são interpretados como condições de proteção e cuidado.

Em síntese, para Nazareth Castellanos, a ternura não se reduz a uma emoção leve ou a um sentimentalismo difuso. Ela constitui uma atitude consciente, gentil e contemplativa que integra corpo, respiração, cérebro e emoções, estendendo-se também às relações sociais e ao ambiente. Desse modo, a ternura torna-se um antídoto contra a dureza interior - marcada pela autoexigência excessiva e pela autocrítica - e uma via privilegiada de autorreconhecimento, cuidado de si e inclusão da própria vulnerabilidade, com implicações éticas e comunitárias significativas.

### **A ternura humana e divina como categoria filosófica e ética**

Do ponto de vista filosófico, a ternura pode ser compreendida como uma categoria antropológica fundamental e, simultaneamente, como uma atitude ética que emerge da estrutura afetiva da pessoa humana. Longe de se reduzir à superficialidade, a ternura expressa uma forma qualificada de relação com o outro, marcada pela atenção, pelo respeito e pela abertura à vulnerabilidade.

Na tradição fenomenológica dos valores, especialmente em Max Scheler (2005) e Edith Stein<sup>8</sup> (2000), os sentimentos elevados - como a empatia, a

8 Edith Stein alia de modo singular rigor intelectual e itinerário de santidade. Doutorou-se em Filosofia em 1916, na Universidade de Göttingen, sob a orientação de Edmund Husserl, com uma tese decisiva sobre o problema da empatia, que a projetou como pensadora original no movimento fenomenológico. Sua busca pela verdade não se encerrou no âmbito acadêmico, mas abriu-se progressivamente à dimensão espiritual, culminando em sua conversão ao cristianismo e ingresso no Carmelo. Adotou o nome religioso Teresa

compaixão e o cuidado - são compreendidos como atos intencionais que permitem à pessoa perceber o valor do outro enquanto outro. Esses afetos não são meramente subjetivos, mas possuem uma estrutura cognitiva e moral, pois desvelam dimensões do real inacessíveis ao puro intelecto abstrato.

Edith Stein (2000), ou Santa Teresa Benedita da Cruz, destaca-se como uma das grandes pensadoras do século XX, exercendo protagonismo filosófico ao integrar a fenomenologia husserliana com uma profunda antropologia personalista. Sua reflexão sobre a pessoa humana enfatiza a unidade viva entre corpo, psique e espírito, abrindo espaço para uma compreensão relacional do ser. Nesse horizonte, a ternura aparece como categoria implícita e decisiva: uma atitude espiritual que reconhece o outro em sua dignidade irrepetível. Para Stein, a ternura traduz-se em empatia, atenção ao sofrimento alheio e abertura responsável ao mistério da alteridade.

Nessa perspectiva, a ternura pode ser entendida como um sentimento intencional orientado ao bem do outro; uma forma de amor que acolhe e respeita a vulnerabilidade alheia; e uma atitude ética que impede a manipulação e instrumentalização da pessoa, reconhecendo sua dignidade intrínseca.

Na tradição da filosofia cristã, especialmente em Santo Agostinho (2017) e São Tomás de Aquino (2001), a ternura pode ser interpretada como um efeito sensível do ágape, isto é, do amor benevolente que deseja o bem do outro por si mesmo. Trata-se de um movimento interior que, embora enraizado na vontade, se expressa afetivamente em gestos de suavidade, proximidade e bondade.

O *Ordo amoris* - a “ordem do amor” - é um conceito central na teologia moral de Santo Agostinho (2017), que ensina a hierarquizar os amores para que sejam virtuosos: Deus em primeiro lugar (amor supremo), seguido do amor ordenado a si mesmo e ao próximo, visando sempre o bem eterno. Essa ordenação não é rígida, mas dinâmica, gerando uma caridade que flui de Deus e se multiplica no serviço ao outro. A ternura, como amor compassivo, manso e solícito (próximo à misericórdia divina), emerge precisamente dessa ordem: quando o amor é bem ordenado, torna-se terno, evitando egoísmo ou dureza, e manifesta-se no cuidado familiar, na benevolência e na doação confiante. A ternura torna-se, portanto, expressão do *Ordo amoris* vivido, configurando-se como um *habitus*, uma disposição estável vinculada à virtude teologal da caridade.

Filósofos contemporâneos como Emmanuel Levinas (2008) e Martha Nussbaum (2001) associam a ética da responsabilidade à capacidade de

---

Benedita da Cruz, expressão profunda de sua entrega total a Cristo e de sua compreensão da cruz como lugar supremo de união entre amor, verdade e redenção. Foi proclamada santa em 11 de outubro de 1998, pelo Papa São João Paulo II, durante cerimônia realizada na Praça de São Pedro, no Vaticano. Em Stein, a santidade não se opõe à razão: nasce de uma fidelidade radical à verdade, vivida até o martírio em Auschwitz.

responder à fragilidade do outro. A ternura, nesse horizonte, surge como uma resposta ética primordial à vulnerabilidade, anterior a qualquer contrato, norma ou cálculo racional. O rosto frágil do outro convoca o sujeito a uma atitude de cuidado que não se impõe pela força, mas pela delicadeza.

Essa dimensão afetiva do conhecimento ético é aprofundada por Martin Heidegger (2012), citado na Encíclica, quando afirma que o pensamento nasce de uma tonalidade afetiva fundamental (o termo cunhado pelo filósofo é “*Stimmung*”). Como recorda o Papa Francisco na *Dilexit nos*, “o pensamento deve ser comovido antes de trabalhar com conceitos”, pois é a comoção que inaugura o ato de pensar e de perguntar (DN, 16). O “coração”, nessa perspectiva, atua como guardião das tonalidades afetivas fundamentais, ouvindo a “voz silenciosa” do ser e permitindo uma escuta originária da realidade.

Por fim, a compreensão da ternura na espiritualidade cristã como confiança e abandono encontra uma expressão paradigmática na espiritualidade de Santa Teresinha do Menino Jesus, amplamente citada - 38 vezes<sup>10</sup> - pelo Papa Francisco na *Dilexit nos*. Para a santa carmelita, a relação com Deus é marcada por uma confiança filial que toca o coração, mais do que pelo medo ou pelo esforço ascético excessivo.

Em sua correspondência, Teresinha insiste que Deus se deixa “ganhar pelo coração” e que a confiança humilde é capaz de mover a misericórdia divina (DN, 136). O amor terno de Deus, semelhante ao de um pai ou de uma mãe, não ignora a fragilidade humana, mas está sempre disposto a perdoar quando encontra um coração que confia (DN, 137-138). Assim, a ternura torna-se não apenas um traço da relação ética entre os seres humanos, mas também o modo próprio da relação entre Deus e a criatura, entre o Pai e o filho, fundamento de uma espiritualidade marcada pela confiança, pela delicadeza e pelo abandono amoroso.

### **A ternura divina na Doutrina Católica: fundamentos bíblicos e catequéticos**

Embora o termo ternura não apareça de modo sistemático como categoria conceitual explícita no Catecismo da Igreja Católica (CIC), o conteúdo teológico que essa palavra exprime está amplamente presente na doutrina católica.

9 Para Martin Heidegger (2012), *Stimmung* (tonalidade afetiva, disposição afetiva ou afinação) é o modo fundamental pelo qual o ser humano (*Dasein*) se encontra já lançado no mundo antes de qualquer reflexão racional. Não se trata de um sentimento psicológico passageiro, mas de uma estrutura ontológica da existência. Para Heidegger, nós pensamos a partir de uma tonalidade afetiva, nunca a partir de um ponto neutro.

10 Santa Teresinha do Menino Jesus é citada como referência na *Dilexit nos* 38 vezes. A contagem das citações levou em consideração: (i) menções nominais explícitas; (ii) pronomes pessoais e possessivos; (iii) citações diretas introduzidas por verbos como “escreve”, “afirma”, “sabia” “descobriu”, “responde”; e (iv) comentários teológicos contínuos sobre sua espiritualidade (sem mudança de sujeito).

A tradição cristã articula a ternura divina por meio de noções centrais como misericórdia, bondade, compaixão, piedade e amor paterno e materno de Deus. Esses atributos, quando considerados em conjunto, configuram aquilo que pode ser legitimamente denominado, em linguagem espiritual e simbólica, como a ternura de Deus.

O Magistério da Igreja, ao longo de sua exposição doutrinal, recorre com frequência a imagens afetivas e relacionais para expressar a proximidade amorosa de Deus em relação à humanidade. Longe de um Deus distante ou impessoal, o Catecismo apresenta um Deus que se inclina com delicadeza sobre a fragilidade humana, revelando-se como presença compassiva e fiel.

Nesse sentido, afirma-se que “Deus revela-se como ‘rico em misericórdia’” (Ef 2,4), e o seu amor é “como o de um pai que tem compaixão dos filhos, como o de uma mãe que consola os seus filhos” (CIC, 239). A referência simultânea às imagens paterna e materna sublinha a dimensão de suavidade, cuidado e intimidade que caracteriza o amor divino, elementos constitutivos do que se entende teologicamente por ternura.

De modo semelhante, o Catecismo afirma que “o amor de Deus é eterno, gratuito e de ternura” (CIC, 221), sintetizando uma longa tradição patrística e bíblica sobre o amor trinitário. Ainda que o termo “ternura” não seja desenvolvido de forma técnica, ele aparece como qualificação do amor de Deus, indicando que tal amor não é apenas poderoso ou fiel, mas também delicado e próximo.

A Encarnação ocupa lugar central nessa revelação. O CIC apresenta a vida e a ação de Jesus Cristo como a manifestação visível e histórica da ternura divina: “Jesus mostrou a todos a ternura e a compaixão de Deus” (CIC, 1694). A compaixão de Cristo, expressa em seus gestos de cura, proximidade e acolhimento, é compreendida pela tradição cristã como a forma encarnada da ternura de Deus, isto é, um amor que se aproxima, toca, cuida e se deixa afetar pela miséria humana. Nesse mesmo horizonte, afirma-se: “Movido de compaixão, Cristo aproxima-se dos que sofrem e revela o amor do Pai” (CIC, 1503).

Os fundamentos bíblicos dessa compreensão são amplamente atestados na Sagrada Escritura. No Antigo Testamento, diversos textos expressam a ternura de Deus por meio de imagens de cuidado profundamente humanas. O profeta Isaías coloca nos lábios de Deus uma comparação materna de forte carga afetiva: “Acaso pode uma mulher esquecer-se do filho que amamenta? (...) ainda que ela se esqueça, eu não me esquecerei de ti” (Is 49,15). O profeta Oséias descreve a relação de Deus com Israel em termos de aprendizado amoroso e proximidade corporal: “Ensinei Efraim a andar (...) atraí-os para mim com laços de bondade, com laços de amor” (Os 11,3-4). O Salmo 103 retoma a imagem paterna: “Como um pai se compadece dos seus filhos, assim o Senhor se compadece dos que o temem” (Sl 103,13).

No Novo Testamento, essa ternura atinge sua manifestação plena na pessoa de Jesus Cristo. O convite de Jesus - “Aprende de mim, que sou manso e humilde de coração” (Mt 11,29) - revela que a mansidão e a humildade fazem parte do modo divino de amar. A parábola do pai misericordioso oferece uma das imagens mais eloquentes da ternura: “Viu-o, encheu-se de compaixão, correu-lhe ao encontro, lançou-se lhe ao pescoço e o beijou” (Lc 15,20). De modo semelhante, os relatos de cura mostram uma ternura que se traduz em gesto concreto: “Movido de compaixão, Jesus estendeu a mão e tocou-o” (Mc 1,41).

Esses textos revelam que, na tradição cristã, a ternura não é apenas um sentimento interior, mas uma prática, uma postura existencial e um modo de relação. A doutrina catequética, ao retomar e interpretar essas imagens bíblicas, oferece uma base sólida para compreender a ternura como expressão essencial do amor de Deus.

### **A revolução da ternura no magistério do Papa Francisco**

O tema da ternura ocupa um lugar central no magistério do Papa Francisco, especialmente quando articulado à misericórdia, à proximidade e ao cuidado com os mais vulneráveis.

Em TED Talk proferido em Vancouver, no Canadá, em 2017, o Pontífice apresentou de modo particularmente eloquente a expressão “revolução da ternura”, propondo-a como caminho capaz de moldar um futuro mais humano, solidário e compassivo. Este conceito foi utilizado por Francisco na Exortação Apostólica “*Evangelii gaudium*: a Alegria do Evangelho” - citada no número 288 -, uma Exortação Apostólica pós-sinodal publicada em 24 de novembro de 2013, logo no início do seu pontificado. Longe de uma compreensão sentimental ou superficial, Francisco define a ternura como uma forma concreta de amor que se traduz em gestos, atitudes e proximidade real.

No TED Talk, o Papa interroga diretamente: “O que é a ternura?”, e responde em termos profundamente antropológicos e encarnados: trata-se de “o amor que se aproxima e se torna concreto”, um movimento que “parte do coração e chega aos olhos, às orelhas e às mãos” (Francisco, 2017). A ternura, segundo ele, implica aprender a ver o outro, a escutá-lo verdadeiramente - sobretudo o clamor das crianças, dos pobres e daqueles que vivem o medo do futuro - e a tocar com gestos que confortam e cuidam. Nesse sentido, a ternura aparece como a linguagem própria dos pequenos, dos frágeis e daqueles que necessitam do outro para viver.

Francisco recorre à experiência familiar para ilustrar essa dinâmica: a criança estabelece vínculo com os pais por meio do olhar, da voz e das carícias. Ao destacar o modo como pais e mães “descem ao nível” do bebê, imitando sua

linguagem, o Papa sublinha que a ternura exige uma disposição de humildade e de descentralização. Essa lógica encontra seu fundamento último na fé cristã, pois “o próprio Deus desceu enquanto Jesus para ficar ao nosso nível” (Francisco, 2017). A Encarnação é, assim, apresentada como o gesto supremo da ternura divina, paradigma do agir cristão e chave interpretativa da parábola do Bom Samaritano.

Contrariando concepções que associam ternura à fragilidade, Francisco afirma explicitamente: “A ternura não é fraqueza, é coragem”. Ela é o caminho percorrido “pelos homens e mulheres mais fortes”, pois exige a renúncia à dominação e à indiferença. Nessa perspectiva, o Papa articula ternura e poder, advertindo que quanto maior for a capacidade de influenciar a vida dos outros, maior deve ser a humildade. Caso contrário, o poder torna-se destrutivo, tanto para quem o exerce quanto para quem o sofre. A imagem popular argentina - o poder como “beber gim em jejum” -, ilustra de modo expressivo o risco de um poder dissociado da ternura e da humildade.

A revolução da ternura, portanto, opõe-se frontalmente àquilo que o Papa denomina “cultura do descarte”. Não se trata de uma tendência passageira, mas de uma necessidade espiritual e ética. A ternura exige tempo, proximidade e disponibilidade, em contraste com a lógica da rapidez, da eficiência e da utilidade imediata. Nessa linha, Francisco afirma que o futuro da humanidade não depende apenas dos grandes líderes ou das estruturas de poder, mas sobretudo das pessoas capazes de reconhecer o outro como parte de um “nós” comum (Francisco, 2017).

Essa compreensão encontra ressonância em outros momentos do magistério do Papa. Na Encíclica *Dilexit nos* afirma de modo sintético: “A ternura de Deus não nos ama com palavras; aproxima-se de nós e, estando perto, dá-nos o seu amor com toda a ternura possível” (DN, 27). A ternura divina é descrita como proximidade concreta, não retórica, que se expressa na presença e no cuidado.

De modo semelhante, na homilia da Solenidade do Sagrado Coração de Jesus de 07 de junho de 2013, Francisco introduz a expressão “ciência do carinho”, identificando dois pilares fundamentais do amor de Deus: proximidade e ternura. Inspirando-se em Santo Inácio de Loyola, recorda que “o amor se manifesta mais nas obras do que nas palavras” e que ele “está mais em dar do que em receber”. A figura bíblica do pastor que conhece suas ovelhas “uma a uma” ilustra um amor pessoal, não abstrato, que se traduz em cuidado concreto, busca da ovelha perdida e atenção às feridas (Ez 34,11-16; Lc 15,3-7).

Nesse contexto, a ternura não elimina a força do amor, mas a revela. Proximidade e ternura tornam visível a potência de um amor que se faz serviço

e cuidado. Paradoxalmente, observa o Papa, “mais difícil do que amar a Deus é deixar-se amar por Ele”, pois isso exige abrir mão das defesas interiores e acolher a ternura divina como dom.

Assim, a revolução da ternura proposta por Francisco apresenta-se como uma síntese teológica, antropológica e ética: um chamado à conversão do coração, das relações sociais e das estruturas de poder, à luz de um Deus que ama com proximidade, humildade e carinho.

## **CONCLUSÃO: O CORAÇÃO DE JESUS E A TRANSFORMAÇÃO DO HUMANO**

O Coração de Jesus, centro da espiritualidade cristã, torna-se, na *Dilexit nos*, paradigma de uma nova humanidade. Francisco recorda que “só nos tornamos nós próprios quando adquirimos a capacidade de reconhecer o outro” (DN, 18). A espiritualidade do coração é, assim, antídoto contra o narcisismo e a fragmentação contemporânea. Ela convida à abertura, à comunhão e à compaixão ativa.

Ternura, silêncio e paz aparecem como dimensões transformadoras da vida pessoal e social. A ternura refaz os vínculos feridos; o silêncio reconstrói a escuta; e a paz instaura a ordem interior e comunitária. Cada uma dessas expressões revela o modo de agir de Deus e indica um caminho de conversão para o homem moderno. A espiritualidade do coração é profundamente encarnada: toca o cotidiano, inspira a ética e gera cultura.

Na perspectiva teológico-literária, o coração é metáfora e realidade. É símbolo da totalidade, lugar do encontro entre transcendência e história. A *Dilexit nos* não é apenas uma carta doutrinal, mas uma narrativa de amor. A mística que dela brota é a da proximidade, da escuta e da paz fecunda onde a ternura torna-se linguagem missionária. O Coração de Jesus permanece, assim, como símbolo e sacramento da misericórdia divina, sempre aberta a transformar a história pelo Amor. A compreensão do significado do termo “ternura” é condição *sine qua non* para entender a dinâmica que procederá ao silêncio e à paz, conforme propõe De Mattos (2025).

A espiritualidade e o chamado à conversão de Francisco, por meio da sua “Teologia da Ternura” não se encerra neste último documento papal publicado - um exímio testamento espiritual -, nem com seu falecimento em 25 de abril de 2025. A encíclica *Dilexit te: exortação apostólica sobre o amor para com os pobres* (2025), recém-lançada pelo seu sucessor o Papa Leão XIV, dá seguimento ao seu legado espiritual e à reflexão sobre o amor do Coração de Cristo. Neste novo documento da Igreja, publicado em 04 de outubro de 2025, e primeiro documento magisterial do novo Sumo Pontífice, este mesmo Amor é apresentado

como fonte de renovação espiritual e social, chamando a todos à sensibilidade diante do sofrimento humano.

Em continuidade à *Dilexit nos*, o Cardeal Robert Prevost - 267º Papa da história -, retoma e aprofunda essa intuição na *Dilexit te*, mostrando que o amor divino, acolhido no coração, conduz necessariamente ao cuidado dos pobres e dos mais vulneráveis.

Ambos os papas convergem ao afirmar que a verdadeira “Teologia da Ternura” se expressa em compaixão, justiça e responsabilidade social, revelando uma profunda unidade de pensamento entre contemplação e compromisso concreto com a dignidade humana.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Petrópolis: Vozes, 2017.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

ANDRADE, Alberto. **Conheça as três encíclicas do pontificado do Santo Padre, Papa Francisco**. A12, 13 mar. 2023 (atualizada em 27 dez. 2023). Disponível em: <https://www.a12.com/redacaoa12/santo-padre/conheca-as-tres-enciclicas-do-pontificado-de-francisco>. Acesso em: 17 dez. 2025.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. 258 p.

BBVA Podcast. **Nazareth Castellanos**: Los secretos de la comunicación entre el cerebro y el corazón. BBVA Podcast, 09 jan. 2025. Podcast publicado em BBVA.com. Disponível em: <https://www.bbva.com/es/sostenibilidad/podcast-nazareth-castellanos-los-secretos-de-la-comunicacion-entre-el-cerebro-y-el-corazon/> Acesso em: 18 dez. 2025.

BENTO XVI, Papa. **Caritas in veritate**: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002.

CASTELLANOS, Nazareth. **El puente donde habitan las mariposas**. Barcelona: Editorial Planeta, 2025.

CASTELLANOS, Nazareth. **Hay que pacificar el gesto y suavizar el rostro. Envía información positiva al cerebro y ayuda a cambiar rumbos**. CuerpoMente.com, 2025. Disponível em: [https://www.cuerpomente.com/psicologia/nazareth-castellanos-neurocientifica-explica-por-que-hay-que-esforzarse-hacer-buena-cara-cara-es-espejo-alma-pero-tambien-podemos-darle-vuelta\\_14851](https://www.cuerpomente.com/psicologia/nazareth-castellanos-neurocientifica-explica-por-que-hay-que-esforzarse-hacer-buena-cara-cara-es-espejo-alma-pero-tambien-podemos-darle-vuelta_14851). Acesso em: 18 dez. 2025.

CASTELLANOS, Nazareth. **La conexión que nos une como humanidad**. BBVA Aprendemos Juntos, 2025. Disponível em: <https://aprendemosjuntos.bbva.com/especial/si-el-cerebro-fuera-una-orquesta-la-respiracion-seria-el-director-nazareth-castellanos/> Acesso em: 10 dez. 2025.

CASTELLANOS, Nazareth. **Lo que dice la ciencia sobre tener “buena energía” según Nazareth Castellanos.** El Periódico, 20 jun. 2025. Disponível em: <https://www.elperiodico.com/es/ser-feliz/20250620/dice-ciencia-buena-energia-nazareth-castellanos-dv-118448678?> Acesso em: 10 dez. 2025.

**CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA.** São Paulo: Loyola, 1999.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Papa Francisco publica carta encíclica sobre “o amor humano e divino do Coração de Jesus Cristo”:** *Dilexit nos.* CNBB, 24 out. 2024. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/papa-francisco-publica-carta-enciclica-sobre-o-amor-humano-e-divino-do-coracao-de-jesus-cristo-dilexit-nos/>. Acesso em: 15 dez. 2025.

DEL RÍO, Judith. **Nazareth Castellanos, neurocientífica:** “Una forma de calmar a nuestro cerebro es sentarse durante 10 minutos simplemente a respirar con un ritmo”. La Vanguardia, 31 mar. 2025. Disponível em: <https://www.lavanguardia.com/magazine/bienestar/20250331/10535177/nazareth-castellanos-neurocientifica-forma-calmar-nuestro-cerebro-sentarse-10-minutos-respirar-ritmo-mmn.html>. Acesso em: 18 dez. 2025.

DE MATTOS, Mônica. **Tríduo Espiritual:** meditações e pregações sobre a ternura, o silêncio e a paz à luz da Encíclica *Dilexit nos*. Porto Alegre, 2025. Material pastoral não publicado.

FRANCISCO, Papa. *Dilexit nos:* sobre o amor humano e divino do Coração de Jesus. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii gaudium:* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Fratelli tutti:* sobre a fraternidade e a amizade social. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Homilia na Solenidade do Sagrado Coração de Jesus,** 7 jun. 2013.

FRANCISCO, Papa. *Laudato si’:* sobre o cuidado da casa comum. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Lumen fidei:* sobre a fé. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

FRANCISCO, Papa. **TED Talk – A revolução da ternura.** Vancouver, Canadá, 2017.

GUARDINI, Romano. **O Espírito da Liturgia.** São Paulo: Loyola, 2017.

GUARDINI, Romano. **O Senhor.** São Paulo: Paulus, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Tradução de Fausto Castilho. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LEÃO XIII, Papa. *Providentissimus Deus:* sobre o estudo da Sagrada Escritura. Vaticano: Tipografia Vaticana, 1893.

LEÃO XIV, Papa. *Dilexit te*: exortação apostólica sobre o amor para com os pobres. Assinada em 4 out. 2025. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/apost\\_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html). Acesso em: 18 dez. 2025.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MARQUIM, Gabriel. **A tradição dinâmica**. Ed. Carpintaria Acadêmica, 2025.

NOGUEIRA, Gustavo Corção. **O Coração e a Mente**. São Paulo: Agir, 2009.

NEWMAN, John Henry. **Meditações e Orações**. Lisboa: Paulinas, 2008.

NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought**: the intelligence of emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SARAH, Robert. **A Força do Silêncio**: contra a ditadura do barulho. São Paulo: Ecclesiae, 2018.

SCHELER, Max. **A natureza da simpatia**. Tradução de Artur Morão. Petrópolis: Vozes, 2005.

STEIN, Edith. **A estrutura da pessoa humana**. São Paulo: Paulus, 2000.

*Pelo Reino de Cristo à Glória de Deus*  
*P.R.C.A.G.D.*

## A LITERATURA DA CONVERSÃO: SANTO AGOSTINHO E A NARRATIVA DA ALMA INQUIETA

*Wiliam Alves Biserra<sup>1</sup>*

*Luciana Alcântara de Medeiros<sup>2</sup>*

### INTRODUÇÃO

A narrativa agostiniana inaugura, na tradição ocidental, um novo tipo literário, explorando a autobiografia espiritual, e a experiência humana marcada pela busca interior, conversão e pelo diálogo com Deus. Trata-se de uma literatura da conversão de uma alma inquieta, uma alma em busca constante da verdade e do encontro verdadeiro com Deus.

No contexto deste estudo, apresenta-se a análise da principal obra de Santo Agostinho, *As Confissões*, composta por treze livros, cuja narrativa se estrutura a partir da inquietude da alma humana, elemento que molda toda a obra.

O texto está voltado para um prisma literário, acrescenta-se também um estudo da experiência da conversão como processo gradual, não como evento isolado, mas na construção literária da alma diante de Deus.

A inquietação agostiniana é um modelo de introspecção, influenciando a literatura ocidental, bem como sedimentando uma real contribuição para o gênero autobiográfico na literatura e pensamento ocidental.

A luz de uma trajetória muito conturbada, de muitas dúvidas e escolhas, Agostinho leva sua narrativa em um movimento contínuo entre o desvio e o retorno, entre a fuga e o reencontro com o divino. A busca da verdade o atrai em toda sua jornada, rumo a conversão, uma verdade que liberta.

---

1 Doutor em Teoria Literária, Doutor em Psicologia Clínica, Professor de Literatura- UnB, líder do grupo de pesquisa em literatura e espiritualidade. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4449251240105403>. E-mail: [wiliamalvesbiserra@gmail.com](mailto:wiliamalvesbiserra@gmail.com).

2 Especialista em Direito Administrativo e Processo Administrativo pela Universidade Cândido Mendes – Rio de Janeiro; Bacharel em Direito – UDF. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0361661709261239>. E-mail: [lucianamedeirosadvogada@gmail.com](mailto:lucianamedeirosadvogada@gmail.com).

Trata-se de uma biografia espiritual, em que o indivíduo se constrói enquanto escreve, buscando na interiorização a presença de Deus em sua caminhada e a graça da libertação na sua vida.

Aurélio Agostinho (*Aurelius Augustinus*), nasceu em 354 d.c., na cidade de Tagaste (atual Argélia), e é conhecido como Agostinho de Hipona porque se tornou bispo da cidade de Hipona Regia. Ele viveu entre os séculos IV e V no período entre o Império Romano e a Idade Média, ou seja, um período marcado por profundas transições políticas e por intensas transformações culturais, as quais, por cabo, fortaleceram o cristianismo no mundo ocidental.

Agostinho, o grande Padre da Igreja, viveu em um período que ficou marcado por um movimento intelectual fundador da cultura ocidental: a Patrística. Esse movimento perdurou alguns séculos, aproximadamente entre os séculos II ao VII, e Agostinho vivenciou intensamente, sendo um dos principais representantes da Patrística. O período patrístico foi fundamental para a formação intelectual do cristianismo, no qual os chamados Padres da Igreja buscaram articular a fé cristã a partir das categorias filosóficas herdadas do mundo greco-romano.

Importante salientar que a Patrística não se limitou à defesa doutrinária do cristianismo nascente, mas constituiu um esforço sistemático de reflexão sobre a condição humana, o sentido da existência, o tempo, a memória e a interioridade.

Nesse movimento, a palavra escrita assume papel central: escrever era não apenas ensinar, mas também converter, interpretar e narrar a experiência da fé. A importância pelos escritos, como fonte de conversão e expressão era ímpar e é nesse horizonte que a obra de Agostinho se destaca, sobretudo por transformar a reflexão teológica em narrativa de si, inaugurando uma forma literária em que a busca por Deus se confunde com a investigação da própria alma inquieta.

Aurélio Agostinho- o grande Padre da Igreja de origem africana que precisou procurar o próprio caminho numa época confusa. Ele é tão humano, tão acreditável justamente porque a sua vida não teve um andamento linear e as suas respostas não foram somente teoria (Vigini, Giuliano, 2012, p.9).

A escolha de Santo Agostinho, grande filósofo e teólogo que ajudou muito a fundamentar a teologia cristã, se justifica pela sua complexidade e ao mesmo tempo porque ele é uma das figuras mais influentes da filosofia e da teologia cristã, cujas ideias moldaram profundamente o pensamento ocidental. Além disso, sua vida marcada por transformação pessoal e busca pela verdade oferece um tema rico e inspirador para reflexão.

O temperamento de Agostinho era realmente caracterizado por forte intensidade emocional. Notoriamente havia muita impulsividade e tendência

ao agir movido por sentimentos profundos. Desde jovem, sua vida foi firmada por densos questionamentos, movido pela busca da verdade, aprimorando o seu interior. Com isso, o fez entrar em numerosos caminhos diferentes do cristianismo, mas sempre buscando a sabedoria, conhecimento e compreensão dos fatos. A sua teologia não nasceu no escritório, mas foi sofrida e amadurecida na odisseia da sua vida (Vigini, Giuliano, 2012, p. 9).

Insta destacar a ímpar importância das obras de Santo Agostinho, em particular: *As Confissões*, uma obra autobiográfica e filosófica, bem como singular, em que Agostinho narra sua trajetória desde a juventude até sua conversão ao cristianismo. Conhecido também como o Santo da inteligência, é nítido dizer que suas obras influenciaram a filosofia, a teologia e a literatura ocidental.

A obra agostiniana que vamos tratar, de uma forma geral é um texto que aborda conflitos morais, intelectuais, reflexão teleológica, meditação espiritual, sempre em busca do sentido e da verdade. Há muita beleza poética em seus textos, principalmente em “*As Confissões*” onde Agostinho pensa em como invocar a Deus. O texto aborda suas dúvidas, influências culturais e filosóficas, além de sua descoberta gradual de Deus. A obra combina relato pessoal, reflexão teológica e meditação espiritual, apresentando a célebre ideia da “alma inquieta”, sempre em busca de sentido e verdade.

## **SANTO AGOSTINHO: ORIGENS, CONTEXTO E FORMAÇÃO INTELLECTUAL**

Santo Agostinho deixou um vasto conteúdo escrito em sua vida, dentre eles: sermões, cartas, livros, pequenos tratados, dentre outros. Agostinho, eminente doutor, nasceu na parte oriental da província africana, na pequena cidade de Tagaste em 354 d.C. Roma estendia seu domínio havia séculos na terra de Agostinho.

“A mãe de Agostinho, Mônica, era uma mulher de grandes virtudes. Crescida numa família cristã e educada com disciplina rígida por uma anciã serva a serviço da casa desde muitos anos, ela manifestava dotes de bondade e discrição, doçura e equilíbrio, generosidade e força de espírito. O pai, Patrício, era conselheiro comunal (*curialis*) de Tagaste, havia se casado com Mônica logo que esta chegara à idade madura para o casamento, e do casamento teve três filhos: Agostinho, Navígio e uma filha da qual não se sabe o nome. Pai afetuoso, embora de temperamento exuberante e propenso à ira, terno com a mulher, mesmo se não raramente infiel, tolerante e aberto à educação cristã dos filhos, ainda que fosse pagão, Patrício era um homem que Mônica havia conseguido plasmar lentamente, com paciência e tenacidade (Vigini, 2012, p.21 e 22).

Apesar das dificuldades da família de Agostinho, ele teve uma boa formação intelectual devido as oportunidades que tivera durante a adolescência e fase adulta. Mônica, com certeza foi uma grande influenciadora na sua vida cristã. A sua infância é marcada por uma educação religiosa que sua mãe passou e que de fato resultou na conversão posterior de Agostinho. “Para conclusão do ciclo elementar, não tendo Tagaste as escolas secundárias, é enviado a Madauro para prosseguir os estudos” (Vigini, p. 25). Cumpre destacar que Agostinho não gostava da escola, pois via nela uma situação muito mais opressora do que de interesse ao aprendizado. “Os quatro anos de vida escolar em Madauro (365-369) permitiram a Agostinho progredir no conhecimento do latim aprendido na escola em Tagaste e ser iniciado nos grandes escritores da cultura latina” (Vigini, p.26).

Na adolescência, Agostinho retorna a Tagaste, período que se revela particularmente difícil em sua trajetória. Durante cerca de um ano, permanece afastado dos estudos, já que desejava seguir para Cartago a fim de dar continuidade à sua formação, mas seu pai não dispunha de recursos para custear essa mudança.

Ele foi instruído nas artes liberais o bastante para ser visto como grande filósofo e brilhante retórico. Leu e entendeu sozinho os livros de Aristóteles e todos os livros das artes liberais que teve em seu poder, o que está atestado no livro das Confissões: “Apesar de ser então um devasso escravo de maus apetites, li e entendi por mim mesmo todos os livros de artes liberais que pude”. Diz na mesma obra: “Tudo o que respeitava à arte de falar e de raciocinar, à música e aos números, aprendi sem muitas dificuldades nem ajuda de ninguém. Você sabe, Senhor meu Deus, que esta vivacidade de compreensão e sutileza de entendimento são dons seus, mas eu não os dedicava a você”. (Varazze, p. 707)

Na sua juventude, Agostinho vai para Cartago quando um amigo lhe coloca à disposição os meios para manter os estudos. Cartago era conhecida pelas suas renomadas escolas e professores.

Cartago abre para Agostinho as portas de um novo mundo, no qual a sua vida dá uma guinada decisiva. As distensões e as tentações da cidade acentuam no seu estado de perturbação e enfraquecem as suas resistências no plano moral. O fascínio do novo e do proibido o arrasta bem depressa entre “as chamas crepitantes dos amores impuros” e dos espetáculos excitantes. São de tal maneira fortes os seus impulsos sexuais e tão fracos os esforços para controlá-los que até na igreja é assaltado continuamente por desejos impuros. (Vigini, p. 29)

Segundo Vigini (2012), Agostinho conviveu com uma mulher por 14 anos como concubinato, aceitável tal compromisso naquela época, e foi esse compromisso que o ajudou a equilibrar sua vida afetiva. Dessa união, Agostinho teve um filho chamado Adeodato (372), o que exigiu mais responsabilidade e equilíbrio.

## SANTO AGOSTINHO ENTRE A LITERATURA E A ESPIRITUALIDADE: A CONSTRUÇÃO LITERÁRIA DA ALMA DIANTE DE DEUS, INQUIETAÇÃO E SUBJETIVIDADE

Agostinho apresenta, inegavelmente, características não apenas de um grande teólogo, mas de um escritor inovador, marcando fortemente a literatura com um novo gênero: a autobiografia espiritual. A narrativa da sua conversão é, simultaneamente, um monumento literário e teológico. Agostinho descreve sua trajetória na conversão como o enredo central de sua obra. A crise que atravessou traça a sua transformação, revelando uma progressão espiritual que se constrói como narrativa. Trata-se não apenas de um evento religioso, mas, sobretudo, de uma estrutura estético-literária universal que destacou Santo Agostinho entre os maiores da tradição ocidental.

A obra de Agostinho é, assim, híbrida. É uma autobiografia altamente personalizada, mas é igualmente uma reflexão humana universal — daí sua dimensão filosófica. É uma oração e, com certeza, uma narrativa com protagonista, enredo, entrada e saída de personagens, espaço e tempo. Contudo, o que a torna única é o movimento de interiorização que ela inaugura. Conforme aponta o filósofo Charles Taylor (1989), Santo Agostinho introduziu no Ocidente a “interioridade da reflexividade radical” (Taylor, 1989, p. 131). A espiritualidade agostiniana não se volta para o mundo externo como a fonte primária da verdade, mas exige um retorno ao eu. O célebre mandamento agostiniano captura a essência dessa nova subjetividade literária e espiritual: “Não vás para fora; volta para dentro de ti mesmo. No homem interior habita a verdade” (*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*) (Agostinho, *De Vera Religione*, XXXIX, 72 *apud* Taylor, 1989, p. 129).

A inquietação que move a pena de Agostinho é o motor dessa jornada interior. Diferentemente da tradição platônica — que buscava o Bem no ordenamento do cosmos e exigia que a alma voltasse o seu olhar (a sua atenção) para a ordem externa e imaterial das Ideias —, Agostinho desloca o foco da reflexão literária e espiritual para a *atividade* do próprio sujeito que conhece e que ama (Taylor, 1989, p. 130). O eu literário de Agostinho examina as próprias profundezas de suas paixões, de seus erros e de suas dúvidas. Essa reflexividade radical toma a forma de uma conversa íntima com Deus, onde o ato de escrever é indissociável do ato de orar.

No entanto, é fundamental não confundir essa subjetividade e interioridade agostiniana com o individualismo moderno que surgiria séculos depois com Descartes. Michael Hanby (2003) adverte, com veemência, contra a leitura anacrônica que tenta fazer de Agostinho um “proto-cartesiano” (Hanby, 2003, p. 143). A alma inquieta de Agostinho não busca a si mesma para encontrar um

fundamento autossuficiente e isolado de certeza. Pelo contrário, para Agostinho, a literatura da conversão revela um *self doxológico*, ou seja, um sujeito cuja própria identidade só se constitui, literária e ontologicamente, através do louvor e da doação a Deus (Hanby, 2003, p. 161). Hanby esclarece essa distinção crucial: O *si fallor, sum* [se me engano, existo] de Agostinho permanece o momento simples, embora o primeiro, de um caminho que, em dois outros momentos mais ricos (conhecer o próprio *Ser* e amá-lo), desapropria a mente de si mesma. (Marion *apud* Hanby, 2003, p. 166).

Portanto, a construção literária da alma em Agostinho reflete um paradoxo sublime: o autor encontra a sua voz mais genuína apenas quando reconhece que não é o dono exclusivo dessa voz. O percurso da narrativa não é um círculo fechado de autoajuda ou de celebração do ego, mas um caminho que “vai do exterior para o interior e do interior para o superior” (Gilson *apud* Taylor, 1989, p. 135).

Na obra de Agostinho, a literatura surge como um confessionário público e, ao mesmo tempo, um testemunho universal de que o ser humano só encontra descanso quando sua inquietação repousa no divino. A espiritualidade dita a forma do texto. Como lembra Taylor, Agostinho compreende a alma humana como o campo de batalha de dois amores divergentes: a caridade (*caritas*) e a concupiscência (*cupiditas*) (Taylor, 1989, p. 138). A narrativa de sua vida não é a descrição de uma mente passiva que adquire conhecimento gradualmente, mas a história dramática de uma vontade perversa que resiste à luz, dividida contra si mesma (o fenômeno da vontade cindida retratado de maneira tão pungente no Livro VIII de *Confissões*), e que só é unificada pela intervenção da graça.

A literatura da conversão é, pois, a expressão de uma alma ferida que se expõe ao médico divino. Nela, a subjetividade ganha contornos de vulnerabilidade e dependência absoluta. Ao escrever sua história, Agostinho constrói uma teologia da graça através do testemunho da sua própria miséria e posterior redenção, fundindo perfeitamente a retórica, a poética, a reflexão filosófica e a espiritualidade cristã.

## **CONFISSÕES COMO OBRA LITERÁRIA: INTROSPECÇÃO E INQUIETAÇÃO AGOSTINIANA**

Do ponto de vista literário, as *Confissões* de Santo Agostinho não são apenas um texto teológico ou espiritual, mas uma obra fundadora de novas formas de escrita do eu, com enorme impacto na história da literatura ocidental. Este caráter fundador não reside simplesmente no ineditismo do relato pessoal, mas na profunda complexidade com que Agostinho maneja os conceitos de tempo, memória e identidade para estruturar a sua narrativa.

Charles Taylor argumenta que o papel da memória na arquitetura literária e filosófica de Agostinho é o grande responsável por essa nova forma de introspecção. Agostinho herda a ideia platônica de memória, mas rompe radicalmente com as premissas de uma visão de encarnações passadas ou reminiscência pré-natal. Em vez disso, a memória torna-se um vasto e misterioso “palácio” interior. “Bem no fundo, nas raízes da memória, a alma encontra Deus”, destaca Taylor (1989, p. 135). Essa reconfiguração faz com que a literatura introspectiva assuma um papel exploratório. A alma inquieta viaja através de suas próprias memórias, não para cultuar nostálgicamente o seu passado, mas para decifrar os rastros da providência divina que sempre estiveram lá, mesmo quando o eu estava alienado e disperso.

A etimologia da palavra *cogitare* (pensar), explorada por Agostinho no Livro X de *Confissões*, ilustra magistralmente a tensão literária da obra. Como destaca Taylor (1989, p. 141), pensar (*cogitare*) provém de *cogere*, que significa reunir, congregar, colecionar. A mente inquieta de Agostinho encontra-se no estado de *distentio* (dispersão, distensão), dilacerada pelas múltiplas preocupações passageiras do mundo secular. O esforço literário das *Confissões* é, metaforicamente, um esforço de “recolher” os fragmentos do ser espalhados pelo tempo e pela concupiscência. O autor escreve para reunir seus pedaços sob a luz do olhar divino, convertendo a fragmentação da temporalidade em uma narrativa de sentido.

Essa técnica narrativa é esmiuçada por Michael Hanby, que chama a atenção para o fato de que o gênero literário das “confissões” não pode ser compreendido com base em noções modernas de “autobiografia secular”. O relato do “eu” agostiniano é profundamente teológico e tipológico. Conforme aponta Hanby, “o relato de Agostinho sobre sua conversão nas *Confissões* é uma reinterpretação teológica de um evento passado, uma tentativa de tornar seu passado coerente para seu eu presente” (Fredriksen *apud* Hanby, 2003, p. 157). Em outras palavras, não existe um “eu” histórico puro sendo reportado de forma neutra; a própria forma literária da confissão constitui o seu sujeito. A narrativa obedece àquilo que os críticos literários chamam de desdobramento entre o “eu-narrador” (o bispo maduro, iluminado pela graça) e o “eu-personagem” (o jovem perdido na devassidão e nos erros filosóficos).

A inquietação é a matéria-prima da obra. Como o próprio Santo Agostinho declara nas primeiras linhas do Livro I: “Fizeste-nos para ti, Senhor, e o nosso coração anda inquieto enquanto não descansar em ti”. A genialidade literária dessa premissa é que a inquietude não é tratada apenas como um defeito psicológico, mas como uma condição ontológica que empurra a narrativa para a frente. Hanby (2003) enfatiza que o *self* retrospectivo de Agostinho na obra

revela uma subjetividade mediada. Para o bispo de Hipona, “não há um relato de primeira pessoa imediato, e Agostinho não poderia ser um simples sujeito autobiográfico [...] O ‘eu retrospectivo’ [...] é necessariamente um eu cuja ipseidade e autoconhecimento são mediados” (Hanby, 2003, p. 158).

Nesse sentido literário mediado, Agostinho constrói seu autorretrato de modo tipológico, espelhando-se nos modelos das Escrituras, em particular na trajetória de redenção do apóstolo Paulo. Ele elabora as suas memórias como se sua própria vida fosse um “texto” passando por uma exegese e lido à luz da história da salvação (Hanby, 2003, p. 159). As dores, o choro furtivo debaixo da figueira no jardim de Milão, a voz infantil cantando *Tolle, lege; tolle, lege* (Toma e lê) configuram o clímax estético e espiritual de uma alma que deixa de lado a soberba retórica ciceroniana para aceitar a humildade da Palavra de Deus.

Dessa forma, o mergulho na subjetividade pelas *Confissões* não é uma descida no vazio, nem o encerramento do homem em si próprio. Diferente do ceticismo moderno ou da angústia existencial que consome e isola, a inquietação agostiniana possui um vetor, um telos: ela se orienta para a libertação. Taylor conclui que a jornada da interioridade em Agostinho estabelece no Ocidente uma postura espiritual onde “o que precisamos jaz ‘intus’” (Taylor, 1989, p. 129), moldando de forma permanente como a literatura passaria a tratar o “coração” humano e a consciência moral. Contudo, como lembra Hanby (2003, p. 158), Agostinho descobre a inteligibilidade de sua vida (antes confusa no pecado) somente sob o olhar do verdadeiro Mediador, Jesus Cristo.

Assim, as *Confissões* tornam-se o paradigma incontestável da literatura de introspecção. Ao fazer do coração inquieto o fio condutor, Agostinho prova que a linguagem humana, com toda a sua limitação, pode ser redimida e transformada em um sublime instrumento de doxologia e revelação de si e de Deus.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste estudo, exploramos a figura de Santo Agostinho sob uma perspectiva que não dicotomiza o filósofo-teólogo do literato, mas que, ao contrário, percebe na sua escrita uma unidade visceral indissolúvel. A sua principal obra, *Confissões*, constitui um marco divisório na cultura ocidental por unir o rigor do intelecto à profunda emotividade da alma humana. A inquietação da alma não é um entrave para o conhecimento, mas o próprio veículo por meio do qual o homem percebe a sua incompletude e anseia pelo Deus que é a única fonte verdadeira de descanso.

Respalda-nos nas análises de Charles Taylor (1989), evidenciamos como a literatura de Agostinho fundou a noção de reflexividade radical no Ocidente. O movimento de volta para a interioridade foi a grande revolução

que Agostinho promoveu na compreensão da mente e da vontade humana. Em seu trajeto da exterioridade dissipada (*distentio*) para o homem interior, ele não descobre um poço isolado, mas a própria luz de Deus capacitando-o a enxergar a verdade. A confissão é esse trajeto materializado em palavras.

Ao mesmo tempo, seguindo o alerta crítico de Michael Hanby (2003), fomos cuidadosos em demonstrar que a subjetividade literária de Agostinho não prefigura o individualismo autocentrado da modernidade cartesiana. O “eu” exposto nas *Confissões* é um eu em doação, construído doxicamente. É um indivíduo que só se compreende e só adquire coerência narrativa quando sua história de desvios e pecados é lida a partir do perdão alcançado pela mediação da cruz de Cristo. A escrita autobiográfica em Agostinho, portanto, jamais é solitária; ela é sempre dialogal, um chamado responsivo à vocação divina.

Por fim, atestamos que a grandeza de Santo Agostinho transborda os limites da Patrística, projetando-se sobre toda a literatura e a filosofia posteriores. A “literatura da conversão” que ele estabeleceu segue nos ensinando que a vida humana pode ser lida e contada não como um acúmulo fortuito de eventos biológicos e cronológicos, mas como uma dramática peregrinação espiritual rumo à pátria eterna, onde a verdade, a bondade e a beleza supremas aguardam corações que se atreveram a não calar a sua própria inquietação.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução Beatriz S. S. Cunha, Jandira, SP: Principis, 2019.

HANBY, Michael. *Augustine and Modernity*. London; New York: Routledge, 2003.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda áurea**: vidas de santos. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VIGINI, Giuliano. **Santo Agostinho**: aventura da graça e da caridade. Tradução de Antonio Efro Feltrin. (Coleção Luz do Mundo). São Paulo: Paulinas, 2012.

## MEISTER ECKHART E A MENSAGEM MÍSTICA MEDIEVAL

*Sandro Xavier<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

**P**reço vênia para apresentar esta introdução com um breve relato de meu contato com Meister Eckhart.

Meus estudos acadêmicos iniciaram com o bacharelado em Teologia. O interesse pela área foi o início da vida eclesiástica como pastor presbiteriano. Com isso, a formação, além de interesse pessoal, tornou-se quesito para a ordenação.

Ocorre que, mesmo no curso de Teologia, nunca houvera contato com o místico Meister Eckhart e suas produções literárias. Entretanto, após a conclusão do bacharelado em Teologia, ingressei em outra graduação. Dessa vez, o curso era em Letras Português-Alemão, em que tive contato e fui orientado para um trabalho de disciplina pelo professor Álvaro Bragança, exímio pesquisador do campo do Alemão antigo e medieval (*Althochdeutsch* e *Mittelhochdeutsch*).

Com o trabalho, acompanhado e direcionado pelo Prof. Álvaro, pude conhecer a importância da mensagem de Meister Eckhart, infelizmente, ignorada no curso de Teologia. Foi uma grata surpresa conhecer mensagem tão significativa e um pensador eivado de espiritualidade ignorado por muitos que se formam na área.

A atuação de Eckhart mostra um olhar para a vida espiritual e uma importância da dedicação à Deus e às Sagradas Escrituras tão profundo que muitos consideram que sua mensagem também pode ser incluída entre aqueles que traçaram a coragem de agir no questionamento da vida eclesiástica, a ponto de inspirar os pré-reformadores.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia (Bennett), doutor em Divindade e em Ministérios (h.c.); licenciado em Letras; e mestre e doutor em Linguística (UnB). Membro do Núcleo de Linguagem e Sociedade (Nelis) da Universidade de Brasília (UnB). Membro da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (Abib). Psicanalista, pós-graduado em Psicanálise Clínica pela Faculdade Metropolitana. E-mail: *revsandro@yahoo.de*.

Neste artigo, vamos conhecer um pouco de quem foi Meister Eckhart, apesar de haver poucas fontes sobre ele; apresentar um panorama da construção do Sacro Império Romano-Germânico; conhecer as bases do misticismo medieval; e, por fim, por meio da sua obra magna, *O Livro da Divina Consolação*, com alguns trechos selecionados, absorver o pensamento central do icônico místico alemão.

## QUEM FOI MEISTER ECKHART

Conhecer Meister Eckhart, hoje, é uma necessidade especial para religiosos e para a comunidade pesquisadora e produtora de literatura. A importância desse místico ainda é pouco difundida entre os formadores de teólogos e espiritualistas em nosso meio. Além disso, a forma como ele produz seus escritos e a dedicação à importância das palavras para mostrar a capacidade de comunicar é ímpar, especialmente na época medieval alemã.

Primeiramente, vamos conhecer um pouco da vida e do pensamento de Eckhart, para que possamos, de antemão, conhecer o espírito da gênese de sua produção e da importância de sua obra.

### A vida do místico medieval

Johannes Eckhart, também conhecido como Meister Johannes Eckhart von Hochheim, porque era considerado um mestre (“meister) e nasceu na cidade de Hochheim, na Alemanha, em 1260, tendo vivido até meados de 1327, quando morreu em Colônia (Köln).

Eckhart era dominicano e ocupou um lugar de primeiro plano e sua ordem. Ele lecionou em Paris, em Estrasburgo e em Colônia, a cidade onde morreu, quando tinha um processo em curso sobre seus ensinamentos, cujas contestações foram retratadas na bula papal intitulada *In Agro Dominico*<sup>2</sup>.

Sua vida é marcante, especialmente, pelo recolhimento espiritual e pela reflexão profunda a respeito da natureza do Divino e da impossibilidade de o ser humano atingir o conhecimento perfeito de Deus pela sua própria capacidade.

As minúcias da vida de Meister Eckhart não são precisas, visto que seu caminho foi pouco registrado e sem efetiva investigação até algum tempo atrás. Entendo que, quando boa parte da cristandade, especialmente o meio acadêmico teológico, tanto católico-romano quanto protestante, entenderam a importância do pensamento do místico alemão, percebeu-se que eram poucos os registros da sua vida e da sua produção. As informações e os registros escritos são poucos, mas eivados de significativo desafio teológico e profunda espiritualidade.

2 “No campo do Senhor” (tradução livre do latim). Pode ser encontrada em Guerizoli, 2000, com o texto original em latim e a tradução em português.

Os prognósticos de datas e prazos conferem a Meister Eckhart uma formação por volta de 1285, como afirma Faggin (1983):

Não sabemos quando ingressou no convento dominicano de Erfurt, mas, como os regulamentos da Ordem não permitiam entrar para o Convento antes dos dezesseis anos, podemos com toda probabilidade fixar por volta de 1276 a determinação de Meister Eckhart de consagrar-se à vida religiosa. Atendo-nos sempre aos já mencionados regulamentos da Orem e admitindo para Meister Eckhart um curso normal e ininterrupto de estudos, pode-se afirmar que foi ordenado sacerdote em 1285, depois de nove anos de preparação, assim distribuídos: dois de instrução geral; dois de *Studium logicale*, em que se aprendiam as artes do trívio; dois de *Studium naturale*, dedicados às artes do quadrívio; três de Teologia, o primeiro dos quais estava consagrado ao *Studium biblicum* e os dois restantes às *Setentiae*, isto é, à Dogmática. (Faggin, 1983, p. 9)

Eckhart, sem dúvida, passou por Estrasburgo, a fim de cumprir as etapas do *Studium*, visto que aquele era o único lugar em que se ensinava a Dogmática à época, bem como foi enviado, já como sacerdote, a Colônia, em busca de aperfeiçoamento em Dogmática.

A partir de 1298, há registros de que Eckhart atuou como prior de Erfurt e como vigário na Turíngia (Thüringen), onde produziu suas primeiras obras, a saber, - *Die Rede der Unterscheidung* e *Tractatus super Oratione dominica*.

O tempo em que o Mestre Eckhart viveu é marcado por rupturas significativas, tanto na sociedade como no pensamento teológico. A mística é uma resposta às crises do tempo. Havia condições materiais, religiosas, políticas e ideológicas que favoreciam a emergência desse tipo de experiência e de reflexão. Essa mística já ganhava força poética e literária, e influenciava significativamente a obra teológica, pastoral e já era a gênese de uma atuação eclesiástica que, muitos dizem, se pode notar como um pontapé inicial na atividade da Reforma.

A despeito da dificuldade de reconhecer os caminhos de Meister Eckhart, e como resultado de algumas apresentações de sua trajetória, apresenta-se, abaixo, uma linha do tempo mais comum da sua vida:

. 1260 - Nasceu em Hochheim, na Turíngia.

. 1277 – Inicia seus estudos com artes em Paris.

. 1280 – Já admitido na Ordem dos Dominicanos, estuda teologia em Colônia.

. 1302 - 1303 – Retorna a Paris para doutorar-se em teologia e começa a ser chamado de “Mestre”.

. 1311 - Açuam-se as rivalidades teológicas entre os franciscanos e os dominicanos.

. 1326 - O arcebispo de Colônia, o franciscano Henrique II de Virneburg, inicia um processo inquisitorial contra Meister Eckhart por supostas doutrinas heréticas.

. Em 13 de fevereiro de 1327, Eckhart faz uma profissão de ortodoxia, lançando um “protesto” de que “sempre reprovou todo erro sobre a fé e toda corrupção dos costumes”.

. Em 27 de março de 1329, com a Constituição *In Agro Dominico*, o Papa João XXII condena 28 proposições de Meister Eckhart.

. Ele não toma conhecimento da sua condenação, já que morreu no final de abril de 1328, em Avignon.

### **Algumas obras do mestre alemão**

Eckhart produziu a maioria de suas obras em latim. Além dessas, deixou outras escritas em alemão, que manejava com notável maestria. Ele esteve sob a influência do idealismo platônico, e mostrou conhecimento e afinidade com o tema. Dessa forma, entende-se, também, que sob sua ótica, toda obra neste mundo é, então, uma busca por conhecimento.

A divindade, como fonte de todas as coisas, se eleva além do ser e do conhecimento, pois criou o mundo do nada e se revela neste próprio mundo. Sob seu pensamento, essa criação do universo é eterna.

A alma humana é divina em sua essência, pois existe nos homens uma centelha divina que pode comunicar-se plenamente com Deus, apartando-se das coisas terrestres na contemplação espiritual da Divina Trindade.

A finalidade da vida é esse conhecimento de Deus, porém, como o conhecimento se identifica com o ser, resulta uma comunidade entre o ser e Deus.

Abaixo, segue a relação de algumas obras mais importantes de Meister Eckhart:

- . *Collatio in libros Sapientiarum*
- . *Quaestiones parisienses*
- . *Acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia*
- . *Processus contra magistrum Echardum*
- . *Meister Eckharts Predigten*
- . *Meister Eckharts Traktate*
- . *Das Buch der göttlichen Tröstung*
- . *Von dem edlen Menschen*
- . *Die Reden der Unterweisung*
- . *Von Abgeschiedenheit*

A seguir, vamos mergulhar um pouco, a fim de ter uma noção da vida e do pensamento da época, nas particularidades do jogo de poder nos séculos próximos à atuação de Meister Eckhart e a influência na sociedade e em sua atuação.

## **A CONSTRUÇÃO DO SACRO IMPÉRIO ROMANO-GERMÂNICO (SIRG)**

Neste tópico, o propósito é apresentar, de forma resumida, os tempos próximos que fizeram a sociedade de Eckhart viver emergências de atuações contundentes a fim de contestar o *Status Quo*, que se mostrava grave nas relações abusivas de poder, não somente na política comum, mas com uma influência que chegava à vida religiosa, com a Igreja exercendo essa liderança despota e cruel aos seus jurisdicionados.

### **Batalhas e divisões**

Durante o 9º Século, os vikings, os magiares e os sarracenos fizeram incursões que estremeceram os alicerces do Império Carolíngio, já enfraquecido pelo costume dos francos de dividir a herança. De acordo com o Tratado de Verdun, no ano de 843, o império foi dividido entre os três netos de Carlos Magno: a parte ocidental para Carlos II, o Calvo; a oriental para Luiz, o Germânico; e a central para o imperador Lotario I, que, junto com o título, obteve o domínio das cidades imperiais de Aquisgrã e de Roma.

Os séculos 11 e 12 constituíram a grande época do Sacro Império Romano, como chegou a ser chamado o Estado alemão. Não obstante, em meados do século 13, a Alemanha já não era a principal autoridade política ou cultural da Europa Ocidental. A estrutura unificada do império estava ameaçada por seu próprio êxito econômico, isto é, pelo crescimento da população e do comércio, e pela devastação dos bosques e a exploração das terras não cultivadas.

Como é intrínseco à história, um governo que obtém o sucesso das conquistas e da dominação sofre por relaxar em seu poder, gerando falta de atenção e conseqüente descuido com o povo, demonstrando, por parte da liderança política e econômica, tempos de vivenciar os benefícios dos espólios de guerra e da subserviência advinda dos triunfos.

Esse destino do Império Romano é amplamente difundido como exemplo de derrocada de um poder que decaiu em imoralidades, gastos excessivos e falta de responsabilidade com a administração pública.

### **Da Germânia ao Grande Império**

Como decorrência desse processo (que parece irremediável na história da humanidade), logo a Alemanha começou a ficar atrasada no plano cultural. Enquanto nas cidades italianas aconteciam as primeiras manifestações do florescimento cultural que as levaria até o Renascimento, a falta de algo que evidenciasse uma atividade cultural de resistência e que estimulasse a criatividade foi marcante como um vazio produtivo no caminho alemão.

No decorrer do século 12, formou-se na Germânia o quadro que, em contornos inconstantes, se manteria durante a Idade Média. Sob o ponto de vista econômico e social, as cidades cresceram rapidamente em riquezas e em população e, com o correr do tempo, muitas delas tornaram-se peças independentes no mosaico do Império. O imperador estava sempre pronto a tirar proveito de uma litigiosa eleição papal, e a fomentar e prolongar os cismas. Essa situação era ponto primordial para compreender a atuação do clero nesse período medieval, especialmente na Alemanha.

É nesse contexto complicado que a atuação de Meister Eckhart ocorre. As manifestações da espiritualidade mística, e os contextos teológicos decorrentes dessa atuação da corte e do clero são marcantes na produção literária do mestre dominicano. Afinal, para ele, Deus se manifesta como é necessário, a partir das agruras vividas pelas criaturas. Tal qual encarnado em Jesus Cristo, pelo seu Espírito, Deus participa das demandas do povo, como no sentido do que nos diz Leonardo Boff:

A mística é uma resposta às crises do tempo. Havia condições materiais, religiosas, políticas e ideológicas que favoreciam a emergência da experiência mística. O tempo em que viveu o Mestre Eckhart é marcado por profundas rupturas. A grande síntese medieval entre ciência e fé, entre trono e altar, entre evangelho e história estava prestes a se dissolver. A luta renhida entre o Papado e a poderosa família imperial dos Stauffer (especialmente Frederico II, 1212-1250) levou a enfraquecer profundamente estes dois poderes. (Eckhart, 1999, p. 23)

A seguir, vamos conhecer mais sobre as particularidades do misticismo medieval, que foi o berço da produção de Meister Eckhart.

## **O MISTICISMO MEDIEVAL**

O berço da produção espiritual e literária de Meister Eckhart foi a Idade Média, com todas as suas disputas por poder, tanto na política social, com os reinados se formando e ruindo, como na igreja, com o clero agindo da mesma forma como os nobres déspotas.

Diante disso, é importante que tenhamos em mente essa particularidade da vida medieval, a fim de que entendamos os meandros nos quais foi engendrada a mística da época, bem como a ideia do total desprendimento cunhada por Eckhart.

### **A mística na vida humana**

A mística é um termo que designa um conhecimento intuitivo, penetrante, da essência das coisas, ou uma experiência portadora de felicidade e êxtase.

Na experiência mística, desaparecem as barreiras entre sujeito e objeto; a distinção entre ambos, própria do conhecimento objetivo, fica abolida. O ser humano e o mundo ou o ser humano e Deus tornam-se um. A mística chega a esse ponto penetrando tão profundamente no sujeito e no objeto que alcança ao próprio coração, a essência, que não tem nem nome nem conteúdo.

Vários são os caminhos para chegar à mística: a ascese, o êxtase, a meditação e a contemplação. O místico se alheia da vida real para aventurar-se em um domínio inexplorado. Como fenômeno, a mística é internacional e interconfessional, porém encontra sua forma típica no neoplatonismo.

A mística neoplatônica – e as formas derivadas – têm sua unidade no que a Idade Média chamou “*hipóstasis*” (ou também: *scintilla*, a faísca divina da alma), em que reside a essência verdadeira, divina, do homem, e da qual nada se pode dizer, porque é inefável. Não é nem sua alma, nem seu espírito, nem seu ser íntimo: é o que se oculta por trás disso. Identifica-se com o ser mais profundo de Deus, igualmente inefável. Essa identidade não se faz evidente de modo imediato, mas se descobre sob um largo e difícil caminho.

A mística medieval alemã designa esse caminho com o nome já característico de *Entwerden*, ou seja, refazer o processo da vida e de seu desenvolvimento em sentido inverso: o ser que volta a nada.

Essa via até o aniquilamento atravessa etapas ou ascende degraus. Quase todos os místicos, tanto os das escolas hindus como as prolongações da mística cristã no quietismo<sup>3</sup> indicam esses escalões com diferentes imagens. A mística neoplatônica teve influência, por uma parte, sobre o islã, em que iniciou uma grande corrente dessa índole e, por outra parte, sobre o cristianismo (o Pseudo-Dionísio, os místicos medievais e outros até nossos dias).

Outra corrente mística encontramos nas tendências panteístas dos tempos modernos derivadas de Giordano Bruno e que, por meio de Goethe, se expandiram na Inglaterra. Também na meditação indiana, que tem seu ápice na unidade de Atman e Brahma, sujeito e objeto, homem e mundo, homem e Deus.

### **A característica da mística medieval**

A exaltação da pobreza material era um fio importante na trama da espiritualidade medieval. É nesse contexto que entra a importância da palavra alemã *Abgeschiedenheit*, muito conceituada por Eckhart e que carrega consigo a síntese de seu pensamento.

A palavra é de difícil tradução, posto que é, de maneira muito engenhosamente engendrada por Eckhart, a aglutinação de radicais que geraram

---

3 Doutrina mística cristã do século 17, associada, principalmente, a Miguel de Molinos, cuja principal ideia era a passividade absoluta da alma para atingir a perfeição espiritual.

um significado aproximado a “total liberdade”, “desprendimento” ou “completa disponibilidade”. Pessoalmente, tenho a tendência a adotar a tradução “total desprendimento”.

Esse desprendimento, portanto, era também atrelado a desprender-se das coisas materiais, gerando um desapego e uma independência das chamadas “bênçãos materiais” para julgar ou considerar Deus importante ou poderoso, a partir daquilo que ele pode oferecer. Seja bens materiais ou até mesmo a própria saúde do fiel.

A singularidade da observação da pobreza, em seu sentido mais espiritual, pode ser evidenciada por Sousa (2011), como vemos a seguir: À medida que o homem se torna radicalmente pobre de todas as coisas – pobre até de seu ser, com o qual se considera no mundo – ele pode contemplar e receber a Deus desde o fundo da sua alma a partir do nascimento do Filho (Sousa, 2011, p. 42).

Esse pensamento era um dos dois fios que representavam uma contribuição especial dos Frades Menores; o outro era a devoção à Paixão e à Cruz de Cristo. Essa devoção não constituía novidade na Cristandade; era um sentimento que já tinha inspirado os gênios da liturgia e da arte, e fazia a Europa caminhar com frequência pelos caminhos que levavam a Jerusalém, na qualidade de peregrinos ou de cruzados.

Os Dominicanos não tinham, no início, qualquer “mensagem” pessoal específica. Pregavam a fé cristã em toda a sua plenitude.

Alguns historiadores da teologia mística e de suas etapas apontam para a importância da “mística do matrimônio” (*Braut-mystik*), que acentua a união de amor, baseando sua expressão no *Cântico dos Cânticos*; a expressão é devida, em parte, a São Bernardo.

Outra vertente significativa na época era a “Mística da essência” (*Wesensmystik*), e parte das relações da alma com seu modelo, o Verbo de Deus. Esses dois modos, essencialmente, não se excluem, são ambas tentativas de exprimir o inexprimível, e os místicos posteriores, como São João da Cruz, fazem uso dos dois.

É possível que os conhecimentos de Tomás de Aquino tenham sido adquiridos por meio de Alberto Magno, que, durante uma de suas estadas em Colônia, dedicou-se a estudar Dionísio. Alberto (falecido em 1280) foi professor de Dietrich de Freiberg (falecido por volta de 1310), que, por sua vez, inspirou Eckhart (falecido em 1327), principal responsável pelo fato de a teologia mística medieval ter-se impregnado de neoplatonismo, derivado em grande parte de Dionísio.

Adiante, será apresentado o escrito mais contundente de Meister Eckhart. *O Livro da Divina Consolação* é contado entre os tratados do misticismo mais significativos, pelos teóricos dessa vertente do espiritualismo, não somente desse autor, mas, inclusive, sendo basilar para alguns outros autores da época.

## ***O LIVRO DA DIVINA CONSOLAÇÃO: A OBRA MAIS CONTUNDENTE DE ECKHART***

Essa é a obra mais difundida e considerada importante de Meister Eckhart. Com ela, pode-se perceber a profundidade das orientações do místico alemão para que o ser humano se desprendesse de suas vontades e desejos, para que fizesse uma ligação completa com Deus.

Com esse escrito, não somente busca reforçar a consolação no momento de sofrimento, mas entender que se abandonar e entender sua importância pela ligação a Deus é a solução para uma vida tranquila, entendendo que as agruras desse mundo são oriundas de um amor excessivo a ele.

### **Apresentação da obra**

*O Livro da Divina Consolação* (Eckhart, 1999, p. 52-87) é considerado uma das mais preciosas produções da espiritualidade mística do mundo ocidental. A obra demonstra a profundidade da reflexão religiosa do Mestre, bem como a genialidade da construção literária, especialmente no que podemos chamar de seleção lexical.

Eckhart demonstra habilidade incomum não somente para escolher palavras, mas para aglutiná-las e formar termos não usados corriqueiramente, para demonstrar sentimentos que são difíceis de traduzir em texto. Tal habilidade fica mais evidente ao estudar sua obra na língua original, a saber, o alemão da Idade Média (o chamado *Mittelhochdeutsch*). Considerando que esse não é o objetivo desse artigo, vamos focar mais nos contundentes impactos de suas afirmações já traduzidas para a língua portuguesa.

O livro foi escrito para a rainha Inês da Hungria, cujo marido, o rei André, morreu em 1301. A rainha perdeu bens e se viu abandonada após ficar viúva, chegando a ponto de ter que empenhar suas joias a fim de não passar fome. Para piorar, após ter sido acolhida pelo próprio pai, que era imperador da Áustria, passou pela agrura de vê-lo assassinado.

Ao contemplar o sofrimento e a angústia inconsolável, Eckhart se compadece de Inês e produz essa belíssima obra que trata especificamente da consolação que vem de Deus, com o intuito de, na verdade, buscar oportunidades que o sofrimento pode proporcionar, no sentido de oferecer crescimento e um olhar para a única grandeza que não é atingida pelas mazelas humanas: o próprio Deus. Dessa forma, não se trata de glamorizar o sofrimento, mas buscar agregar experiência para a vida ao encarar essa realidade da vida de todos os seres humanos.

Eckhart dividiu seu texto em três partes principais. (i) Na primeira, ele fala de algumas verdades que servem para consolar o ser humano; (ii) Em seguida, o

mestre aborda perto de 30 pontos de doutrina que levam as pessoas a atingirem a consolação completa; (iii) por último, são apresentadas algumas atitudes e palavras que alguns sábios produziram em seus próprios sofrimentos.

Para entender um pouco da profundidade dessa obra que aborda a consolação sob a perspectiva da mística medieval alemã, que permeia, ainda, no mundo ocidental, as mais profundas reflexões sobre o misticismo e a espiritualidade, serão apresentadas algumas das afirmações feitas por Meister Eckhart em seu livro.

### O impacto da linguagem

Eckhart produziu textos em latim e em alemão. Por seus textos, fica evidente um desconforto com a espiritualidade frágil dos cristãos, a ponto de causar apreensão às autoridades eclesiásticas, dadas as exigências profundas, até mesmo intelectuais, ao povo. Quando criticado sobre isso, Eckhart afirmou: “Que posso fazer se alguém não me entende?... a mim me basta que em mim e em Deus seja verdadeiro o que digo e escrevo” (p. 30)<sup>4</sup>.

Passamos, então, adiante, a apresentar afirmações do texto de Eckhart em *O Livro da Divina Consolação*, que mostram a contundência da sua reflexão espiritual e mística, no alto da crise existencial e religiosa da Idade Média, a fim de recebermos o impacto do alerta feito pelo mestre aos seus contemporâneos.

(i) “(...) Mas quem na criatura só amasse a Deus e só em Deus amasse a criatura, este encontraria, em toda a parte, consolação verdadeira, merecida e sempre igual” (p. 56).

Nesse período, Eckhart mostra o espírito do *Abgeschiedenheit*, que mostra que a verdadeira libertação reside no total desprendimento de tudo e no mergulho em Deus. No mesmo parágrafo em que se encontra esse período, ele afirma que “se a perda de coisas exteriores me faz sofrer, eis aí um indício seguro de que tenho amor às coisas exteriores e, por conseguinte, de que na verdade eu amo o sofrimento e o desconsolo”.

Em Eckhart, entende-se que a frustração de alguém que apela a Deus em oração por benefícios materiais ou mesmo de saúde e não os obtém demonstra que o amor daquele religioso não está em Deus, mas naquilo que veio suplicar ao Criador.

(ii) “Senhor, não me mandes aonde não queiras vir também Tu” – Êxodo 33.15. (p. 58).

Para Eckhart, tudo que é estranho a Deus e diferente dele não pode servir de consolo ou bênção às pessoas boas. Ao contrário, ele afirma que isso deveria

4 As referências nesta seção fazem alusão a Eckhart, 1999. Dessa forma, serão indicadas somente as páginas alusivas.

ser fonte de tormento, posto que a ausência de Deus é justamente estar apartado da genuína consolação.

(iii) “Pela só razão de ser vontade de Deus que tal coisa aconteça, deve a vontade do homem bom achar-se tão completamente una e unida à vontade de Deus que o homem queira, com Deus, a mesma coisa, ainda que isso lhe acarrete algum mal e até mesmo a condenação” (p. 60).

A ideia de que Deus somente permitiria um sofrimento àquele a quem ama a fim de preservá-lo de um mal ainda maior, ou mesmo para dirigir-lhe mais consolação ou com o objetivo de forjá-lo em algo melhor é bastante comum em *O Livro da Divina Consolação*.

Esse pensamento, para o místico, seria natural por parte de quem realmente ama a Deus acima de qualquer coisa que ele possa proporcionar. É o verdadeiro amor dirigido a Deus incondicionalmente.

(iv) “A um tal (o homem bom), a desventura se torna em ventura, e os males, amáveis” (p. 61).

Esse “tal” é quem reconhece que sua vida é admirável e venturosa. Ele vive na terra, assim como se estivesse no céu, em Deus mesmo. É, portanto, aquele a quem se lança completamente em Deus.

Com a intenção de oferecer consolação, especialmente nesse escrito, a rainha viúva e órfã Inês, ele dá diretrizes sobre a fórmula para obter uma vida dedicada a Deus e com verdadeiro favor recebido para todos aqueles que têm contato com o texto. É uma orientação para a vida cristã, eivada de críticas às práticas religiosas da época, que visavam de Deus somente os benefícios materiais e proteções dirigidas a sua vida.

(v) “Tudo o que deve acolher e ser receptivo deve necessariamente estar vazio” (p. 64).

Esvaziar-se de si é necessário para estar pronto a receber o próprio Deus integralmente. A figura do copo que não comporta duas qualidades de bebida é usada no mesmo parágrafo, o que faz lembrar o movimento executado por sacerdotes no ritual eucarístico, por ocasião da Santa Ceia, quando misturam água e vinho no cálice, movimento que mostra a capacidade de Jesus Cristo de abarcar as suas duas naturezas: a humana e a divina em si.

Posto que o ser humano não tem essa capacidade, para que ele seja hábil a receber o espírito de Deus de maneira eficaz, é necessário abandonar suas vontades, suas convicções e suas esperanças humanas. É mais uma demonstração do *Abgeschiedenheit* proposto por Meister Eckhart.

(vi) “‘Bem-aventurados são os pobres em espírito’ (Mateus 5.3), isto é: os que nada têm do espírito próprio e humano, e assim despojados se achegam a Deus” (p. 73).

Com essa citação do Evangelho de Mateus, o mestre místico recorre à divindade de Jesus para afirmar a perfeição do Messias, posto que seu amor ao Pai é adequado e puro, conforme deve ser. E é essa ligação com Deus que dá legitimidade ao versículo apresentado, quando mostra que, para ser bem-aventurado, é preciso ter um vazão da sua própria espiritualidade, a fim de que sua aproximação de Deus seja relevante.

(vii) “E esta é a minha queixa constante e única: que pessoas de espírito grosseiro, desprovidas e totalmente carentes do Espírito de Deus, pretendam opinar com seu tosco entendimento humano sobre o que ouvem ou leem na Escritura ditada e escrita pelo e no Espírito Santo, sem refletir no que está escrito (...)” (p. 74).

Nesse ponto, Eckhart resiste àqueles que, sem a devida preparação espiritual e baseada das Escrituras Sagradas, consideram-se dignos de comentar a vida espiritual de outrem. Para ele, portanto, é necessário estar em sintonia com a espiritualidade, especialmente em consonância com o texto bíblico.

(viii) “Um médico sábio não apalpa um dedo ferido, causando-lhe dor, salvo para melhorar o estado desse órgão ou o do homem inteiro, proporcionando-lhe alívio. Se lhe é possível curar o homem, ou apenas o dedo, tratará de fazê-lo; caso contrário, cortará o dedo a fim de salvar o homem. (...) quem não nutre tal confiança em Deus, bem que merece o sofrimento e a dor” (p. 77).

Aqui, Eckhart reforça a ideia de que Deus não imporá, àquele a quem dirige sua benevolência, dor ou sofrimento que não sejam para um livramento mais adiante. Esse salto exige fé de quem se relaciona com Deus, demonstrando que sua confiança reside no próprio Deus.

Ele encerra o parágrafo afirmando que, contrariamente, “quem não nutre tal confiança em Deus bem que merece o sofrimento e a dor”.

(ix) “Se Deus está comigo quando soffro, que mais quero, que outra coisa desejo?” (p. 79).

No espírito do Apóstolo Paulo, que disse, na sua Segunda Carta aos Coríntios (12.10)<sup>5</sup>: “Por isso, sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por amor de Cristo. Porque quando estou fraco, então é que sou forte”, Eckhart valoriza o momento em que o ser humano, em meio às suas mais profundas demandas, recorre a Deus e dele se aproxima.

Se é no momento da tristeza, do luto, da escassez e da doença que o ser humano mais recorre a Deus, aproximando-se dele, esses momentos são, na verdade, uma bênção que o fazem chegar-se a Deus. Dessa forma, entende-se como momentos de consolação e graça. Mais uma vez, longe de glamorizar o

5 Bíblia Sagrada Almeida Revista e Corrigida (ARC).

sofrimento, trata-se de encontrar, nele, o valor que tem ao aproximar as pessoas de Deus.

(x) “Muito preferível, melhor e mais proveitoso é para mim que Deus me ame estando eu doente, do que estar são de corpo e não ser amado de Deus” (p. 84).

Eckhart evidencia o amor e o cuidado de Deus no momento de aflição. Esse seria o sentido de entender o valor de entender o significado do sofrimento para aquele que mergulhou em Deus e, antes de tudo, agradece a Deus em todo o tempo, visto que sua confiança reside em Deus e não naquilo que vislumbra pelos valores deste mundo.

Eckhart, com seus escritos, e são muito mais do que os apresentados anteriormente, neste tópico, estimula seus leitores, especialmente a viúva Inês, a buscarem, no seu momento de sofrimento, a “divina consolação”, que só pode ser atingida se o fiel abandonar a si mesmo em Deus, declarando o total desprendimento de tudo (*Abgeschiedenheit*) e mergulhando totalmente no Todo-Amor.

Com *O Livro da Divina Consolação*, Eckhart mostra a importância de abandonar o apego às coisas materiais e mergulhar profundamente em Deus, fazendo da sua vida espiritual a base para o pensamento e a ação do ser humano. A recompensa é, a partir dessa ação sincera, a unicidade com Deus, prêmio considerado incorruptível e sem a efemeridade das coisas mundanas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento e os escritos de Meister Eckhart tornam-se muito necessários hoje, especialmente por vivermos uma época em que as pessoas se aproximam de Deus em razão de suas necessidades pessoais, não a ponto de resolver seu vazio existencial e sentir alívio por não depender deste mundo para basear seu conceito de felicidade.

O mundo religioso de hoje vive, essencialmente, aquilo tudo que Eckhart criticou ao oferecer consolação à viúva Inês. Em seu *O Livro da Divina Consolação*, o mestre aponta para a necessidade de reconhecer a efemeridade daquilo que nos parece trazer felicidade e satisfação. Tudo isso é passageiro e ilusório. Eckhart, por sua vez, aponta para a eternidade de Deus e seu cuidado para aquele que em si deposita sua fé.

Com a crítica de Meister Eckhart trazida ao nosso mundo religioso de hoje, seria possível confrontar aqueles que se apresentam diante de agremiações religiosas e seus líderes com o único intuito de obterem sucessos em demandas pessoais em busca de bens materiais e sucesso na sociedade.

Terminamos reconhecendo que, mesmo no meio acadêmico teológico, especialmente os centros de estudo protestantes, os estudos desse místico alemão

são poucos ou nulos, deixando, por fim, um importante questionamento: será que Meister Eckhart é esquecido (ou ignorado) porque sua mensagem é desinteressante no sentido de que não fascina os fiéis (clientes)? Ou será que é somente fruto mesmo da escassez de citações e de obras preservadas em número significativo?

A necessidade de Meister Eckhart é tamanha no mundo religioso hoje, a ponto de ser preciso fazê-lo ser conhecido para que, por meio do estudo da Palavra de Deus e do reconhecimento da grandeza de Deus, os fiéis entendam que seu amor por Deus, na verdade, é um amor a si próprio ou àquilo que pedem a Deus, não ao Eterno Criador, na verdade.

Eckhart não foi somente um grande engendrador de construções lexicais na arte da literatura alemã medieval, como se percebe ao ter contato com estudos da sua língua original, nem mesmo um construtor de máximas impactantes, sua importância mais significativa foi o grande alerta para o direcionamento errôneo da vida espiritual naquele contexto.

Conhecer Eckhart e proclamar suas verdades é um apelo à conversão, ainda hoje, ou hoje mais ainda!

## REFERÊNCIAS

FAGGIN, Giuseppe. **Meister Eckhart e a mística medieval alemã**. São Paulo: ECE, 1983.

ECKHART, Mestre. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. 4ª ed. Petrópolis/RJ, Vozes: 1999.

GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação do Mestre Eckhart: apresentação da bula papal *In Agro Dominico*. In: **Síntese**. Belo Horizonte, v. 27, n. 89, 2000. p. 387-403.

SOUSA, Amanda Viana de. **Vida sem-porquê em Mestre Eckhart: desprendimento e cotidiano**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2011.

**LA REPRESENTACIÓN DEL AMOR  
EN LA LITERATURA MÍSTICA:  
POESÍAS COMPLETAS - SAN JUAN DE LA CRUZ**

*José Vicente Rodrigues da Silva<sup>1</sup>*

**INTRODUCCIÓN**

**E**l artículo analiza la representación del amor expresada en la obra literaria *Poesías Completas* (1991), de San Juan de la Cruz. Las poesías de la obra están ancladas en el intento del yo-lírico (o del narrador) de llenar la ausencia del ser amado por medio de la escritura, que, de una forma u otra, captura todo el sentimiento doloroso de amar sin ser correspondido.

En la obra, el amor es representado de forma idealizada, contemplativa, a veces de forma carnal, vivida. En cualquier caso, el autor/narrador enfrenta una serie de problemas, de naturaleza moral y social, además de la convicción del abandono. Se pretende establecer, por lo tanto, un análisis sucinto de las representaciones del amor en el Siglo de Oro, evocando a uno de los mayores místicos de la literatura de ese período histórico.

La obra *Poesías Completas*, de autoría de San Juan de la Cruz, está entre los importantes legados de la literatura mística mundial, pero, en especial, la de lengua española, sea por la exploración de la forma epistolar, sea por el lirismo “apasionado”.

La importancia de la obra de San Juan de la Cruz reside en la manera en que representa el amor y en las razones que lo llevan a reflexionar sobre él. Al relatar su experiencia con Dios, anuncia también a todos la posibilidad de alcanzar lo sagrado.

El tono presente en la poesía de fray San Juan de la Cruz responde a los altibajos y a los conflictos propios del hombre del período barroco, si se considera

---

<sup>1</sup> José Vicente Rodrigues da Silva é estudante de doutorado em Literatura do Programa de Pós-Graduação em Literatura - PósLit - do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0782432274192735>. E-mail: [professor.vicente2022@gmail.com](mailto:professor.vicente2022@gmail.com).

que su obra fue escrita entre 1578 y 1586, etapa en la que la sociedad española y europea vivía un contexto histórico marcado por las tensiones religiosas surgidas entre la Reforma Protestante y la Contrarreforma de la Iglesia Católica.

El hombre del Barroco busca el equilibrio y la contemplación de lo divino como forma de representar una vida idealizada. El amor evocado en la poesía de San Juan de la Cruz, considerada una de las expresiones más representativas de la literatura mística, también revela la soledad del encarcelamiento, ya que el autor se vio envuelto en conflictos internos dentro de su orden religiosa, lo que lo llevó a ser denunciado ante sus superiores y posteriormente recluido en Toledo. Se trata de un amor que no puede concretarse en el plano material y que se representa de manera platónica a través de la relación entre la esposa (el alma humana) y el esposo (Dios). En este sentido, el culto a Dios y la sencillez, inspirados en el *Cantar de los Cantares*, constituyen el eje central de la poesía sanjuanista.

Nuestro estudio pretende, por lo tanto, a través de la representación del amor en la literatura mística, rescatar aspectos del contexto histórico en que se desarrolló la escuela barroca en el Siglo de Oro, por medio de la poesía sanjuanista, uno de los mayores exponentes literarios del período citado.

## **CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL SIGLO DE ORO**

El surgimiento de una nueva escuela literaria se da en oposición - pero no aniquilamiento - de la escuela anterior, procurando oponerse a una determinada visión del mundo. En el caso en cuestión, por ser el barroco un período histórico marcado por la oposición entre la reforma protestante de Martín Lutero y la Contrarreforma religiosa, es decir, el intento de la Iglesia Católica de volver a hacer valer su moral. El conflicto experimentado por el hombre de este período abarca las dos concepciones, entre lo sagrado y lo profano, las cosas de Dios y las cosas de los hombres, la luz y la oscuridad, el bien y el mal. Por eso, al representar esos conflictos, se usa el relleno de los espacios como una forma de demostrar el horror al vacío, característica observada, por ejemplo, en los excesos de detalles del arte barroco.

Para Afrânio Coutinho (1988), no se puede afirmar que la Contrarreforma creó el estilo Barroco, pues éste siguió una evolución propia de las estéticas, pero es cierto afirmar que el movimiento religioso le moldeó el espíritu. Como es común observar en las estéticas, en general, el contexto histórico y sus peculiaridades influyen en las tendencias de una forma, más o menos, abarcadora. Es decir, el conjunto de los hombres de un determinado período será influenciado por ellas, pero no su totalidad. En las palabras de Coutinho:

La Contrarreforma se opuso a la concepción del “hombre abierto”, vuelto para el cielo, a la idea renacentista del “hombre cerrado”, limitado a la Tierra, al que corresponden, en artes y letras, las formas abiertas y cerradas de la teoría wolffliniana. El racionalismo renacentista interceptó la escalera de Jacob que une al hombre con Dios. La Contrarreforma regresa a la “línea vertical del medievalismo”, como dice Stephen Gilman, reafirmando la conexión del hombre con el divino roto por el Renacimiento. El hombre barroco es un nostálgico de la religiosidad, que la Iglesia logró reinspirar en él por los artificios artísticos y por la revancha dinámica de la Contrarreforma, redespertando los terrores del Infierno y las ansias de la eternidad. Pero es, al mismo tiempo, uno seducido por las sollicitaciones terrenas y por los valores del mundo - amor, dinero, lujo, posición, aventura, que el Renacimiento, el Humanismo y los descubrimientos marítimos e invenciones modernas pusieron en relieve. De ese conflicto, de ese dualismo es impregnada el arte barroco. (Coutinho, 1988, p. 99-100)

Del mismo modo, este drama también fue representado en la literatura. En el caso de San Juan de la Cruz, objeto de nuestro estudio, ese deseo de unirse a Dios siempre estuvo presente en su vida. Sin embargo, la experiencia carcelaria posibilitará la modulación de la forma en que habla sobre Dios y la intensidad del sentimiento que expresa. A veces se presenta tomada por el amor, otras, por el dolor de la ausencia del ser amado. Aunque, obviamente, no se puede afirmar que la escritura es de tal o cual forma en función de una determinada escuela - ya que cualquier obra literaria puede contener características más allá (o por debajo) de su tiempo de escritura -, las particularidades atribuidas al hombre que vivía en el período del Siglo de Oro se hacen presentes de manera notable en la obra de San Juan de la Cruz.

Se observa, además, que San Juan de la Cruz representa de manera significativa el espíritu del Siglo de Oro, pues al expresar su amor por Dios lo hace con ligereza, armonía y simplicidad. La experiencia del encarcelamiento permitió que fray Juan de la Cruz oscilara entre el amor inmenso e idealizado que sentía por Dios y el dolor provocado por su ausencia.

## **VIDA Y OBRA DE JUAN DE LA CRUZ**

Fray Juan de la Cruz vivió entre 1542 y 1591 en España. Su vida está marcada, por una parte, por el dolor infligido por la dura realidad externa, y por otra, por la alegría del creciente descubrimiento de una vasta y luminosa realidad interior.

San Juan de la Cruz nació en Fontiveros, un pequeño pueblo enclavado en la comarca de La Moraña abulense. La vocación religiosa llevó a Juan de Yepes, a los veintiún años, a ingresar en los Carmelitas de Medina con el nombre de Juan de Santo Matía; sin embargo, experimentó la angustia de no

poder vivir allí como deseaba y soñaba con la austeridad y el silencio monástico de los cartujos.

En el año en que se ordena sacerdote, en 1567, se encuentra con santa Teresa, que lo conquista para su obra de reforma entre los frailes. Al año siguiente, en 1568, se convierte en el primer carmelita descalzo, asume el nuevo nombre de Juan de la Cruz y vive momentos de indescriptible felicidad, en una casucha perdida de la zona rural de Ávila.

A partir de aquí se empeña, hasta el fin de la vida, en diversas tareas entre los carmelitas descalzos que se ven en ligera expansión. Su misión solo es interrumpida por la persecución de los sacerdotes de la Orden Carmelita, que lo eligen como víctima del conflicto generado por el crecimiento de los descalzos. Durante nueve meses, entre 1577 y 1578, fue encarcelado en el convento de la ciudad de Toledo. En medio del sufrimiento físico y moral brotaron de su corazón algunas de las más bellas poesías místicas, las cuales revelan la experiencia de un Dios que se hace prisionero de nuestro amor.

Según la página web de la Biblioteca Virtual Cervantes, el investigador Ruiz (1995) señala que, al quedar preso, San Juan de la Cruz dio inicio a su producción literaria, pues con la ayuda de un carcelero consiguió un poco de papel y comenzó a escribir sus primeras obras: *Cántico espiritual* (1578), *La fuente* (1578) y *Romances* (1578) (Ruiz, 1995, p. 29).

En el mismo sentido, Rodríguez (2009, p. 33) enfatiza que en las obras de San Juan de la Cruz “poesía y vivencia mística se identifican”, ya que sus escritos poseen una gran belleza estética y surgen a partir de una experiencia mística.

La obra de San Juan de la Cruz revela la densidad de vida que él mismo experimentó y constituye una doctrina insuperable por la originalidad de sus reflexiones sobre el itinerario de la vida cristiana, desde sus primeros pasos hasta las más altas realizaciones espirituales en esta existencia. Asimismo, la forma que reviste el contenido de las enseñanzas del místico se caracteriza por una profunda belleza poética, pues solo la poesía es capaz de expresar sentimientos y realidades indecibles.

Además de las cartas, de los *Dichos de luz y amor*, de los *Avisos y sentencias espirituales* y de otros escritos menores, San Juan de la Cruz nos dejó cuatro grandes obras en las que desarrolla de manera articulada el dinamismo que toda persona humana está llamada a recorrer en su relación con Dios. Estas obras son: *Subida del Monte Carmelo* (1578-1579), *Noche oscura* (1578-1579), *Cántico espiritual* (1578-1584) y *Llama viva de amor* (1585-1586).

El libro obras completas de San Juan de la Cruz subraya que:

No hay duda de que San Juan de la Cruz es uno de los mayores místicos de todos los tiempos [...] Él fue alguien que no solo tuvo una experiencia fuerte de la presencia de Dios, sino que también ayudó a otros a iniciar el camino de la aventura de la fe [...] A lo largo de sus escritos, encontramos consejos, advertencias, que evitan el ‘principiante’ perder tiempo precioso en la búsqueda de Dios. (De La Cruz, 2002, p. 21)

El centro de todo para nuestro santo es, sin duda, el amor: fuerza motriz del proceso espiritual, objeto de purificación que consiste en orientar toda su intensidad hacia Dios, y fin último del camino. La unión con Dios es, esencialmente, una unión de amor con Aquel que es Amor.

Cuando se ordena hacia Dios, nuestro amor recupera su vehemencia y su carácter dinámico de fuerza y movimiento, pues, en definitiva, “el amor es fuerte como la muerte y su medida es no tener medida”. Tan infinito como Dios es el amor y, del mismo modo que Él nos amó hasta el extremo, cuando lo amamos somos impulsados a realizar por Él verdaderas locuras de amor.

“Con ansias de amores inflamada”, como expresa uno de sus versos, el alma avanza por su camino con Dios y para Dios. Amando de este modo, el santo carmelita se convierte en un apasionado absoluto de lo divino, y quienes se acercan a su obra y se dejan guiar por ella no pueden sino anhelar participar de esa misma entrega radical, fruto de un amor sin medida.

Por lo tanto, además de los estudios de teología escolástica —que no se limitaron exclusivamente a Salamanca—, San Juan de la Cruz contaba también con una sólida formación en el ámbito de la literatura mística. Karol Wojtyła (2006) afirma que en la obra del santo aparecen vestigios, por ejemplo, de Pseudo-Dionisio, de san Agustín y de san Gregorio Magno. Asimismo, sostiene que *La imitación de Cristo* debió de ser uno de sus libros de cabecera. A ello se suma la influencia de los autores de la escuela renano-flamenca, de quienes tomó diversos elementos que supo transformar mediante su propio genio y su experiencia espiritual.

Al referirse a este tema, Zimerman (2018) señala que el motivo del silencio en la obra de San Juan de la Cruz sería herencia de autores clásicos como Pseudo-Dionisio Areopagita, lo cual habría contribuido a la elaboración del proceso de vaciamiento de sí mismo en la búsqueda del conocimiento de Dios por la vía del método apofático.

La investigadora observa que, en *Teología mística*, Dionisio afirma: “Al acercarnos a las cimas, nuestras palabras se vuelven raras e inútiles; nos volvemos silenciosos, respirando el aire de indecibles alturas”. Más adelante, sostiene que “el Origen de todo lo que es, vive y respira está más allá de todo; no es ni esencia, ni existencia, ni vida, ni razón, ni inteligencia” (Dionisio, citado por Leloup, 2014, pp. 23-24, en Zimerman, 2018, p. 5).

## Para Zimmerman (2018)

El lenguaje místico rechaza un mundo expresado por la pura racionalidad y objetividad, que prescinde del misterio insondable de la existencia y finitud humana. [Pues ella] convoca al sujeto para la experiencia interior, agitando su alma en busca de la posibilidad de trascender un destino, aparentemente, dado. El amor, tema querido a los místicos, se presenta como un término abierto a más de un sentido y, al mismo tiempo, capaz de enmarcar el vacío que desvela y sustenta la empresa mística, tan bien expresada en el poema *Llama viva de amor*, de San Juan de la Cruz. (Zimmerman, 2018, p. 5)

Veamos:

*¡Oh! llama de amor viva,  
Que tiernamente hieres  
de mi alma em el más profundo centro!,  
pues ya no eres esquiva,  
acaba ya, si quieres,  
¡ rompe la tela de este dulce encuentro.  
¡Oh! cautério suave!,  
¡Oh regalada llaga!  
¡Ohmano blanda!, ¡Oh toque delicado,  
Que a vida eterna sabe,  
Y toda deuda paga!  
Matando, muerte em vida la has trocado.  
¡Oh lámparas de fuego,  
em cuyos resplandores  
las profundas cavernas de sentido,  
que estava escuro e ciego,  
Con extraños primores  
Calor y luz dan juntoa su Querido!  
**¡Cuán manso y amoroso**  
recuerdas em mi seno,  
donde secretamente solo morais!:  
y em tud aspirar sabroso,  
de bien y gloria lleno,  
!cuán delicadamente me enamoras!  
(De La Cruz, 1991, p. 54).*

Según Zimmerman (2018), esa fue la última poesía a ser escrita por San Juan de la Cruz, “entre sus obras más significativas”. En ella él habría expresado “el más alto grado que un alma puede alcanzar en la búsqueda de la unión mística. El inefable desborda de modo apasionado, o, en las palabras del místico» (Zimmerman, 2018, p.5).

Así, Zimmerman (2018) declara que

San Juan de la Cruz dice que, sobre el amor, siempre queda algo por decir, dejando una senda infinitamente abierta para la posibilidad del último encuentro. El amor sería, con toda licencia poética que podemos prestar

del místico y, presente en sus versos, otro nombre para la identificación con Dios, en última instancia, el vaciamiento de sí mismo hacia lo inefable. Un esfuerzo de libertad, por fin, capaz de engendrar un sentido nuevo para su destino (Zimmerman, 2018, pp. 5-6).

Wojtyła (2006) destaca que San Juan de la Cruz contava,

sin duda alguna, con una buena preparación intelectual para la creación de su obra. En primer lugar, y como fundamento, sus estudios teológicos en la Universidad de Salamanca en el momento de la gran renovación tomista, iniciada a finales del siglo XV y llevada a la maduración perfecta por Francisco de Vitoria. Fijémonos en los años en que Juan de San Matías sigue allí los cursos de filosofía y teología: 1564-68. En el curso de teología tuvo como profesor Mancio de Corpus Christi, que explicaba la tercera parte de la Suma de Santo Tomás (Wojtyła, 2006, p. 15).

Así, la marca de la teología escolástica quedó grabada profundamente en San Juan de la Cruz, como se observa en el prólogo al Cántico Espiritual.

Inmerso, por lo tanto, en el más absoluto silencio, abandono y clausura, san Juan de la Cruz encuentra en la escritura de poemas una forma de desbordar su sentimiento y todo el rapto que sufrió, sintiéndose profundamente amado y abandonado.

## **LA POESÍA DE SAN JUAN DE LA CRUZ: LA BÚSQUEDA DE DIOS**

La poesía de San Juan de la Cruz valora la sencillez como un elemento fundamental de unión entre el ser humano y Dios, de modo que el hombre pueda convivir de manera armoniosa con lo sagrado y con todo lo que de Él emana. Así, en su obra, la metáfora y la imagen se constituyen como recursos esenciales que favorecen la relación espiritual entre el hombre y lo divino.

En sus poemas, Juan de la Cruz describe un amor dirigido a un Dios que aparece distante y silencioso, y cuya ausencia provoca en el alma una profunda ansia por reencontrar al Amado. A medida que la noche avanza, esa búsqueda interior se intensifica y la realidad espiritual se va revelando a través de los deseos que el propio autor expresa en los versos de cada composición.

Es importante destacar que San Juan de la Cruz se vio privado de la libertad de predicación y de la orientación espiritual que le permitían experimentar intensamente el amor a Dios, fuente de una alegría suficiente para sostener su vida interior. Ante esta privación, el místico realiza un encuentro personal con el Ser amado. Puede afirmarse que, aunque sus ojos quedaron privados de la luz del día, la noche del alma irradiaba la única luz que lo animaba, dejando paso a las lágrimas al reconocer que el Amado estaba presente y podía ser interiormente experimentado.

El autor se considera incapaz de soportar la ausencia del Ser amado e idealizado. En la obra de San Juan de la Cruz se manifiesta el deseo de que todos puedan acceder a Dios.

Una contradicción que puede señalarse es que San Juan de la Cruz permanece fiel a su Amado hasta el final, aunque se vea obligado a recurrir a la prosa para esclarecer el sentido de su poesía. Leamos:

Quando fray Juan tuvo que traducir sus poemas mayores para explicitar el sentido místico que se supone les cabría en primer lugar, tropezó con dificultades que tuvo que buscar como resolver, lo que no siempre consiguió. Es sabido que sus tentativas de comentar “La noche oscura” no pasaron de la segunda estrofa del poema, lo que ha llevado a entender que ese poema puede muy bien ser ajeno al universo místico del fraile poeta. Como se sabe, fray Juan intenta explicar ese poema en dos de sus cuatro tratados en prosa: Subida del monte Carmelo y Noche oscura del alma. En el primero no va más allá de comentar de manera muy genérica las dos primeras estrofas y, mucho más que explicar el sentido de éstas, las utiliza para elaborar un pensamiento teológico mediante la transformación de la imagen poética “noche oscura” en un símbolo místico. (González, 2006, p. 131)

González (2006) afirma que el llamado “Cántico espiritual” de fray Juan de la Cruz constituye uno de los más notables poemas de amor de la literatura.

El investigador menciona que otras propuestas de lectura y distribución de interlocutores son posibles a partir de los sentidos que cabe atribuir al poema de fray Juan. Este es ante todo un poema de amor, en el que amantes dialogan. Así, es visible que fray Juan no quiso reducir ese amor a la alegoría de un proceso místico, aunque, lógicamente, esa lectura sea más que posible (González, 2006, p. 130).

Además, Ruiz (1995) esclarece que en la obra de San Juan de la Cruz se encuentra un carácter autobiográfico “certamente, el alma-esposa de sus poemas no es un ser imaginario, esta figura lírica tiene todos los rasgos de una proyección autobiográfica” (Ruiz, 1995, p. 61). Por eso, es posible percibir que sus versos son un reflejo de algo vivido y experimentado por él mismo.

No “Cántico 1”. Es claramente la Amada quien se dirige al Amado ausente:

¿Adónde te escondiste,  
Amado, y me dejaste con gemido?  
Como el ciervo huiste,  
habiéndome herido;  
salí tras ti clamando, y eras ido.  
(De La Cruz, 1991, p. 38)

En el canto cinco se presenta una voz interior que descubre la belleza incorporada al mundo a partir de la imaginación de la presencia del Amado.

Se percibe que el hombre, representado aquí por la figura de la Esposa, siente la presencia de Dios:

Mil gracias derramando  
pasó por estos sotos con presura,  
y, yéndolos mirando,  
con sola su figura  
vestidos los dejó de hermosura.  
(De La Cruz, 1991, p. 38)

En la canción número tres, la Esposa, fortalecida por la fe, afirma que no temerá a las fieras, los fuertes y las fronteras.

Ni temer é a las fieras,  
Y pasaré los flertes y fronteras”.  
(De La Cruz, 1991, p. 38)

Aquí se observa también el uso de la metáfora, pues, según San Juan de la Cruz (2002), las fieras, los fuertes y las fronteras representan a los tres enemigos del alma: el mundo, el demonio y la carne. Estos enemigos del hombre y de la vida espiritual constituyen un verdadero obstáculo para que el ser humano alcance su perfección.

A continuación, la Esposa manifiesta sentimientos de ausencia de su Esposo, como se expresa en la canción seis:

¿Quién podrá sanarme?  
Acaba de entregarte ya de vero.  
No quieras enviarme  
De hoy más ya mensajero,  
Que no saben decirme lo que quiero.  
(De La Cruz, 1991, p. 40)

Con un profundo sentimiento de ausencia, la Esposa manifiesta que nada en este mundo puede satisfacerla. Ni siquiera los ángeles, mensajeros de Dios, logran colmar su anhelo, pues solo Dios puede concederle la verdadera felicidad.

En el *Cántico espiritual*, canto once, estrofa once:

Descubre tu presencia  
Y máteme tu vista y hermosura;  
Mira quela dolencia  
de amor, que no se cura  
sino con la presencia y la figura.  
(De La Cruz, 1991, p. 96)

Es importante señalar que, en su comentario al poema *Cántico espiritual*, San Juan de la Cruz (1991) afirma que Dios se hace presente en el ser humano de tres maneras. La primera es la presencia por esencia, ya que Dios se encuentra en todas sus criaturas, incluso en las más pecadoras. La segunda es la presencia

por gracia, mediante la cual Dios habita en el hombre que no ha cometido pecado grave. La tercera es la presencia por efecto espiritual, entendida como una manifestación interior y espiritual de su presencia.

En algunos versos de las canciones podemos verificar que el autor confiesa su amor a Dios, en otras revela ese inmenso amor para su amado, con un fuerte deseo de entrar en un estado de éxtasis y allí contemplar al Esposo (Dios) para siempre.

## CONSIDERACIONES FINALES

Al abordar la obra de San Juan de la Cruz, nuestro objetivo principal fue mostrar cómo se representa el amor en su poesía de manera general. Iniciamos el estudio con una exposición de las características fundamentales del Siglo de Oro, que sirvieron de guía para nuestro análisis, destacando el conflicto del hombre de su tiempo en la obra sanjuanista y la búsqueda del equilibrio espiritual del ser humano ante Dios.

En la obra de San Juan de la Cruz el amor idealizado/platónico estuvo presente y, a veces, asumió forma estrenada.

Incluso frente a las incomprendiones ante su poesía San Juan de la Cruz, no deja de escribir sus poemas inspirado/experimentado en la nostalgia que tiene de Dios mismo. Así, en toda la obra de san Juan de la Cruz el amor y el dolor de la ausencia son características siempre presentes.

## REFERENCIAS

COUTINHO, Afrânio. **Introdução à literatura no Brasil**. 13. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

GONZÁLEZ, Mario M. **IV Congresso Brasileiro de Hispanistas**. Las voces del “Cántico” de fray Juan de la Cruz. 2006. (Congreso). Literatura Espanhola, Volume IV. Disponível em: [https://hispanistas.org.br/wp-content/uploads/2021/07/Literatura\\_Espanhola-volume-IV.pdf](https://hispanistas.org.br/wp-content/uploads/2021/07/Literatura_Espanhola-volume-IV.pdf). Acesso em: 14 jan. 2026.

RODRÍGUEZ, J. V. **San Juan de la Cruz**: La biografía. Madrid: San Pablo, 2009.

RUIZ SALVADOR, Federico. **Místico e mestre João da Cruz**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras Completas**. Vozes, 2002.

SÃO JOÃO DA CRUZ; PEDRAZA JIMENEZ, Felipe B; CICARONI, Maria Salete Bento. São João da Cruz: poesias completas. São Paulo, SP: Nerman, 1991. 123 p. (Coleção Orellana; v. 3).

ZIMERMAN, Helena Haenni. São João da Cruz: a liberdade do vazio. **Ide** (São Paulo), São Paulo, v. 40, n. 66, p. 129-140, dez. 2018. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31062018000200014&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062018000200014&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 11 jan. 2026.

WOJTYLA, Karol. **A doutrina da fé segundo São João da Cruz**. Tese de Doutorado em Teologia orientada por R. Garrigou Lagrange O.P. no Angelicum de Roma. Disponible en: [https://www.academia.edu/5218188/Karol\\_Wojtyla\\_A\\_DOCTRINA\\_DA\\_F%C3%89\\_SEGUNDO\\_S%C3%83O\\_JO%C3%83O\\_DA\\_CRUZ\\_A\\_DOCTRINA\\_DA\\_F%C3%89\\_SEGUNDO\\_S%C3%83O\\_JO%C3%83O\\_DA\\_CRUZ?auto=download&email\\_work\\_card=download-paper](https://www.academia.edu/5218188/Karol_Wojtyla_A_DOCTRINA_DA_F%C3%89_SEGUNDO_S%C3%83O_JO%C3%83O_DA_CRUZ_A_DOCTRINA_DA_F%C3%89_SEGUNDO_S%C3%83O_JO%C3%83O_DA_CRUZ?auto=download&email_work_card=download-paper). Acesso em: 11 jan. 2026.

EIXO 2



**ESPIRITUALIDADES GLOBAIS,  
FILOSOFIA E CONDIÇÃO  
HUMANA**

## O ORIENTE EM NÓS: DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO *RELATO DE UM CERTO ORIENTE*, DE MILTON HATOUM

*Marina Arantes Santos Vasconcelos*<sup>1</sup>

*Roberto Medina*<sup>2</sup>

*Emilie e o marido praticavam a religião com fervor. Antes do casamento haviam feito um pacto para respeitar a religião do outro, cabendo aos filhos optarem por uma das duas ou por nenhuma.*  
(Hatoum, 2008b, p. 62)

### INTRODUÇÃO

**A** obra de Milton Hatoum, em especial seu primeiro romance *Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008b), revela um cuidado singular com a memória, a identidade cultural e as relações familiares, incorporando também camadas de reflexão espiritual e ética. Além da representação da Amazônia e da diáspora libanesa, Hatoum insere, de forma delicada e metanarrativa, referências ao diálogo inter-religioso, com ênfase na articulação entre elementos do cristianismo e do islamismo. Este ensaio examina a obra (Hatoum, 2008b) sob o prisma do diálogo entre Bíblia e Alcorão, bem como da eleição do autor para a Academia Brasileira de Letras (ABL), evidenciando a relevância cultural e literária de sua trajetória.

A leitura do *Relato* (Hatoum, 2008b) oferece um terreno fértil para a reflexão sobre memória, identidade e espiritualidade. O romance (Hatoum, 2008b) não

---

1 Marina Arantes Santos Vasconcelos é Doutora em Literatura Brasileira pela Universidade de Brasília (UnB) e Professora da Educação Básica na Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5959957836265726>. E-mail: [asvamarina@gmail.com](mailto:asvamarina@gmail.com).

2 Roberto Medina é Doutor em Teatro e Literatura pelo Pós-lit-UnB. Realiza, atualmente, outro doutoramento no Programa de Pós-graduação de Psicologia Clínica e Cultura da UnB-DF, com estágio de Pós-doutorado na Universidade Federal do Rio Grande – FURG (RS), Pós-doutorando no Pós-lit-UnB (DF). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8931140252408340>. E-mail: [pprof.medina@gmail.com](mailto:pprof.medina@gmail.com).

apenas narra uma história, mas propõe uma experiência estética e ética em que o leitor se depara com a complexidade do exílio, da diáspora e da presença do Oriente dentro da paisagem amazônica. Estudos anteriores (Vasconcelos, 2022a-2022b, Vasconcelos; Medina, 2024) têm destacado o entrelaçamento da memória familiar com a memória coletiva, apontando a centralidade das tensões intergeracionais na configuração identitária dos personagens.

Desse modo, o presente ensaio propõe examinar como Hatoum articula espiritualidade e metanarrativa, criando um espaço literário que é simultaneamente físico, simbólico e metafísico, com ênfase no *Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008b), e de que maneira essas camadas dialogam com tradições críticas da literatura brasileira contemporânea.

## **ELEIÇÃO PARA A ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS**

A eleição de Milton Hatoum para a Academia Brasileira de Letras (ABL) representa não apenas o reconhecimento de uma carreira literária sólida e multifacetada, mas também a consolidação de uma voz da Amazônia na tradição literária brasileira. Nascido em Manaus em 1952, Hatoum construiu uma obra marcada pela exploração da memória familiar, da diáspora libanesa e das relações humanas no espaço amazônico, além de uma intensa produção como contista, ensaísta, tradutor e professor universitário. Este ensaio examina a trajetória de Hatoum, bem como as contribuições literárias e acadêmicas que o tornam uma referência contemporânea da literatura brasileira.

Milton Hatoum foi eleito para a Academia Brasileira de Letras em 14 de agosto de 2025, ocupando a Cadeira nº 6, em sucessão ao jornalista e escritor Cícero Sandroni, falecido em junho do mesmo ano. A eleição revelou ampla concordância entre os membros votantes, tendo Hatoum recebido 33 dos 34 votos possíveis, enquanto o pernambucano Antônio Campos obteve um voto. Os demais candidatos inscritos foram Angelos D'Arachosia, Cezar Augusto da Silva, Eduardo Baccarin-Costa e Paulo Renato Ceratti.

O reconhecimento advindo da eleição à ABL não apenas celebra sua produção literária, mas também sinaliza o reconhecimento de uma literatura que articula memória, identidade regional e ética social, reforçando a presença da Amazônia no centro do debate cultural nacional.

A formação de Milton Hatoum inclui estudos em arquitetura na FAU-USP, com pesquisa sob a orientação do geógrafo Milton Santos, experiência como professor de história da arquitetura e literatura latino-americana, e passagens por instituições internacionais, como a Sorbonne, Berkeley, Yale e Stanford. Entre suas atividades, destacam-se residências e bolsas em Paris, Saint-Nazaire, Madri

e nos Estados Unidos, além de conferências em universidades e instituições europeias, norte-americanas e libanesas.

Sua obra literária inclui romances, contos, ensaios e traduções. O primeiro romance, *Relato de um certo Oriente* (1989), recebeu o Prêmio Jabuti e foi adaptado para o cinema. *Dois Irmãos* (2000) consolidou sua carreira, sendo reconhecido como o melhor romance brasileiro do período 1990-2005. *Cinzas do Norte* (2005) obteve prêmios, como Portugal Telecom, Jabuti e Grande Prêmio da Crítica/APCA. Subsequentemente, *Órfãos do Eldorado* (2008), *A cidade ilhada* (2009) e a trilogia *O lugar mais sombrio* (2018–2025) ampliaram seu reconhecimento nacional e internacional. Ademais, sua produção crítica e ensaística abrange artigos em revistas e jornais do Brasil, França, Espanha, Estados Unidos e México, reforçando sua presença no cenário literário global.

A obra de Milton Hatoum dialoga com questões de memória, identidade, espaço urbano e espiritualidade. Os romances apresentam a Amazônia não apenas como cenário geográfico, mas como espaço simbólico e cultural, onde a experiência da diáspora e os conflitos familiares moldam a narrativa. Estudos críticos (Sá, 2005; Gomes, 2012; Silva, 2017) destacam a complexidade temporal e metanarrativa de seus textos, que articulam passado e presente, história e ficção, experiência individual e memória coletiva.

Hatoum é reconhecido pela capacidade de transformar experiências regionais em literatura universal, conferindo à Amazônia visibilidade cultural e literária. Sua eleição à ABL reforça a valorização dessas perspectivas e a integração de vozes do Norte brasileiro na literatura nacional, acenando para uma convergência entre excelência literária, compromisso ético e reconhecimento institucional.

Sua trajetória, marcada pela diversidade de gêneros, experiências internacionais e intensa participação acadêmica e cultural, faz dele uma figura central da literatura brasileira contemporânea. Nesse contexto, a presença de Hatoum na ABL não apenas honra sua carreira, mas também reforça a importância da Amazônia, da memória e da reflexão ética na cena literária nacional.

## **ESPIRITUALIDADE E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO EM *RELATO DE UM CERTO ORIENTE***

No romance em análise (Hatoum, 2008b), Hatoum constrói a narrativa a partir de uma família libanesa estabelecida na Amazônia, explorando conflitos geracionais, tradições culturais e práticas religiosas. O autor (Hatoum, 2008b) insere referências à Bíblia e ao Alcorão de modo que se tornem símbolos de memória, moralidade e diálogo entre culturas. A leitura intertextual revela

momentos em que personagens cristãos e muçulmanos compartilham reflexões éticas, reforçando a coexistência de tradições espirituais diversas.

A obra (Hatoum, 2008b) não se limita a apresentar diferenças religiosas, mas promove uma espécie de ponte interpretativa entre as tradições. Por exemplo, episódios em que passagens do Alcorão são lidas ou comentadas por personagens em diálogos domésticos ecoam princípios éticos similares aos da Bíblia, sugerindo convergência moral e humanística. Estudos críticos destacam que Hatoum (2008b) utiliza esse diálogo inter-religioso para construir camadas de tensão e reconciliação, tornando a Amazônia um espaço simbólico de encontro entre culturas e crenças (Sá, 2005; Gomes, 2012).

O diálogo inter-religioso em *Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008b) é uma dimensão inovadora da literatura de Hatoum, que aproxima leitores de diferentes tradições e promove reflexão ética e humanista. Ao entrelaçar referências bíblicas e corânicas, o romance (Hatoum, 2008b) constrói um espaço simbólico de convivência e reflexão, sem prescrição moral explícita, destacando a Amazônia como território de multiplicidade cultural.

Autores que conformam sua fortuna crítica (Sá, 2005; Silva, 2017) ressaltam que essa abordagem enriquece a narrativa, ampliando o conceito de pertencimento individual e pertencimento múltiplo, ao mesmo tempo em que reforça a dimensão universal da obra de Hatoum (2008b). O que se extrai da leitura é que a abordagem de Hatoum (2008b) é sutil, evitando pregação ou dogmatismo. Em vez disso, o autor cria uma metanarrativa em que a espiritualidade se articula com memória, identidade familiar e território. A intertextualidade com textos sagrados funciona como um elemento estético e ético, enriquecendo a narrativa e ampliando o alcance simbólico da obra.

## MEMÓRIA, TEMPO, ESPAÇO E NARRATIVA

*“As lembranças vêm como a água do rio, não se pode deter.”*

(Hatoum, 2008b, p. 34)

Em *Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008b), a memória emerge como força estruturante da narrativa. O narrador-personagem busca reconstruir o passado de sua família e da comunidade libanesa na Amazônia, articulando lembranças fragmentadas que se sobrepõem ao presente. Genette (1983) observa que a manipulação temporal, típica da narrativa hatoumiana, permite que passado, presente e memória se entrelacem, criando um efeito de densidade narrativa.

Sá (2005) destaca que essa estratégia evidencia a tensão entre lembrança pessoal e memória coletiva, sendo cada fragmento narrativo um gesto ético de

preservação de identidade cultural. O tempo em Hatoum (2008b) é não linear, impregnado de lapsos e retrocessos que revelam tanto a construção do eu quanto a complexidade das relações familiares. Essa temporalidade fragmentada dialoga diretamente com a dimensão espiritual do romance, na medida em que sugere contemplação, introspecção e reconhecimento do fluxo impermanente da vida (Gomes, 2012).

Em *Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008b), Manaus não é apenas cenário; é protagonista que molda experiências e identidades. O espaço urbano revela a presença do Oriente em solo amazônico, onde a cultura libanesa se funde com a paisagem local, criando uma geografia afetiva e simbólica. Segundo Bosi (1994), a literatura brasileira contemporânea valoriza o lugar como memória e testemunho, e Hatoum (2008b) expande esse conceito ao inserir o Oriente como uma camada histórica e espiritual na cidade.

O espaço urbano e a memória familiar se cruzam na construção da identidade híbrida do narrador (Hatoum, 2008b), em que cada rua, casa ou praça carrega significados múltiplos. Silva (2017) argumenta que essa espacialização é uma forma de exílio interior, em que o deslocamento físico reflete deslocamento existencial, potencializando a busca por pertencimento e reconciliação espiritual.

Os personagens de *Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008b) revelam-se densamente humanos, atravessados por afetos, conflitos e tradições espirituais. A espiritualidade surge não apenas em práticas religiosas, mas em gestos cotidianos, relações familiares e na experiência da memória. Leal (2010) enfatiza que Hatoum (2008b) cria personagens que dialogam com a ética da atenção e do cuidado, revelando uma espiritualidade prática e existencial.

A narradora responsável por escrever o 'relato' (Hatoum, 2008b), ao revisitar o passado, incorpora reflexões sobre morte, impermanência e reconciliação, aproximando-se de práticas místicas do Oriente Médio. Essa dimensão espiritual é articulada à narrativa metatextual, em que a própria escrita funciona como meio de purificação e entendimento, conferindo à obra densidade filosófica e ética.

## **METANARRATIVA E REFLEXÃO SOBRE A ESCRITA**

Em *Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008), a consciência da narrativa como construção literária é explícita. A metanarrativa permite que o narrador reflita sobre o ato de escrever, questionando a fidelidade da memória e a subjetividade da experiência. Genette (1983) categoriza essas operações como intradieéticas e extradieéticas, ressaltando a complexidade temporal e reflexiva do romance.

A autoconsciência narrativa cria uma ponte entre memória, história e literatura, em que cada gesto de narração é simultaneamente registro e interpretação. Gomes (2012) assinala que, nesse contexto, a metanarrativa torna-se gesto espiritual: escrever é uma forma de transcender a fragmentação temporal e reconciliar passado e presente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS E PERSPECTIVAS CRÍTICAS

A crítica literária já sublinhou múltiplas dimensões de *Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008b). Sá (2005) enfatiza a memória familiar e a construção identitária; Silva (2017) destaca o deslocamento existencial e a espiritualidade; enquanto Leal (2010) ressalta a densidade ética da narrativa. Bosi (1994) e Genette (1983) fornecem marcos teóricos para compreender o tempo, a memória e a metanarrativa.

Ao articular essas perspectivas, percebe-se que Hatoum (2008b) propõe uma literatura híbrida, em que Oriente e Amazônia coexistem, memória e ficção se entrelaçam, e a narrativa se torna instrumento de reflexão espiritual e ética. *Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008b) revela-se, assim, não apenas romance histórico, mas experiência literária de profunda introspecção.

*Relato de um certo Oriente* (Hatoum, 2008b) evidencia a maestria de Milton Hatoum em combinar memória, espaço, identidade e espiritualidade. O romance (Hatoum, 2008b) oferece ao leitor não apenas uma narrativa sobre a diáspora libanesa na Amazônia, mas um gesto literário de reflexão ética e espiritual. A metanarrativa, o espaço urbano, os personagens e a memória familiar convergem para criar uma obra que é, simultaneamente, história, filosofia e experiência estética.

Hatoum (2008b) demonstra que o Oriente não é apenas geográfico ou cultural, mas interior: é memória, espiritualidade e voz narrativa que nos atravessa, convidando a uma leitura de si mesmo e do outro com atenção, cuidado e contemplação.

## REFERÊNCIAS

- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1994.
- GOMES, F. **Diáspora e identidade na obra de Milton Hatoum**. Rio de Janeiro: FGV, 2012.
- GENETTE, Gilles. **Figures III**. Paris: Seuil, 1983.
- HATOUM, Milton. “A dois passos do deserto: visões urbanas de Euclides na Amazônia” (2000). *In: Teresa: revista de Literatura Brasileira*. Universidade

de São Paulo nº 1, São Paulo, Ed. 34.

HATOUM, Milton. **Dois Irmãos**. São Paulo: Record, 2000.

HATOUM, Milton. **Cinzas do Norte**. São Paulo: Record, 2005.

HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Record, 2008a.

HATOUM, Milton. **Relato de um certo Oriente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

HATOUM, Milton. **A cidade ilhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HATOUM, Milton. **O lugar mais sombrio** (trilogia). São Paulo: Companhia das Letras, 2018–2025.

LEAL, R. **Espiritualidade e literatura brasileira contemporânea**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

OpenAI. (2025). **ChatGPT** (versão GPT-4o mini) [Modelo de linguagem IA]. <https://openai.com/>.

SÁ, L. **Memória e narrativa familiar em Milton Hatoum**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

SILVA, A. **Exílio, identidade e espiritualidade na literatura amazônica**. Manaus: EDUA, 2017.

VASCONCELOS, Marina Arantes Santos. **Estrangeiros na obra de Milton Hatoum: leitura dos contos de A cidade ilhada**. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2022a.

VASCONCELOS, Marina Arantes Santos. *Percursos da imigração e fronteiras culturais na ficção de Milton Hatoum: análise do romance Relato de um certo Oriente*. In.: GROSSO, C. E. M. (Org.) **História e literatura: caminhos cruzados**. 1a ed. Jundiaí-SP: Paco, 2022b.

VASCONCELOS, Marina Arantes Santos; MEDINA, Roberto. *O rio de Anáira: desejo e angústia na película*. In.: PAULA, M. G.; TEIXEIRA, N. M. (Org.) **Kierkegaard Compêndio: Atualidade de Kierkegaard** (vol. 4). São Paulo: LiberArs, 2024.

## SACERDÓCIO FEMININO COMO ELEMENTO DE MUDANÇA SOCIAL: A HISTÓRIA DE ÌYA AGAN E O CULTO DE IFÁ

*Ifálagbara Ori Fainá<sup>1</sup>*

*Iyá Agan<sup>2</sup>*

*Larissa Argenta Ferreira de Melo<sup>3</sup>*

### CONSIDERAÇÕES INICIAIS E METODOLÓGICAS

O presente artigo tem por objetivo demonstrar, por meio de estudo de caso baseado em depoimento pessoal, a influência social da liderança sacerdotal feminina no contexto das religiões de matriz africana no Brasil. Para tal objetivo, será apresentada parte da história de vida de *Ìyá Agan*, *Ìalorisá* do Culto *Iorubá Ifá*, mas acima deste título, mulher que utilizou sua experiência de vida e história pessoal com o objetivo de gerar impacto social e de acolhimento, através da superação do sacerdócio religioso em prol do sacerdócio social.

Os conhecimentos ancestrais africanos, via de regra, são repassados oralmente, de modo que a obtenção de referências baseadas em materiais

- 1 Babalorixá do culto de *Ifá*, com diversas iniciações em religiões de matriz africana, notadamente Umbanda Nagô, Quimbanda e Candomblé. Pessoa com deficiência visual, atualmente exerce seu sacerdócio através da transmissão oral de conhecimentos da cosmologia espiritual africana. Profissionalmente, é advogado especialista em Direito das Pessoas com Deficiência e Igualdade Racial, com ativismo social reconhecido nestas pautas. Seu nome de registro é Renato H. S. Alves. E-mail: renatoalves91@gmail.com.
- 2 Ialorixá do culto de *Ifá*, tem experiência em diversos segmentos religiosos e estudos oraculares. Atua como terapeuta feminina, notadamente com mulheres em situação de violência doméstica e familiar. Idealizadora da Aldeia Mãe, organização religiosa e social que busca atuar na recuperação de segmentos marginalizados através da utilização de elementos culturais afro-ameríndios. Seu nome de registro é Márflia Bona Andrade. E-mail: maribonna@hotmail.com.
- 3 Mestranda em Direitos Sociais e Processos Reinvidicatórios pelo Centro Universitário IESB. Pós-Graduada em Direito Processual Civil. Graduada em Direito pela UniDF e em Administração pela Universidade de Brasília. Ativista na defesa dos direitos da diversidade, valorizando a cultura de minorias e sua representatividade no contexto brasileiro. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9252297351974775>. E-mail: dra.larissaargentafm@gmail.com.

escritos, notadamente científicos, é escassa e limitada. Assim, em respeito à tradição iorubá, utilizaremos como material principal, com consequente impacto metodológico, pesquisa qualitativa com utilização do método de relato de experiência. O foco será na descrição e qualificação da vivência, articulando a prática com a teoria.

A despeito da prática de registro verbal de informações não ter validade acadêmica metodológica para fins de referência teórica, entendemos que no presente contexto o respeito à tradição de oralidade da cultura iorubá deve ser preservado. Por esse motivo, utilizamos como fonte de conhecimento sobre o culto de *Ifá* a transmissão verbal do *Babalorisá Ifálagbara Ori Fainá*. A escolha por este sacerdote deu-se pela representatividade no presente contexto, visto que, além de ser líder religioso da tradição religiosa em estudo, é pessoa com deficiência visual, e que se utiliza da palavra como principal instrumento de comunicação.

A coleta e transcrição dos depoimentos verbais, bem como comentários e considerações são realizados por mim, Larissa Argenta, mulher neurodivergente e com deficiência, advogada e ativista em processos de inclusão da diversidade. Parte de minha atuação consiste na identificação de recortes transversais que potencializam a exclusão, dentre os quais manifesta-se proeminentemente o papel social de mulheres praticantes de religiões afro-ameríndias, com especial destaque àquelas em contexto de liderança sacerdotal. Acredito que trazer luz a esta temática faz parte da construção de uma sociedade que combata o racismo, o capacitismo, a misoginia e a intolerância religiosa, sendo obrigação de, a quem for possível, contribuir para diminuir os processos estruturais de exclusão ainda existentes no Brasil.

## INTRODUÇÃO

Qualquer observação que se faça sobre o contexto de formação das estruturas de fé precisa levar em consideração as influências históricas, econômicas e sociais na construção de nossa sociedade.

Os europeus trouxeram, além de toda a estrutura de dominação física, a dominação religiosa através da fé católica ortodoxa romana. Os negros foram submetidos ao mesmo regime de dominação imposto aos indígenas. O processo de catequização e conversão tornou-se obrigatório, e aqueles que se recusassem a aceitar a fé cristã sofriam agruras diversas, muitas vezes culminando em perseguição e assassinato. A população africana era concebida pelos europeus dentro do contexto de sub humanidade, e todas as crenças por eles trazidas foram demonizadas. Por consequência, configurou-se em polos distintos as religiões de matriz africana e as de origem cristã, com impactos sociais profundos que

perduram até os dias atuais, refletindo a exclusão sistêmica do povo negro e de sua base cultural de formação. Outro aspecto relevante é a participação do elemento feminino dentro do contexto espiritual, incluindo a percepção de sacralização. Nas religiões cristãs, o sagrado feminino está associado à Maria, a Virgem Mãe. Assim, fica adstrito ao ambiente maternal doce, puro e servil

Curiosamente, e como meio de justificar a exclusão feminina do contexto cristão de liderança, utiliza-se a narrativa bíblica de que, foi através da mulher (Eva) que o pecado entrou no mundo, razão pela qual todas as demais mulheres descendem deste pecado original. Somente Maria, a Mãe Virgem, consegue romper com este papel, e pela unicidade de sua experiência como genitora do Salvador, apresenta-se como ideal feminino que serve de modelo, mesmo que inatingível (Mota-Ribeiro, 2000). Percebe-se, assim que a visão do feminino sagrado diverge sobremaneira a partir da base referencial religiosa de origem, com fundadas associações entre cristianismo e patriarcado. O culto de *Ifá* apresenta visão oposta, com foco no matriarcado e na visão do feminino enquanto força sagrada e geradora da vida que deve ser reverenciada.

A fim de ilustrar o referido cenário, trazemos excertos do autorrelato de Ìyá Agan, mulher nordestina descendente de italianos, nascida dentro das tradições cristãs e patriarcais, e que ao longo de sua jornada de vida foi experienciando lugares de desconforto e questionamento em sua estrutura de origem. A inconformação com os papéis sociais que lhe foram atribuídos e ensinados pela estrutura familiar desde o seu nascimento a levou ao conhecimento de narrativas e cosmologias não-cristãs, que culminaram em seu sacerdócio como *Ialorixá* no culto de *Ifá*, bem como na atuação social e profissional voltada à vulnerabilidade feminina em contextos de violência e exclusão.

## O CULTO DE IFÁ

O culto de *Ifá*, ainda pouco conhecido no Brasil, tem origem na cosmologia espiritual africana, mas apresenta interpretação expansiva em relação ao conhecimento vigente no Brasil sobre os Orixás. O panteão de divindades iorubá contempla mais de 400 manifestações com diferentes correlações, sendo a quase totalidade delas desconhecida em nossa cultura, exceto para os iniciados nesta religião.

*Ifá* é, além do aspecto religioso, uma formação social e de relação com o ambiente que tem por princípio basilar o matriarcado. Cumpre ressaltar, porém, que este matriarcado não se assemelha à visão cristã do Sagrado Feminino, cuja figura central é Maria, Mãe de Jesus: santa, pura, mãe amorosa e acolhedora. No culto *Ifá* tem-se a figura matriarcal do cuidado e proteção, mas também de cobrança. Assim, também é responsável pela reprimenda dos filhos que se recusam

a cumprir seu destino, ou realizar as obrigações assumidas com a Espiritualidade e com seus ancestrais antes da encarnação. Assim, o direcionamento ocorre pelo amor e acolhimento decorrente das orientações, mas também pelas corrigendas necessárias para o retorno ao caminho de cumprimento do destino.

Outro aspecto central em *Ifá* é a coletividade. Os papéis sociais e religiosos são exercidos sempre em prol da comunidade, e não somente do contexto familiar ou individual, como ocorre no modelo de família e sociedade cristã replicado no Brasil. Assim, temos que a maternidade não se refere somente aos cuidados com o próprio filho, mas sim a um estado de espírito evolutivo da mulher, que passa a ser responsável por todos os filhos da humanidade. A maternidade é considerada, assim, uma benção espiritual dada à mulher. A mãe é alçada ao papel não só de geradora de novas vidas físicas (através do útero, chamado de “cabaça da vida”), mas também de influenciadora na criação e condução da nova geração. Esta condução, conforme já explicitado, baseia-se na orientação, proteção e reprimenda, mas também na transmissão dos valores de *Ifá* em uma cultura em que a oralidade é o meio utilizado, junto com o exemplo e a experimentação.

O cuidado coletivo e maternal, dentro deste contexto, não se refere somente à criação dos filhos da humanidade. A cultura matriarcal pressupõe que a mulher-mãe é, acima de tudo, geradora e orientadora da evolução de todas as espécies de manifestação de vida existentes na natureza. Isto implica na responsabilidade de direcionar os caminhos de todas as espécies existentes neste plano encarnatório, ou seja, do planeta como um todo. A ialorixá, assim, tem papel ainda mais relevante, pois direciona espiritualmente não são as mães (figuras centrais na sociedade), mas também todo o restante da *Egbé*.

*Ifá* preconiza que a vida na Terra é regida por 256 *odus*, que são relatos da história da humanidade e de seu propósito, configurando-se como verdadeiros guias do passado, presente e futuro, tanto no aspecto coletivo quando no individual. O *odu* que trouxe as Grandes Mães Ancestrais para a Terra é o *Osá Meji*. Elas vieram do *Orun\** (mundo espiritual) para o *Aye* (Terra) através desse *odu*.

No Brasil, notadamente durante o período escravagista (e conseqüente chegada de mulheres nigerianas iniciadas em *Ifá*), o culto às Grandes Mães foi demonizado, por serem estas entendidas como energias destrutivas tão perigosas que nem sequer ousavam dizer seus nomes. A percepção do Sagrado Feminino e de sua força como algo negativo e maligno tem estreita correlação com a Inquisição da Igreja Católica que, a despeito do passar dos anos, respingou ideologicamente no Brasil. Assim, as mulheres de *Ifá*, notadamente as chamadas *eledés*, eram chamadas de feiticeiras ou bruxas, e muitas vezes eliminadas com base na prerrogativa católica de extermínio de tudo aquilo que não é “de Deus”.

As *eledés* são uma comunidade de mulheres conectadas por um mesmo portal energético: *ibase* (o útero), que é a conexão entre o *Orun* e o *Aye*. São chamadas “irmãs de útero”, e a reverência ao Sagrado Feminino consiste no reconhecimento da sacralidade desta força geradora de vida. Nos cultos tradicionais, inclusive, os homens usam máscaras e saias como sinal de respeito. Isto porque, se todas as mulheres decidissem juntas não mais engravidar, a humanidade desapareceria.

Outro aspecto relevante do culto de *Ifá* são os arquétipos de *Ìyá Mi*: *dudu*, que é a força negativa, relacionada à energia preta, escura; pupa, que é a energia vermelha, e *funfun*, que é a energia branca. Na energia *funfun* estão todas as Iabás femininas, dentre as quais as Orixás conhecidas no Brasil: Oxum, Iemanjá, Iansã, Nanã etc. No total são 201 *Ìya Mís* que vieram à Terra através da barriga de *Orunmilá*, segundo o *odu Osámeji*. Assim, *Ìya Mís* seriam as forças ancestrais femininas, ao passo que é representante máxima deste poder ancestral é a *Ìyá Mi Osorongá*. Portanto, esta é a denominação específica da “Grande Mãe”. Em livre tradução, o termo significa “Mãe dos Pássaros”.

Assim, por óbvio, há uma grande correlação simbólica entre as Grandes Mães Ancestrais e as figuras arquetípicas vinculadas às aves. O conceito supera a visão de Orixás femininas mais conhecidas no Brasil (Iemanjá, Oxum e Iansã), trazendo uma série de divindades, pertencentes a diversos níveis espirituais e de intervenção na humanidade, repisa-se, nem sempre de forma amorosa ou acolhedora. Esse é o poder de *Ìyá Mi*: mostrar que as mulheres decidem sobre o destino dos homens.

Existe um *itan* que conta que, nos tempos antigos, *Ìyá Mi Osorongá* apoiava a humanidade. Um dia, a humanidade pediu a ajuda de *Ìya Mi*, que em contrapartida pediu que esta cuidasse de seu filho, *Eleye* (abutre). Quando ela retornou, a humanidade tinha matado e comido seu filho, de modo *Ìyá Mi Osorongá* pediu para que *Olodumare* os punisse. A partir deste momento, *iku*, passou a perseguir a humanidade, e *Ìyá Mi Osorongá* passou a ser fiscal de conduta.

No culto às *eledés* em *Ifá*, o aspecto mais relevante ‘relativo ao sagrado feminino é o culto à maternidade, sendo esta considerada a maior força da humanidade. É considerada força de geração, mas também de morte. Esta morte, no contexto da cosmologia iorubá, consiste na falha de caráter que leva a terríveis consequências. As Grandes Mães Ancestrais são consideradas fiscais implacáveis de conduta, punitivas, inclusive. Assim, zelam pela renovação de condutas, com a morte como meio de renovação. Elas sempre atacam o nosso aspecto humano: corpo e carne, sujeitos à podridão e à fraqueza com o objetivo de lapidar o ser. Nos cultos há a utilização de elementos cadavéricos, simbolizando este aspecto.

## NASCER, CRESCER E MORRER – AUTORRELATO DE IYA AGAN COMENTADO

*“Nascer, crescer e morrer sempre me pareceu raso, cruel e um tanto limitado em um mundo tão vasto, e a despeito da fração ínfima que eu tinha vislumbre. Também não entendia bem o conceito de Deus e seus companheiros antos e soberanos, sobre os quais eu ouvia versículos na missa e no colégio secular e tradicional de freiras onde eu estudava.*

*Me lembro que contava com três ou quatro anos de idade e ia a velórios dos tios-avós. Passava o resto do dia, (e quiçá das noites), matutando sobre a existência e a finitude.*

*Quando o silêncio da noite crescia junto das conjecturas não dirimidas, eu viajava nas perguntas e visões de paisagens desconhecidas, mas estranhamente familiares. Alguém parecia me guiar. A criança que observava, refletia sobre assuntos descomuns e sentia demasiada empatia em relação aos coleguinhas da mesma idade prosseguia em sua busca.*

*Nas brincadeiras de casinha, eu sempre era a mãe das amigas. Acometida desde cedo por asma, tinha sucessivas crises que causavam alergias e erupções cutâneas, o que me impedia de participar de brincadeiras “mais emocionantes”. Às sextas-feiras tínhamos banho na piscina do jardim de infância, abarrotada de meninos e xixi de meninos. Eu ficava de fora e não questionava; ao contrário: me comprazia ser assistente da assistente da professora (que a gente chamava de “tia”). Cuidava das outras crianças com louvor. Lembro-me de uma colega me chamar de “mamãe”. As rivalidades entre as amigas começaram a surgir, e se eu dividisse atenção entre elas (o que era inevitável), a briga e o choro eram certos.*

*Hoje vejo que os primeiros indícios do sacerdócio espiritual já estavam ali presentes em tão tenra idade. E aqui nos deparamos com dois termos indissolúveis, tão bem observados e aprofundados por Jung: a Espiritualidade e a Psique.*

*Como explicar interesses, comportamentos, atitudes, gostos musicais tão diferentes do meio circundante e faixa etária característica da época? Inevitavelmente, muitos fatores influenciaram meu caminho. É impossível estar completamente blindada das influências do meio, condicionamentos e traumas familiares. As provações contidas no caminhar humano também foram mestres e guias sábios, austeros, e por vezes, dolorosos, mas a força e característica primordial da Espiritualidade (termo que só conheci muito tempo depois), de forma consciente ou inconsciente, sempre me norteou.”*

A primeira parte do relato de Iyá Agan refere-se às suas primeiras memórias de infância. Ela já apresentava questionamentos em relação ao conhecimento que lhe era repassado acerca da realidade espiritual pelo viés cristão relativo à cultura religiosa em que estava inserida. As palavras recebidas inicialmente sobre “Deus”, “morte” e “vida” não encontravam alento na explicação dogmática católica, ao passo que os primeiros sinais de mediunidade de manifestavam. Tais tipos de pensamento não eram compatíveis com a dogmática católica, o que pode ter sido o motivador, ainda que incipiente, da caminhada espiritual que motivou a busca por novas concepções religiosas. Verificou-se ainda a presença de perfil comportamental destoante no comparativo às crianças de mesma idade,

pois apresentava visão maternal e de responsabilidade. Tais características fazem parte do papel de Mãe-de-Santo, que viria a exercer na vida adulta.

*À medida que ia crescendo, comecei a juntar um pouco mais de conhecimento acerca das religiões que me eram acessíveis no momento. Família católica por lealdade de gerações a fio, e o movimento evangélico aos poucos despontava na minha região de nascimento, assim como de meus pais e avós: Teresina e Campo Maior, ambos no Piauí, local do Nordeste conservador por natureza.*

*Aos 9 anos, as crianças de minha família permaneciam compulsoriamente do Jardim de Infância (na época chamado maternal) até o final do Ensino Fundamental no Colégio Sagrado Coração de Jesus, dirigido pelo Clã das Savinianas, congregação de freiras da Madre Italiana, Savina Petrilli. E a Itália também era o país originário da família do meu estimado avô materno, Dácio Bona. Nesta escola iniciei os estudos da tão sonhada “primeira comunhão”, pelo sacramento católico da Eucaristia. Eu tinha muita curiosidade de “provar o Corpo e Sangue de Cristo” que era distribuído nas missas que ia todos os domingos, junto com minha mãe e irmãos.*

*As aulas de catecismo eram aos sábados, uma vez por mês, sempre às 9:00h. Me entregava de corpo inteiro, atenta às rezas, mensagens e doutrinação da querida professora de catecismo. Embora eu a adorasse, nunca fiz parte do grupo das alunas preferidas porque era questionadora demais. Ao sair das aulas, ficava na igreja conversando com as imagens dos santos, pedindo graças e deixando moedas aos pés deles. Hoje, já adulta, suspeito que ali já estava a dinâmica de troca intuitiva, introjetada não sei por qual fonte. O senso analítico e de vivência que tenho hoje me fazem perceber que era uma espécie de oferenda, a mesma que nos cultos africanos damos aos Orixás.*

*Depois de alguns rogativos alcançados, incentivava as poucas amigas que aguentavam minha estranheza a fazer o mesmo, e ali eu já manifestava um aspecto que me acompanharia até os dias de hoje: o sacerdócio feminino. Eu era uma espécie de mini orientadora espiritual e existencial na vida das mesmas.*

*Após dois anos de preparação chegou o grande dia da cerimônia de Primeira Eucaristia, evento que também era muito importante na escola. Eu estava submersa em êxtase naquele dia: até para o salão de beleza minha mãe me levou para que eu me produzisse a altura. O hábito branco (igual ao das freiras) me ornava, e sentia-me num rito de passagem importantíssimo. Chorei emocionada durante toda a cerimônia, e os colegas me olhavam e se entreolhavam espantados. Creio que ali vivi o meu primeiro grande encontro espiritual. A partir dali e durante algum tempo, não perdia uma missa, e sempre estava contabilizando os meus pecados para saber se era digna de comungar “do cálix bento e da hóstia consagrada”, como dizia o cancionero popular na voz de Milton Bituca Nascimento.”*

O relato prossegue demonstrando, de maneira clara, a correlação entre cultura, religião e padrões sociais no contexto do nordeste brasileiro em meados dos anos 90. A despeito de grande lapso temporal separar este contexto dos primórdios de origem do Brasil como conhecemos, nota-se que a religião Católica continuava a ser transmitida dentro do ambiente familiar e escolar, de modo a enraizar-se no educando e definir sua personalidade e visão de mundo. Assim, a vida infantil girava em torno dos preceitos religiosos e rituais de passagem.

Conforme relatado por *Ïyá Agan*, meninas da sua cidade, faixa etária e padrão social obrigatoriamente passavam por esta experiência religiosa, a qual vêm modelando a forma de agir a pensar das pessoas ao longo dos séculos. *Ïyá Agan* desde tenra idade apresentava visão disruptiva em relação à espiritualidade, e a despeito da grande fé que possuía nos ritos e dogmas católicos, permitiu-se experienciar novas acepções de contato com o Sagrado. Tal ação, entretanto, mostra-se pontual na sociedade brasileira, visto que dificilmente a mulher de perfil normotípico e de mesma classe social e ascendência ousa romper com os ensinamentos de fé recebidos ao longo da primeira infância, replicando-os de maneira contínua ao longo de seus núcleos familiares e comunidades de relacionamento local.

*“No ano seguinte à minha Primeira Eucaristia, o comichão curioso me acomete novamente. Conheci uma cozinheira na casa do meu avô Dácio que tinha dito ter deixado as coisas do mundo e se convertido evangélica. Eu passava os finais de semana na beira do fogão, perguntando como era a experiência e traçando paralelos sobre o dito “mundo da ilusão” e a “entrega ao Senhor Jesus”. Num sábado, finalmente consegui autorização dos meus pais para participar de um culto. Havia cantos e pregação em alto volume, além da fala em línguas desconhecidas. Gostei! Achei animado e atrativo, pois as pessoas oravam e cantavam com paixão. Mas algo me faltava naquele lugar, e era a reverência ao feminino. Essa consciência da importância matriarcal e insubordinação ao masculino também veio cedo, como a maioria dos questionamentos já citados na minha primeira década de vida.”*

A chegada e crescimento do protestantismo no Brasil atingiu predominantemente a população católica, uma vez que ambas têm por linha de afinidade o Cristianismo. A comunidade protestante tem origem predominantemente norte-americana, e a vinda ao país se baseou em um projeto evangelizador, expansionista e civilizador voltado a alcançar importância na sociedade brasileira, com destaque ativo dos grupos presbiterianos, batistas e metodistas (Martins; Cardoso, 2009).

Essas redes eclesíásticas se espalharam pelo território nacional e conquistaram uma importante quantidade de fiéis no país, uma vez que empregaram técnicas e conhecimentos evangelísticos replicados que haviam sido consolidados anteriormente nos Estados Unidos da América. Os movimentos protestantes pentecostais passaram a apresentar uma altíssima taxa de expansão em cidades grandes e médias a partir da década de 1970, juntamente com movimentos em células de natureza pentecostal em cidades pequenas e médias a partir da década de 1990 (Senhora, Santos e Cruz, 2016).

*“Minha avó Jacy, (“lua” em tupi guarani), foi acometida por grandes crises depressivas, cada vez mais constantes e sem solução. Tentaram de tudo com os recursos da época, até que uma alternativa surgiu: um assunto proibido, conversado de voz baixa e com portas fechadas (e eu ouvia por trás delas). Assim, soube que havia uma*

*grande amiga da família que frequentava uma tal “Doutrina Espírita” e que esta, como última alternativa, talvez explicasse o que minha avó estava passando.*

*Assim, travando uma grande e escondida luta com o conservadorismo familiar católico, começaram a recorrer ao Espiritismo de Allan Kardec, buscando compreender as fortes crises depressivas que assolavam Dona Jacy, fazendo-lhe passar por longos e tenebrosos dias gemendo incessantemente, entoando um “ai” avassalador e agonizante, que desestabilizava e fazia sofrer todos ao redor. À época, minha avó contava pouco mais de 60 anos, e sempre havia sido uma mulher muito bem sucedida conforme os costumes da época: elegante, bem relacionada, próspera e vaidosa, adorava oferecer grandes banquetes em família, e receber os amigos em sua bela e adornada casa, junto ao meu avô.*

*Ouvia sobre as regressões de minha avó, transe mediúnicos e possessões de obsessores, tudo sempre falado com muito, muito sigilo e conservadorismo, afinal, estavam a infringir a lei católica. Com a piora do estado geral de minha avó, não mais a levaram ao centro espírita.*

*Mas minhas buscas por conhecimento espiritual não cessavam. Ouvia falar através da minha prima e seus amigos mais velhos sobre “brincadeiras” em que aconteciam comunicações e manifestações espirituais. Tais práticas consistiam em um copo que se movia sozinho após invocações, ou a famosa brincadeira do compasso, que consistia em fazer um círculo com alfabeto, números e respostas curtas, como “sim” ou “não”. Tais práticas foram utilizadas por mim incontáveis vezes, inclusive durante os recreios escolares no colégio de freiras. A brincadeira perdeu o tom de “brincadeira” quando recebi comunicação de uma pessoa morta tempos antes, dando seu nome e descrevendo a forma de seu desencarne, num acidente de moto. Perguntei à minha mãe e ela confirmou as informações e prontamente me repreendeu, não dando mais detalhes a respeito. Esta época coincidiu com o início de alguma rebeldia adolescente, bem como dificuldades em Matemática que me fizeram reprovar. Fui convidada a me retirar da escola tradicional católica, e tive a oportunidade de, por dois anos, estudar em ambiente menos conservador.*

*Aos 15 anos, adivinhem: meus pais me levaram de volta ao colégio de freiras... E com isso, atento para um ponto crucial, que muitas vezes barra o indivíduo de progredir em sua própria jornada e a pensar por si mesmo: a força dos padrões familiares, que exercem um domínio quase arrebatador, conduzindo o sujeito de volta ao que é costume daquele determinado meio. Mas, uma vez tendo ensaiado furar a bolha, eu já não era a mesma.”*

A terceira vertente mais popular do segmento cristão no Brasil é o Espiritismo Kardecista. A despeito de não ser a religião com maior número de seguidores no Brasil, este é o país com maior número de espíritas kardecistas no mundo. Tal popularidade deu-se notadamente pela vida e obra de Chico Xavier, médium espírita reconhecido mundialmente. A despeito de a Doutrina Espírita firmar-se nos ensinamentos de Cristo, estes são revisitados na segundo preceitos religiosos, doutrinários e filosóficos próprios. A principal diferença entre o Espiritismo e o Cristianismo católico/protestante é a crença na reencarnação, inconcebível para as outras duas religiões (Lang, 2020).

Assim, em tese, católicos e evangélicos não poderiam ser espíritas, visto não serem dogmas compatíveis em relação à vida após a morte. Entretanto,

no Brasil temos curioso fenômenos no qual a população, a despeito da religião declarada, permite-se experimentar (sob sigilo, quase sempre), outras possibilidades de práticas de fé, mesmo que opostas em pontos fundamentais. O relato de Ìyá Agan sobre a busca de auxílio para sua adoecida avó em um centro espírita reflete esta prática recorrente de conglobar preceitos religiosos de maneira customizada às percepções individuais.

Outro aspecto relevante e que reflete o caminho espiritual traçado por Ìyá Agan refere-se à sua expulsão do ambiente escolar católico em virtude da reprovação. A exclusão acadêmica possibilitou a vivência em ambiente desprovido do cunho religioso, bem como o exercício do livre pensamento, rompendo com o determinismo do ambiente escolar religioso.

*Durante a época da faculdade, cursava Letras na Universidade Estadual do Piauí, e passei a residir com o meu avô. Comecei a ir no centro espírita misterioso e tão polêmico para minha família. Me sentia uma espécie de jornalista investigativa observando cada mínimo detalhe. Eu me identifiquei como neta de Dona Jacy, em busca de respostas para o que acontecia na época que ela fez tratamento espiritual naquele centro. A senhora prontamente me disse:*

*- Minha filha, tentamos de tudo com sua avó, mas era muito difícil, o preconceito era muito grande. Ela achava que vir aqui era trair a Igreja Católica. Ela tem uma mediunidade muito grande, mas pelos dogmas religiosos, a negou.” Nessa época, faziam 15 anos que minha avó estava em estado vegetativo, mesmo com todos os exames físicos e laboratoriais normais. Assim, comecei a crer que era uma doença de alma.*

*Meu avô tinha assinatura do jornal de circulação estadual, junto com ele, às segundas-feiras, num movimento muitíssimo inovador, vinha coletânea periódica com 12 volumes. A cada semana, um assunto “do além” era abordado: Ufologia, Kardecismo, Religiões Afro-brasileiras, dentre outros temas afins. Tudo parecia convergir para o aprofundamento de meus estudos na temática, que, além do inegável conhecimento teórico, era fonte de entendimento para minha vida. Estudando aqueles livros, a sensação era de familiaridade, reencontro e acolhimento. Ao refletir sobre todo esse percurso, vejo que a Espiritualidade é impressa na minha alma de forma inata. Não fui conduzida a ela por um fato ou evento de dor, como a maioria das pessoas. Fui como quem abraça algo muito valioso, que estava perdido.*

*Infelizmente, os velhos condicionamentos ainda me cercavam. No último ano da faculdade de Letras, larguei o curso para caber num padrão familiar e buscar aceitação do meu pai, prestando um novo vestibular e sendo aprovada para Direito, a fim de seguir a mesma carreira dele na advocacia. Curiosamente, meu pai também era engenheiro agrônomo, e apesar da insistência da minha mãe para que ele se dedicasse a estudar para um concurso público na carreira jurídica, ele era muito mais feliz no mato plantando melancias, e criando caprinos e ovinos.*

*Eu estava buscando caber num padrão e seguir a profissão do meu pai, e nem ele mesmo era verdadeiramente realizado exercendo aquela atividade. Aprendi que muitas vezes tentamos suprir expectativas de quem nem mesmo supriu as suas próprias. Essa reflexão traz uma temática muito comum nos contextos familiares: os filhos querendo ser validados e vistos por pais que não validaram e nem viram a si*

*próprios. É como tentar preencher um copo que sempre estará meio vazio. Trata-se de herdar compulsoriamente um vazio que não é originalmente seu, mas que você vai cultivar com ardor até cumprir a tarefa hercúlea de descobrir-se a si mesmo. Isso envolve desapegar do que queriam que você fosse, e desapontar a todos que criaram expectativas sobre você.*

*A quebra destes ciclos familiares é punida muitas vezes com exclusão, e ninguém quer ser excluído dos seus. Pertencimento é uma necessidade inerente ao ser humano. Não quebrar ciclos familiares, mesmo quando os mesmos não fazem sentido ou fazem sofrer, é o que foi denominado de “lealdades” ou “maldições” familiares, e perpetuam-se inconscientemente até que alguém tenha coragem de quebrá-los.*

*Assim, ainda na faculdade de direito, por volta dos 22 anos, minhas crises existenciais estavam cada vez maiores. Não sabia verdadeiramente quem eu era, e me sentia vivendo um teatro, como uma personagem. Sabia que era irreal, mas não sabia qual era exatamente a verdade. Sentia que era algo transcendia, que estava para além do conhecido. Cheguei a ir algumas vezes ao centro espírita kardecista, mas algo me chamava espiritualmente para além dali.”*

Em um país de natureza predominantemente cristã como é o Brasil, ter coragem de buscar caminhos alternativos de contato e conexão com o Sagrado é desafiador, notadamente ao analisarmos o contexto de uma mulher jovem, branca, de classe média alta, descendente de europeus e criada na tradição católica. A despeito da laicidade do Estado, preconizada constitucionalmente, na prática todas as vertentes religiosas não cristãs sofrem discriminação no país. Assim, para a grande maioria que nasce e cresce no contexto cristão, o contato com outras cosmologias e formas de conexão com o Sagrado encontra barreiras sociais e atitudinais. Por consequência, os preceitos dogmáticos cristãos recebidos ao longo da vida travestem-se de verdade absoluta, replicando as estruturas de poder vigentes desde os tempos coloniais.

*“Tinha uma grande amiga que, assim como eu, estava instintivamente na busca de conhecimento espiritual e significação da vida. Um dia, ao comentar com ela do vazio que eu estava sentindo, ela me disse que estava indo “a um trabalho espiritual diferente”: o terreiro de Umbanda.”. Vi que ela estava resabiada, pois o preconceito com os terreiros era grande em nossa região. No sábado seguinte larguei tudo e fui ao terreiro “Casa de Aruanda Toca do Pajé”, dirigido pela Mãe de Santo Carminha de Aruanda. Ali foi a primeira vez que pisei num terreiro, e onde comecei um percurso de estudo no qual até hoje me vejo como aprendiz. Minha vida jamais foi a mesma, e não foi milagre e nem feitiço: foi muito estudo, trabalho e aprendizado.*

*Era tudo muito fascinante, mas me trazia a adrenalina que prenunciava os preconceitos que eu enfrentaria, sobretudo da minha família. Decidi que todos os meus sábados, daquele dia em diante, seriam naquele lugar que me trazia um novo sentimento de paz. Assim, eu deveria me preparar para tudo, romper relações se necessário fosse. Mas o maior desafio seria lidar com a resistência familiar, que, no viés religioso, condenava tudo o que não fosse católico.*

*Comecei a fazer os tratamentos espirituais orientados por Mãe Carminha e pelos médiuns assistentes mais experientes da casa, incluindo banhos de ervas e a leitura dos primeiros livros sobre Umbanda. Tinha grande avidez por aprender. Assim, algumas*

*mudanças foram aparecendo no meu dia a dia. Comecei a prestar atenção em detalhes da natureza que antes passavam despercebido, e desenvolvi uma relação mais íntima com o silêncio. Não foi uma “conversão” abrupta, mas foi sincera e significativa. Meu senso crítico e se expandiu, bem como o entendimento sobre as coisas.*

*Um dia minha mãe ligou dizendo que alguém havia visto uma foto de Iemanjá no meu Facebook, e trouxe o sermão: “Minha filha, você está envolvida com macumba! Isso não é de Deus! Fulano entrou por esse caminho e se arrependeu. Você irá se arrepender também!”*

*Precisei de muito autoconhecimento e terapia, mas após a formação psicanalítica compreendi que essa ação nada mais é que o mecanismo de controle e proteção contra a quebra dos padrões familiares. Nem sempre ou tão somente por controle declarado, mas por instinto de sobrevivência. É como se o padrão fosse o freio do perigo. Ir pelo novo (algo nem tão novo assim, pois em cada família há um ente que caminhou pelas veredas de religiosidades resultantes da nossa miscigenação), representa o perigo de ir por um caminho “desconhecido”, portanto, perigoso. É como se dissessem: “só fui até certo ponto. Desse ponto em diante não conheço, e pode haver perigo.” Para além desse perigo, há simplesmente o preconceito. sobretudo voltado a tudo o que é oriundo das ditas minorias, leia-se em nosso contexto brasileiro, africanidades e indigenismos. Indo pelas veredas da observação dos tipos de psiquê, e a partir desse viés, podemos também concluir que é a partir das quebras de padrões e costumes que todas as inovações foram criadas.”*

*“Após algum tempo, Mãe Carminha me fez um convite para consagrar a “Ayaahuasca. Fui submetida a anamnese com psicóloga, integrante do corpo mediúnicico da casa, para saber se cumpria os critérios para participar da ritualística.*

*Após as considerações iniciais rezamos três pai-nosso e três ave-marias intercaladas, tomamos a bebida, e logo após, lindas músicas (denominadas hinos) começaram a ser cantadas acompanhadas de maracás, violões e tambores. Até entrei na chamada “força”, “encantes” ou “borracheira”, que é o efeito da bebida no organismo. A partir daquele momento acessei uma energia divina. Os hinos traziam mensagens de fê, amor e devoção de forma universalista. Comecei a sentir as mãos de uma mulher nas minhas costas, acariciando meus cabelos. Voltei meu corpo para olhar para trás algumas vezes, e só tinha uma parede branca. A mulher que eu não via me parecia familiar, e comecei a conversar com ela intuitivamente. Já não controlava meus pensamentos e nem sentimentos: era apenas amor, emoção e reencontro. Dirigi-me a ela como que num impulso e disse-lhe por entre lágrimas: “Mãe! Por que me abandonastes? A voz me consolava, respondendo: “Há muito te esperava! Teve que ser assim, mas nunca deixei de cuidar de você. Você precisou reencarnar, mas vim te buscar.”*

*Após terminar a sessão, entrei numa fila para cumprimentar a Mãe Carminha, que dentro do contexto do Xamanismo, era chamada de “Mãe Jiboia”. Ainda em êxtase por tudo que vi e senti naquele estado meditativo durante a cerimônia, abracei-a aos prantos, e ela disse: “Você é filha de Iemanjá.”*

A partir deste ponto, *Ïyá Agan* começa a relatar seu caminho dentro da Umbanda, ressaltando a percepção de que, pela primeira vez, sentiu-se pertencente. A conformação das doutrinas cristãs majoritárias possui dogmas que excluem aqueles que não se encaixam no padrão de valores, formação familiar ou identificação de gênero por ela definidos. Mais do que isso, “demonizam”

e excluem todos que se recusam a compartilhar das normas sociais e familiares vigentes. Esta questão também foi relatada por Ìyá Agan, demonstrando, por sua experiência própria, a realidade de muitas pessoas no Brasil, notadamente as classificadas nos segmentos minoritários de representatividade: negros, mães solo, famílias homoafetivas ou poligâmicas, pessoas LGBTQIAPN, neurodivergentes e pessoas com deficiência. Ora, aceitar tal tipo de pressão ideológica gera danos irreversíveis na formação do indivíduo, de modo que a busca por sistema de crenças alternativo é fundamental para que seja possível a prática da espiritualidade em contexto de respeito e inclusão. Também por isso os terreiros são vistos como ambientes de acolhimento e pertencimento, que atuam não só no âmbito espiritual, mas também no suporte material para muitas famílias e comunidades vulneráveis (Melo, 2024).

No aspecto formativo, a Umbanda é fruto da miscigenação racial e cultural existente no Brasil. É uma religião que integra com relativa frequência elementos religiosos sincréticos. Tem-se diversas denominações e práticas, como “umbanda cristã”, “umbanda universalista”, “umbanda nagô”, etc. No caso relatado, o terreiro de Umbanda apresentava vertente universalista, que dentre suas práticas, tem a Ayahuasca como elemento de trabalho. Resultado da mistura de cipós e ervas, esta substância é utilizada em rituais xamânicos há milênios, relacionando-se à cosmologia espiritual ameríndia. Seu uso é regulamentado, sendo permitido para fins estritamente religiosos.

*Conforme os estudos espirituais iam se aprofundando, foi criando um abismo cada vez mais profundo no que tangia a interação com minha família. O Kardecismo e posteriormente a Umbanda, foram portas de entrada para o que eu descobri ser um conhecimento ilimitado. Há duas palavras-chaves que nortearam esse novo momento: Universalismo e Espiritualidade. O primeiro refere-se a união global de religiões, credos e doutrinas dos mais diferentes cantos do mundo. O segundo é tudo aquilo que engloba o espírito e o mundo espiritual, de forma transcendental.*

*Compreendi que todos os segmentos religiosos, se bem observados, possuem bases arquetípicas como princípios basilares: pai, mãe, filho, espírito santo. Todos os povos tiveram a sua própria maneira de contar, em essência, a mesma história. O que varia é a quantidade de elementos, figuras ou representações contidas dentro desse aspecto divino. No panteão Iorubá, por exemplo, há mais de quatrocentos orixás que são cultuados na Nigéria, muitos deles desconhecidos no Brasil.*

## **O RITO INICIÁTICO NO CULTO TRADICIONAL YORUBÁ DE IFÁ**

*Em 2014 mudei-me para Brasília após o falecimento de meu avô. Fui a um babalorixá que jogou o oráculo erindinlogun<sup>4</sup> e disse que eu teria que fazer uma iniciação urgente no culto tradicional iorubá, pelas mãos dos sacerdotes que vinham da África para*

4 termo iorubá

*essa finalidade uma vez por ano. Era uma cerimônia fechada, que durava alguns dias durante os quais ficávamos retirados no ronco*<sup>5</sup>. *Chegou comitiva de aproximadamente quarenta nigerianos oriundos de Abeokutá*<sup>6</sup>, *incluindo a autoridade mais antiga do clã, o Bábáláwo Awodiran Sówùnmí. Vieram ainda alguns sacerdotes mais jovens, denominados bábálòrìsàs e ìyálòrìsàs. Acordávamos com os cânticos das Ìyás, que ao amanhecer louvavam saudando todos os Orixás. Me chamava atenção ver que todos sentavam separadamente em uma grande mesa com comidas tradicionais de sua terra natal, sem talheres e com muita pimenta. Era comum vê-los sempre sorrindo e cantando. Os olhos das mulheres eram profundos como um oceano.*

*Fomos divididos alguns barcos\* iniciáticos. Na iniciação de Ifú Orunmilá*<sup>7</sup>, *a que eu iria fazer, haviam dois barcos. Percebi que sempre que iniciavam as ritualísticas do meu barco caía um dilúvio de chuva. Na vez do outro barco, um brilhoso sol surgia no horizonte. Não me recordo quantos dias passei retirada, mas lembro de alguns flashes com as indumentárias das ritualísticas ou dormindo numa esteira num quartinho escuro, que me remetia a um útero. Vinham muitos sonhos, e a sensação de tempo-espaço era diferente.*

*Chegou o grande dia de saber a minha predestinação, segundo aquele povo, e ao receber meu nome dentro do culto, veio algo que não conhecia, mas pressentia. Foi como uma confirmação que, ao ser dada por aquele povo e aquela cultura, me validava com verdade de quem habita a tradição. Aplaudiram no momento que o Babalawò disse: eu já te conheço, Ìyá Agan, a Sumo Sacerdotisa de Egungun*<sup>8</sup>. *Ao mesmo tempo que eu estava assustada, me sentia numa espécie de reconhecimento e pertencimento, acolhida enfim. Começaram a fazer sentido muitas partes da minha existência. Recebi também os temidos Ewòs*<sup>9</sup>, *recebendo ali o meu sacerdócio espiritual em Ifá.*

## UNIÃO ENTRE O SAGRADO E O FEMININO

*No ano seguinte à minha iniciação, nasceu minha primeira filha. A racionalidade necessária no maior e mais nobre compromisso da minha vida me conduziu para uma nova relação com a espiritualidade, sem qualquer espécie de compromisso religioso ou sacerdotal, afinal, eu estava aprendendo sobre o amor maternal. Foi um período profundo e marcado por um grande sentimento de solidão. O relacionamento não ia bem, desejava separar-me, mas não sabia como, pois estava totalmente dedicada à criação da minha filha pequena, e portanto, fora do mercado de trabalho. É o velho desafio feminino.*

*Iniciei atendimentos oraculares, e a procura foi aumentando. Fiz amizade com*

5 termo religioso

6 capital do estado de Ogun, no sudoeste da Nigéria

7 Orixá da sabedoria, do conhecimento e da adivinhação na mitologia iorubá e na religião de Ifá

8 ancestrais masculinos na religião iorubá

9 refere-se a tabus, proibições ou restrições alimentares/comportamentais impostas pelos Orixás aos seus iniciados.

*uma cliente que trabalhava no Senado Federal, e certo dia, ela me disse que havia um número considerável de colegas de trabalho que desejavam meu atendimento. Sugeriu que eu fosse até o Senado em dia de menor fluxo de trabalho para atender às mesmas. Lembro-me bem dos obstáculos que se apresentaram para que eu não comparecesse nesse compromisso que mudaria minha trajetória.*

*Algum tempo depois minha filha contava com três anos, e eu já estava exercendo a maternidade solo, enfrentando dificuldades de toda ordem. Minha amiga e cliente do Senado Federal decidiu migrar com a família para o exterior, e me mandou a seguinte mensagem: “Estou pedindo demissão para mudar de vida. Você também está mudando a sua, e vou te ajudar em retribuição aos atendimentos. Portanto, manda-me teu currículo, que farei o possível para que fiques com meu lugar de trabalho.” Duas semanas depois, iniciei no mundo político, no qual permaneci por 5 anos.*

*A maioria predominante circundante ao meu meio era de pessoas evangélicas. Temiam o “inimigo” e as belíssimas obras de arte que retratavam povos indígenas do norte brasileiro pelas lentes de Sebastião Salgado. Eu escutava diariamente palavras de preconceito e omitia minha fé. Nas dependências havia uma capela católica e plenários que, quando estavam sem uso, serviam para cultos evangélicos. Para espiritualistas ou seguidores de religiões afro-ameríndias, restava o silêncio diante do preconceito corporativista.*

*Recebi o convite para integrar um grupo que tinha como projeto erguer o Jardim dos Orixás no viveiro botânico do Senado. Tenho orgulho em ter intermediado a doação das mudas de mariri e chacrona\* que lá estão (elementos utilizados para a feitura da Ayahuasca).*

*Logo depois, organizei-me e dei passo que muitos julgaram loucura: pedir minha exoneração. A partir daquele momento, passei a me dedicar integralmente aos atendimentos terapêuticos e à direção, junto com meu novo companheiro, de um trabalho espiritual. Nunca tivemos espaço físico próprio, mas recebemos algumas portas abertas para realizar nossas sessões em um formato itinerante, que já acolheu centenas de pessoas. Recentemente estamos na fase final de criação da organização social e religiosa Aldeia Mãe. Esta instituição tem por objetivo não só o auxílio material e direto aos mais vulneráveis utilizando-se o formato de construção social tribal e de terreiro. Seu objetivo mais nobre é atuar no combate à intolerância religiosa e ao apagamento da cultura das minorias de representatividade.*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres brasileiras, desde o nascimento, sofrem a influência dos episódios historicamente responsáveis pela formação cultural e religiosa do nosso país. Por consequência, tendem a replicar, sem maiores reflexões, papéis que a elas são oferecidos como possíveis dentro dos contextos das práticas religiosas. Minorias representativas femininas enfrentam dificuldades de inserção e pertencimento dentro das estruturas cristãs vigentes. Ou se adaptam à exclusão dentro do ambiente religioso cristão católico/protestante, ou buscam formas outras de fé e espiritualidade que as possibilitem não só a sensação de pertencimento e comunidade, mas a conexão com o sagrado feminino. Dentro

deste contexto, as religiões de matriz africana apresentam estruturas de formação acolhedoras, vinculadas à cosmologia dos orixás, da natureza, ou de elementos outros que superam a percepção de fatores de gênero e de personalidade como definidores do bem e do mal, do certo ou do errado, ou do pertencimento e exclusão.

A experiência pessoal de *Ìyá Agan*, ilustra a formação da base religiosa em nosso país. A correlação entre o caminho espiritual percorrido e a vivência de experiências comuns a diversos contextos de fé demonstram as transversalidades entre cultura, cristianismo e pertencimento das mulheres no Brasil. *Ìya Agan* viveu na pele o machismo estrutural, a maternidade solo e a vulnerabilidade econômica, utilizando sua experiência para nortear sua atuação pessoal e religiosa em apoio a mulheres em situação de vulnerabilidade socioemocional, notadamente mães solas, vítimas de violência doméstica e população LGBTQIAPN+. A liderança sacerdotal em religião de matriz africana pouco conhecida no Brasil, como é o *Culto Ifá*, reflete a crença em um sistema social que, a despeito do patriarcado vigente, entende a sociedade matriarcal como possível e necessária em um contexto de desigualdades mil, dentre as quais as de gênero. Com a criação da Aldeia Mãe, busca compartilhar a visão formação religiosa em nosso país através de estudos e formações, com especial destaque para as cosmologias afro-ameríndias. Busca ainda utilizar os aspectos singulares da cosmologia espiritual africana, notadamente relacionada às *Ìya Mis* (Grandes Mães Ancestrais) para além do aspecto religioso, de modo a demonstrar a liderança feminina baseada nos princípios de inclusão, acolhimento e coletividade como poderoso vetor de mudança social.

A despeito das informações aqui registradas à título elucidativo, cumpre destacar que, na cultura Iorubá e conseqüentemente em *Ifá*, os cultos e rituais relativos ao Sagrado Feminino são quase sempre fechados e secretos. Além do mais, as práticas e crenças são repassadas aos iniciados oralmente durante o seu desenvolvimento em *Ifá*, de modo que é muito difícil encontrar material escrito e de cunho científico sobre o culto, fazendo-se necessário recorrer à fala de sacerdotes iniciados, que compartilham livremente daquilo que podem para a referida documentação. O aspecto da oralidade, inclusive, é muitas vezes utilizado como sinônimo de inexistência para fins de apagamento cultural e intolerância religiosa. Não raros os praticantes dos cultos de matriz africana são questionados acerca de seus livros sagrados, e quando informam sobre a inexistência deles, suas crenças são desqualificadas como crendices ou invenções, quase sempre comparativamente à Bíblia Sagrada. Por isto, e em virtude disto, faz-se necessário o incentivo ao recolhimento e compilação dos conhecimentos ancestrais africanos, de modo a preservá-los, difundi-los e protegê-los da intolerância religiosa, ainda tão vigente em nosso país.

*“Aproveito e vos digo para que não duvidem das forças antagônicas que precedem os grandes passos, e tentam nos desestabilizar para impedi-los.*

*Permeado de erros, acertos e muitos aprendizados, aprendi que somos um trabalho vivo. Na união de todas essas escolas religiosas onde estamos eternamente em aprendizado, compreendi que a predestinação seguida do título sacerdotal que recebi do povo nigeriano, é, acima de tudo compreender o lugar devido dessa riqueza que vai além de religião: a cultura viva. Cultura essa que está nas bases do nosso país e que até hoje é tão perseguida e marginalizada. E é nesse orbe que se reúnem tantos marginalizados sociais. Assim, além do título religioso, tenho o dever de desempenhar sacerdócio social, gerando sensação de pertencimento a todos aqueles que, assim como eu, são buscadores de um lugar para estar e praticar sua fé não cristã aqui no Brasil. E a sociedade matriarcal é uma alternativa.”*

## REFERÊNCIAS

LANG, A.B.S.G. “Espiritismo no Brasil”. **Portal de Revistas das USP**. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/download/11863/13640/14746> . Acesso em: 18 fev. 2026.

MOTA-RIBEIRO, S. ‘**Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo**’. Comunicação apresentada ao IV Congresso Português de Sociologia, Universidade de Coimbra, 17-19 de Abril, 2000.

MARTINS, L. C.; CARDOSO, L. S. “A dimensão civilizatória da presença dos americanos no Brasil: Tecnologia, Educação e Religião”. **Revista Cesium**, vol. 14, n. 2, 2009.

MELO, L.A.F. “Acolhimento e pertencimento: considerações sobre as estruturas religiosas cristã e de base afro-ameríndia na efetivação do direito à inclusão das famílias atípicas.” **Dialógos (IN)Disciplinados: interfaces entre Literatura, Direito, Religião e Psicologia – Volume II, Itapiranga/SC**. Ed. Schreien, 2025.

SENHORA, E.M.; SANTOS, A.F.P.; e CRUZ, A.R.A.S. “Expansão do Protestantismo no Brasil e suas configurações na Amazônia Legal”. **Ciências Sociais y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 18, n. 25, p. 136-149, dezembro de 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669736/29045>. Acesso em: 19 fev. 2026.

## NOVA TRADIÇÃO KADAMPA NUMA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA E FILOSÓFICA

*Marina da Silveira Rodrigues Almeida<sup>1</sup>*

*“Somente criando paz em nossa mente e ajudando os outros a fazerem o mesmo é que podemos ter a esperança de realizar a paz neste mundo.”*

Geshe Kelsang Gyatso

### INTRODUÇÃO

A condição humana é atravessada por uma tensão fundamental entre o anseio por sentido e bem-estar e a inevitabilidade do sofrimento. Essa dualidade, longe de ser uma falha existencial, constitui o ponto de partida para diversas tradições que se dedicam à compreensão da mente e da subjetividade. Entre elas, destacam-se a psicanálise, com sua investigação das estruturas inconscientes e dos processos de constituição do sujeito e a Nova Tradição Kadampa, vertente moderna do budismo, oriunda de uma tradição milenar que propõe caminhos de transformação mental e ética baseada na compaixão e na sabedoria.

Embora a Nova Tradição Kadampa, a psicanálise e a filosofia tenham origens de matrizes epistemológicas distintas, as abordagens compartilham preocupações centrais voltadas a natureza do sofrimento, a constituição do “eu” e o papel do desejo na experiência subjetiva humana.

A psicanálise freudiana concebe o sofrimento como inerente à vida em sociedade, formulando o conceito de ‘mal-estar na civilização’ (Freud, 2011b), enquanto a perspectiva lacaniana aprofunda essa noção ao propor a ‘falta-a-ser’ como estrutura fundante do sujeito, decorrente de sua inserção na linguagem e na relação com o Outro (Lacan, 2003). Por outro lado, o psicanalista analítico Jung

---

<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. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4036950234432661>. E-mail: [marinaalmeida@institutoinclusaobrasil.com.br](mailto:marinaalmeida@institutoinclusaobrasil.com.br).

(1971), desenvolve uma abordagem mais integradora e positiva da religiosidade, propõe que a religião é uma expressão legítima do inconsciente coletivo, manifestando-se por meio de ‘arquétipos universais’. De modo análogo, a Nova Tradição Kadampa, fundamentada nas Quatro Nobres Verdades, reconhece *Dukkha*, (a insatisfação), como realidade primordial, cuja superação depende da transformação da mente e do abandono do apego (Gyatso, 2017).

Outro ponto de convergência entre essas tradições é a crítica à ideia de um “eu” fixo e substancial. A psicanálise demonstra o caráter imaginário e identificatório do ego, revelando sua função defensiva e alienante (Lacan, 1971). O budismo, por sua vez, propõe o conceito de *Anatta* (não-eu), que nega a existência de uma essência individual permanente, apontando o apego à identidade como fonte de sofrimento. Ambas as perspectivas favorecem o descentramento do sujeito, promovendo uma relação mais flexível e menos reativa com a própria experiência.

A dinâmica do desejo também constitui um eixo de diálogo profícuo. A psicanálise lacaniana concebe o desejo como motor irreduzível da subjetividade, articulado à falta e à estrutura do Outro. A Nova Tradição Kadampa, por sua vez, identifica *Tanha* (o desejo compulsivo), como causa da perpetuação do sofrimento, propondo práticas de atenção plena (Sati) e meditação analítica para cultivar a sabedoria e a equanimidade diante dos fenômenos mentais (Gyatso, 2017; Wallace, 2007).

As implicações clínicas dessas convergências são particularmente relevantes para o tratamento de aflições psíquicas contemporâneas. Na depressão, por exemplo, a compreensão do sofrimento como parte da existência pode reduzir a culpabilização, enquanto a desidentificação com um “eu deprimido” e a análise das raízes inconscientes favorecem a elaboração do sintoma. Na ansiedade, a psicanálise associa o sintoma à angústia diante da falta e do desejo do Outro, enquanto o budismo o vincula à resistência à impermanência, ambas oferecem recursos para ampliar a tolerância à incerteza. Nos conflitos interpessoais, a leitura psicanalítica das projeções e repetições, aliada aos princípios budistas de compaixão e interdependência, pode promover relações mais autênticas e menos egocêntricas.

Na compreensão da filósofa Galvão (2022), ao se referir ao *Dhammapada*, destaca a importância da vigilância interior e da coerência entre pensamento, palavra e ação, valores que se alinham com a proposta da Nova Tradição Kadampa de transformar a mente por meio de práticas cotidianas. Sua abordagem filosófica estoica reforça a ideia de que a espiritualidade deve ser vivida de forma ativa e consciente, promovendo a harmonia entre o indivíduo e o mundo.

Este capítulo propõe uma leitura integrada entre a Nova Tradição

Kadampa, com foco em seus fundamentos filosóficos, ensinamentos, compreensão através da perspectiva psicanalítica e filosófica, nas práticas contemporâneas que emergem dessa interlocução.

Longe de propor uma fusão conceitual, a proposta é explorar os pontos de convergência e tensão entre essas abordagens, visando ampliar o repertório teórico e clínico para o cuidado da saúde mental e o cultivo de uma existência mais consciente.

## DESENVOLVIMENTO

A Nova Tradição Kadampa ou Budismo Kadampa Moderno é uma escola do Budismo Mahayana fundada pelo mestre indiano Atisha no século X (982–1054), que introduziu no Tibete os ensinamentos do *Lamrim*, “As etapas do caminho à iluminação”. A palavra “*Kadampa*” deriva de “*Ka*” (palavra de Buda) e “*Dam*” (instruções especiais), refletindo a união entre os ensinamentos do Sutra e do Tantra (NKT-IKBU, 2025).

A tradição Kadampa valoriza profundamente o *lojong* (treinamento da mente), prática que transforma dificuldades cotidianas em oportunidades de crescimento espiritual. Essa abordagem foi sistematizada por mestres como Dromtonpa, Geshe Potowa e Geshe Chekawa, e posteriormente revitalizada por Je Tsongkhapa (1357–1419), que tornou os ensinamentos mais acessíveis ao público leigo e monástico.

No século XX, o Venerável Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche fundou a Nova Tradição Kadampa (NTK), com o objetivo de preservar e disseminar os ensinamentos puros de Buda de forma moderna e acessível. A NTK enfatiza três programas de estudo: o Programa Geral, o Programa Fundamental e o Programa de Formação de Professores, todos voltados à prática diária da meditação, ética e sabedoria. A Tradição Kadampa foi disseminada amplamente no Tibete por Je Tsongkhapa e seus discípulos, conhecidos como os “Novos Kadampas” (NKT-IKBU, 2025).

**Figura 1 – Representação artística do Mestre indiano Atisha.**

Fonte: Imagem gerada por GEMINI IA, 2025.

A Nova Tradição Kadampa propõe uma visão não substancialista do “eu”, alinhada ao conceito de *anatta* (não-eu), e vê o apego como raiz do sofrimento. A prática meditativa visa cultivar estados mentais virtuosos, como a compaixão, a equanimidade e a sabedoria, por meio da observação da mente e da desconstrução dos padrões egóicos.

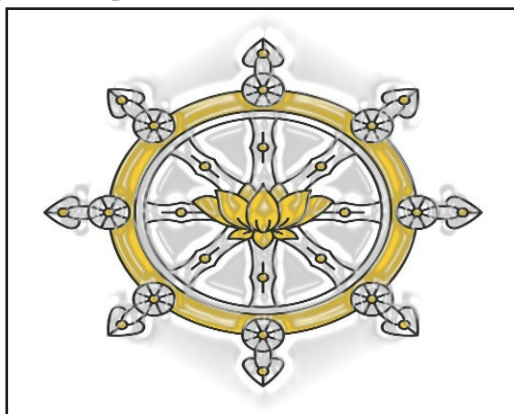
A incorporação dos princípios budistas, especialmente os ensinamentos de Buda sistematizados na prática do *Lamrim*, constitui um elemento central na vida dos praticantes da tradição Kadampa. Esses ensinamentos são utilizados como ferramentas concretas para transformar as ações diárias em um percurso espiritual rumo à Iluminação, promovendo uma integração entre teoria e vivência espiritual (Gyatso, 2023).

Os mestres da tradição Kadampa são reconhecidos não apenas por sua erudição, mas também por sua profunda dedicação à prática espiritual, caracterizada por elevada pureza e autenticidade. Essa reputação advém de sua capacidade de vivenciar os ensinamentos budistas com sinceridade e comprometimento, servindo como modelos de conduta ética e espiritual para seus discípulos.

A linhagem Kadampa é sustentada por uma transmissão contínua de ensinamentos e bênçãos, realizada de mestre para discípulo ao longo de séculos. Essa transmissão percorreu amplamente no continente asiático e, mais recentemente, expandiu-se para diversas nações ocidentais. Tal continuidade assegura a preservação da essência dos ensinamentos, mesmo diante das adaptações culturais inevitáveis (Meditadores Urbanos, 2025).

Os ensinamentos de Buda, denominados *Dharma*, são frequentemente comparados a uma roda que gira e se desloca conforme as condições cármicas e as predisposições das populações. Embora as formas externas de apresentação do Budismo possam variar conforme o contexto sociocultural, a integridade dos ensinamentos é mantida por meio de uma linhagem ininterrupta da formação de monges na tradição Kadampa; envolvendo aprofundado estudo, prática e a adoção de um estilo de vida celibatário e moral, com o objetivo de cultivar a paz interior e a compaixão para o benefício de todos os seres.

**Figura 2 – Representação artística da Roda do Dharma.**



Fonte: Imagem gerada por GEMINI IA, 2025.

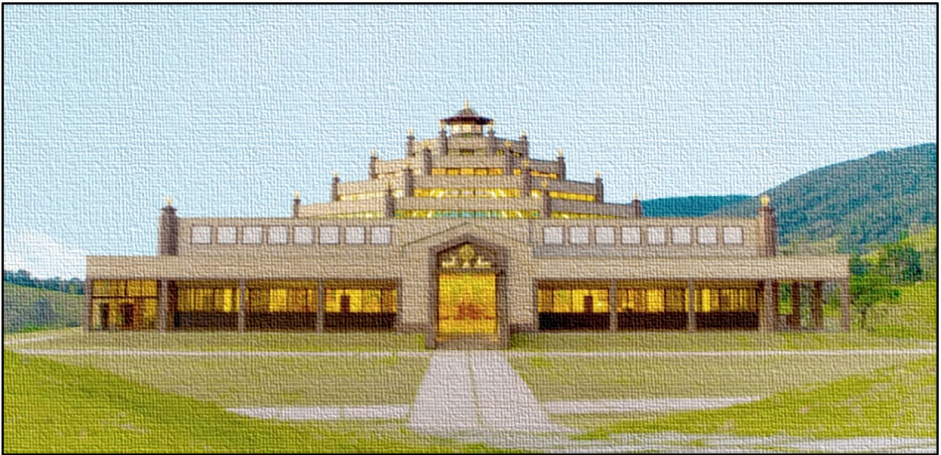
O *Dharma Kadampa* refere-se coletivamente aos ensinamentos de Buda (*Dharma*) conforme preservados e praticados na Nova Tradição Kadampa. A palavra sânscrita “*dharma*” significa “sustentar”, referindo-se àquilo que sustenta a mente e a protege do sofrimento. Em um contexto budista, significa os ensinamentos de Buda, são métodos para desenvolvimento espiritual, resolver problemas diários, alcançar a paz interior através da meditação, ética e sabedoria em busca da iluminação (NKT-IKBU, 2025).

A difusão da Nova Tradição Kadampa no mundo contemporâneo deve-se, em grande parte, ao empenho do Venerável Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche, mestre budista de renome internacional. Sua atuação inclui a ministração de ensinamentos, a publicação de obras sobre Budismo Kadampa, a criação do Projeto Internacional de Templos e a fundação da Nova Tradição Kadampa – União Budista Kadampa Internacional (NKT-IKBU). Esses esforços contribuíram significativamente para a disseminação dos ensinamentos de Buda em uma linguagem acessível e adaptada à realidade moderna (NKT-IKBU, 2025).

## O TEMPLO KADAMPA DA PAZ MUNDIAL NO BRASIL

O Templo Kadampa da Paz Mundial no Brasil está localizado na cidade de Cabreúva, no Distrito de Jacaré, interior de São Paulo, é uma das mais importantes expressões do Budismo Kadampa no Ocidente. Inaugurado em 25 de outubro de 2010, durante o Dia de Je Tsongkhapa, o templo foi concebido pela visão espiritual do Venerável Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche, fundador da Nova Tradição Kadampa (NTK), como parte do Projeto Internacional de Templos (KADAMPA BRASIL, 2025).

**Figura 3 – Representação artística do Centro de Meditação Kadampa da Paz Mundial.**



Fonte: Imagem gerada por GEMINI IA, 2025.

O Venerável Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche nasceu no Tibete em 1931 e foi ordenado monge aos oito anos. Após décadas de estudo profundo dos ensinamentos de Buda, migrou para o Ocidente em 1977, onde fundou mais de 1.200 centros Kadampa em mais de 40 países. Sua missão era clara: “Oferecer métodos práticos para controlar a mente e transformar a vida”. O monge Gyatso, faleceu em 2022, aos 91 anos, sendo o fundador e idealizador da Nova Tradição Kadampa Budismo ou Kadampa Moderno e autor de vinte e três livros muito aclamados sobre Budismo. (Kadampa, 2017, p. 6).

Segundo o folheto oficial da Nova Tradição Kadampa (NTK), o monge Gyatso acreditava que “a verdadeira paz mundial começa com a paz interior de cada indivíduo” (Kadampa, 2017, p. 8). Sua abordagem combina meditação, ética budista e sabedoria universal, sem exigir conversão religiosa, tornando seus ensinamentos acessíveis a qualquer pessoa.

O monge Gyatso passou sua vida preparando e refinando uma apresentação especial desses ensinamentos, que se adapta sem esforço à agitada

vida moderna. Ele fez isso mantendo-se completamente fiel à intenção original de Buda. Como professor de budismo internacional, apresenta os ensinamentos de Buda de maneira que todos, independentemente de nacionalidade, religião, cultura, gênero ou idade, possam entender e aplicar facilmente na sua vida diária. Afirma que todo sofrimento e problemas, assim como as soluções para esses problemas, são encontrados dentro da mente, e com a prática da meditação diária podem ser resolvidos (Gyatso, 2023).

A proposta de Gyatso em construir um Templo Kadampa da Paz Mundial em cada cidade é uma expressão de sua visão compassiva. Os templos Kadampa são inspirados na mandala de Buda Heruka e funcionam como centros de meditação, estudo e convivência espiritual. Atualmente, existem templos em países como Reino Unido, Estados Unidos, Brasil e Espanha. A construção do templo tem como propósito oferecer um espaço sagrado para a prática da meditação e do estudo do Dharma, promovendo a paz interior e exterior.

De acordo com Gyatso (2017), somente criando paz em nossa mente e ajudando os outros é que podemos ter a esperança de realizar a paz neste mundo. Portanto, o templo é considerado um presente para as gerações futuras, com o objetivo de beneficiar todos os seres, independentemente de crença ou religião. Nesse sentido, “o simples ato de olhar para um templo Kadampa nos lembra do caminho para a iluminação e nos encoraja a não desperdiçar nossa vida humana em atividades sem sentido” (Kadampa, 2017, p. 9).

A arquitetura do Templo Kadampa da Paz Mundial é inspirada na mansão celestial de Buda Heruka, o Buda da Compaixão. Sua estrutura octogonal com cinco níveis representa as cinco famílias de Buda, simbolizadas pelas cores azul, branco, verde, vermelho e amarelo nos vitrais.

O altar principal abriga estátuas dos Budas do passado, presente e futuro, Buda Kashyapa, Buda Shakyamuni e Buda Maitreya, além de uma mandala tridimensional de Buda Heruka, uma das poucas existentes no mundo (Kadampa Brasil, 2025).

**Figura 4 – Representação artística mandala tridimensional de Buda Heruka.**

Fonte: Imagem gerada por GEMINI IA, 2025.

O Centro de Meditação Kadampa Brasil, ocupa uma área de 73.000 m<sup>2</sup> na Serra do Japi, cercado por natureza exuberante e silêncio, elementos que favorecem a introspecção e a prática espiritual. O local oferece programas de estudo, alojamentos para retiros espirituais, cursos, biblioteca pública, loja, espaço de café, almoço vegano ou vegetariano, visitas abertas e guiadas ao público, além de atividades de voluntariado e hospedagem de residentes (pessoas interessadas em se dedicar ao aprofundamento do Budismo Kadampa).

A edificação foi projetada para durar mil anos, com cuidados extraordinários em sua construção, como relata o monge Gen Kelsang Tsultrim. Em 2025 foi realizada a primeira restauração no templo com colaboração de inúmeros voluntários (KADAMPA, 2025a; 2025b). Para os praticantes Kadampa, o templo é um objeto sagrado que inspira a mente a alcançar estados elevados de paz e sabedoria. Gyatso, fundador da Nova Tradição Kadampa, destaca a importância do templo: “Basta olhar para um templo com mente feliz para sentir paz. Isso cria marcas especiais em nossa mente” (Gyatso, 2017, p.8).

## **SIGNIFICADOS SIMBÓLICOS NA ARQUITETURA DO TEMPLO KADAMPA**

A estrutura arquitetônica do Templo Kadampa da Paz Mundial, bem como os emblemas distribuídos em seu interior, como a fachada e a cobertura possuem significados profundos de acordo com os princípios do Budismo. As entradas representam as diversas formas de iniciar o percurso rumo à libertação

espiritual, as quatro faces de Buda Heruka e a abertura universal do templo a todos os indivíduos, sem distinções ou julgamentos (Centro de Meditação Kadampa Brasil, 2025).

No centro do piso, a imagem da flor de lótus remete à purificação pessoal. Conforme explica o mestre Gen Kelsang, “a flor nos recorda que devemos nos tornar seres puros, mesmo vivendo em um ambiente impuro, tal como o lótus que floresce em pântanos, mantendo suas pétalas brancas e sua pureza intacta” (Centro de Meditação Kadampa Brasil, 2025).

A Roda do Dharma, posicionada no alto da parte central do templo, simboliza a propagação dos ensinamentos de Buda pelo mundo. No ápice da cobertura encontra-se o lanternim, que abriga dois textos sagrados: Caminho Alegre da Boa Fortuna, representando os Sutras, e Essência do Vajrayana, representando os Tantras. Diversos vajras de cinco pontas adornam o telhado, representando a sabedoria transcendental e a força inquebrantável. O vajra superior do lanternim, em especial, representa as cinco sabedorias de Buda, a realização suprema e a culminação do caminho espiritual. Placas com vajras cruzados no interior do templo indicam proteção contra obstáculos provenientes das quatro direções (Centro de Meditação Kadampa Brasil, 2025).

O trono principal, reservado exclusivamente ao Venerável Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche, foi utilizado por ele na cerimônia de inauguração do templo em outubro de 2010. Atualmente, há um segundo trono, após o falecimento do monge Gyatso, destinado aos monges residentes no Templo Kadampa da Paz Mundial, quando apresentam seus ensinamentos e meditações guiadas ao público.

O altar, que se estende por toda a largura do templo, é dividido em três seções e abriga cinco estátuas, uma estupa e textos sagrados. As três estátuas centrais representam Buda Shakyamuni (era atual), Buda Kashyapa (era anterior) e Buda Maitreya (era futura).

Na parte posterior do templo, à direita, encontra-se uma estante com a estátua de Amitayus e duas coleções de textos: o Kangyur, com 108 volumes contendo os 84 mil ensinamentos de Buda Shakyamuni, e o Tangyur, com 120 volumes de comentários elaborados por seus discípulos. Nas paredes laterais e posteriores estão fixadas 105 imagens dos Budas Confessionais, cuja função é auxiliar na purificação dos efeitos de ações negativas (Centro de Meditação Kadampa Brasil, 2025).

Sobre cada porta externa do templo há uma Roda do Dharma e um casal de cervos. O cervo macho representa a mente sutil de êxtase elevado, enquanto a fêmea simboliza a sabedoria que compreende a realidade última. A roda representa o caminho para alcançar o estado mental iluminado de um Buda.

Ao lado das portas, encontram-se os oito símbolos auspiciosos, que indicam as etapas do progresso espiritual: guarda-chuva (proteção), peixes (harmonia), vaso (sabedoria como riqueza), lótus (pureza), concha (Joia Dharma), nó da eternidade (mente onisciente), e novamente a Roda do Dharma (iluminação e ensinamentos), encerrando toda circunferência do templo octogonal (Centro de Meditação Kadampa Brasil, 2025).

Desde sua inauguração, o Templo Kadampa da Paz Mundial tem recebido milhares de visitantes mensalmente. Entre os eventos realizados destacam-se a Celebração do Dharma, em abril, Festival Brasileiro de Dharma, em novembro e o Festival Nacional de Budismo, celebrado em dezembro (Kadampa Brasil, 2025).

O Budismo Moderno, conforme Gyatso (2023) é uma apresentação adaptada dos ensinamentos tradicionais de Buda, voltada para indivíduos com rotinas intensas e pouco tempo disponível. Essa abordagem visa tornar os ensinamentos acessíveis à realidade ocidental do século XXI.

Os princípios filosóficos da Nova Tradição Kadampa (NTK) baseiam-se nos antigos ensinamentos de Buda, apresentados de forma a serem facilmente compreendidos e aplicados na vida contemporânea para resolver problemas diários e alcançar a paz interior. Os princípios filosóficos centrais incluem:

***As Quatro Nobres Verdades:*** No cerne da filosofia estão as verdades do sofrimento (Dukkha), a causa do sofrimento (Samudāya - principalmente o apego e a ignorância), a cessação do sofrimento (Nirodha - o nirvana) e o caminho que conduz ao fim do sofrimento (Magga - o Nobre Caminho Óctuplo). A compreensão destas verdades leva ao autoconhecimento e à libertação.

***O Nobre Caminho Óctuplo:*** Um guia prático para a conduta ética, disciplina mental e sabedoria, que inclui a visão correta, resolução correta, fala correta, conduta correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta e samadhi correto (meditação).

***Interdependência e Vazio (Vacuidade):*** O entendimento de que todos os fenômenos, incluindo o “eu”, surgem em dependência de causas e condições e estão desprovidos de existência inerente. Isso ajuda a reduzir o apego e a aversão, que são as raízes do sofrimento.

***Cultivo da Compaixão e Sabedoria:*** O objetivo principal é desenvolver qualidades virtuosas, como o amor e a compaixão (o desejo de que todos os seres estejam livres do sofrimento), e a sabedoria que compreende a realidade.

***Meditação como Prática Central:*** A meditação é vista como o principal meio para familiarizar a mente com estados mentais virtuosos, gerando paz interior e transformando a mente.

***Aplicação Prática (Budismo Moderno):*** A ênfase é na integração dos ensinamentos de Buda na vida diária, em vez de apenas no estudo acadêmico, tornando o Dharma acessível a todos, independentemente de estilo de vida ou afiliação cultural.

**Moralidade (Cinco Preceitos):** A base da prática ética é seguir preceitos básicos, como não matar, não roubar, não mentir, não ter má conduta sexual e não se intoxicar, que servem como fundamento para o desenvolvimento espiritual. (Gyatso, 2023, p. 120; *grifos próprios*)

Todas as práticas são fundamentadas no amor altruísta e na empatia por todos os seres sencientes. Sob a direção do Venerável Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche, esses ensinamentos são transmitidos de maneira clara, acessível e adaptada às necessidades e desafios da sociedade contemporânea. Os três principais ensinamentos são:

**Lamrim, ou “Estágios do Caminho para a Iluminação”:** trata-se de um manual prático que conduz o praticante desde os princípios básicos do cultivo de um coração generoso, passando pelo desenvolvimento da sabedoria profunda, até a conquista da iluminação com o propósito de beneficiar todos os seres.

**Lojong, ou “Treinamento da Mente”:** essa abordagem ensina como transformar as adversidades cotidianas em oportunidades de crescimento espiritual, promovendo o fortalecimento da paciência, da compaixão e da sabedoria, além de cultivar uma mente serena e otimista, independentemente das circunstâncias externas.

**Mahamudra:** segundo os ensinamentos do Sutra, refere-se à percepção profunda da vacuidade, a compreensão direta dessa realidade conduz à libertação total dos sofrimentos do ciclo de renascimentos (samsara). Já na tradição tântrica (Vajrayana), Mahamudra é descrita como a união entre o êxtase espontâneo e a vacuidade, sendo esse o caminho para atingir a iluminação plena (Gyatso, 2023, p 131; *grifos próprios*).

Além de promover valores como amor, simplicidade e desapego, a Nova Tradição Kadampa incorpora métodos científicos que visam o aprimoramento das qualidades mentais humanas. Tais práticas conduzem à paz interior, considerada o único estado mental capaz de gerar felicidade genuína. A partir da perspectiva de Gyatso (2023), esse método permite alcançar e manter a felicidade de forma independente das condições externas, contribuindo para a superação de estados como depressão, ansiedade e estresse.

A filosofia da Nova Tradição Kadampa, por meio da obra do monge Gyatso e da proposta do Templo Kadampa da Paz Mundial, oferece uma abordagem ética, meditativa e universal para a transformação interior. Assim como, os seus ensinamentos, acessíveis e profundos, contribuem para a construção de uma cultura de paz baseada na responsabilidade individual e na compaixão.

## NOVA TRADIÇÃO KADAMPA NUMA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA E FILOSÓFICA

A religião, enquanto fenômeno cultural e psíquico, tem sido objeto de análise por diversas correntes do pensamento ocidental. Na psicanálise, especialmente nas obras de Freud, Lacan e Jung, a religiosidade é compreendida como um elemento estruturante da subjetividade, ainda que com significados e implicações distintas na constituição psíquica subjetiva (Julien, 2024).

O psicanalista Sigmund Freud, foi pioneiro ao abordar a religião, como uma construção psíquica derivada da repressão dos instintos e da necessidade de proteção frente ao desamparo humano. Na obra “Totem e Tabu”, Freud (2012), propõe que a religião surge do assassinato do pai primordial, cuja culpa é simbolicamente elaborada por meio do totem e dos tabus. A religião, nesse contexto, é uma tentativa de lidar com a ambivalência entre amor e ódio em relação à figura paterna. O autor explica: “A religião totêmica surgiu como uma tentativa de apaziguar a culpa pelo assassinato do pai primordial, transformando-o em um totem sagrado e instituindo tabus que proibiam o incesto e o parricídio” (Freud, 2012, p. 157).

Em “O Futuro de uma Ilusão”, Freud (2011a), reforça a ideia de que a religião é uma ilusão necessária, que oferece consolo diante da morte e da impotência humana. Contudo, ele defende que a maturidade psíquica exige a superação dessa ilusão em favor da razão e da ciência. Freud afirma: “A religião é uma ilusão e deriva da necessidade mais antiga, forte e urgente da humanidade: a necessidade de proteção e ajuda” (Freud, 2011a, p. 39).

Na obra “O Mal-Estar na Civilização”, Freud (2011b), considera a religião como um dos mecanismos de repressão cultural, responsável por intensificar o sofrimento psíquico ao impor normas morais que conflitam com os desejos inconscientes. O autor aponta: “A religião impõe aos indivíduos uma renúncia pulsional que, embora necessária à vida em sociedade, é também fonte de sofrimento psíquico” (Freud, 2011b, p. 84).

Por fim, em “Moisés e o Monoteísmo”, o autor interpreta o monoteísmo como uma intensificação da função paterna, reforçando a autoridade simbólica e a estrutura do superego. Freud enfatiza: “A figura de Deus é uma exaltação e uma intensificação da imagem do pai, cuja autoridade é absoluta e cuja lei é inquestionável” (Freud, 2011c, p. 102).

Como postula Jacques Lacan (2003) no “Seminário – Livro 9: A Identificação”, sendo considerado um psicanalista crítico das religiões institucionalizadas, reconheceu a importância da espiritualidade como dimensão simbólica da experiência humana. Em seus seminários, o autor abordou temas como o desejo, o sagrado, o gozo e a identificação religiosa, propondo que “a

religião oferece respostas prontas e definitivas para questões que, na verdade, são profundamente enraizadas no inconsciente e no desejo” (Lacan, 2003).

A identificação religiosa, pela ótica de Lacan, é uma operação psíquica que envolve o sujeito e o Outro. Ele afirma que “a identificação é a operação pela qual o sujeito se constitui ao se apropriar de um traço do Outro” (Lacan, 2003), o que se aplica à relação com figuras divinas ou comunidades religiosas. O autor retoma e reformula as ideias freudianas, enfatizando a centralidade da linguagem e do Outro na constituição do sujeito.

Conforme Lacan (2003), a religião, nesse sentido, é um campo simbólico onde o sujeito se orienta por ideais coletivos, projetando seu desejo em figuras sagradas. Na compreensão do autor, critica a religião institucionalizada por sua tendência a sufocar o desejo e impor estruturas rígidas. No entanto, reconhece que a identificação com ideais religiosos pode estruturar o ideal do eu, gerando conflitos psíquicos quando há dissonância entre os valores religiosos e os impulsos inconscientes. A figura do pai – ‘Nome do Pai’, central na teoria lacaniana, é também um operador simbólico da lei e da interdição, frequentemente representado por figuras divinas e idealizadas. O autor a interpreta como uma forma de neurose coletiva, que projeta desejos e angústias em figuras divinas, em detrimento da elaboração psíquica. O desejo, segundo Lacan, é sempre mediado pelo Outro, e no campo religioso, ele pode ser canalizado por meio de ideais espirituais, gerando uma tensão entre o desejo pessoal e os valores da fé. O autor evidencia: “A identificação está intimamente ligada à posição do sujeito em relação ao seu desejo e à forma como ele se articula na realidade coletiva” (Lacan, 2003, p. 114).

Na concepção de Lacan, a religião, ao impor estruturas simbólicas, pode intensificar os impasses subjetivos. A identificação com tais estruturas pode provocar angústia quando não há correspondência com a realidade psíquica do sujeito. O autor relaciona esses impasses às dificuldades do erótico, onde o desejo entra em conflito com os mandamentos religiosos, essa dinâmica é análoga à constituição do ideal do eu, estruturado em torno de símbolos e doutrinas religiosas. O ideal do eu é profundamente influenciado por valores e normas religiosas. Pelo exposto, Lacan observa que a identificação com esse ideal pode gerar conflitos internos, sobretudo quando há dissonância entre os preceitos religiosos e os desejos individuais (Julien, 2024).

No campo da psicanálise analítica, Carl Gustav Jung (1971), apresenta uma concepção mais favorável da religiosidade em comparação à abordagem crítica de Freud e Lacan. Por sua vez, o autor desenvolve uma abordagem mais integradora e positiva da religiosidade. Em sua obra “Psicologia e Religião”, o autor propõe que a religião é uma expressão legítima do inconsciente coletivo,

manifestando-se por meio de arquétipos universais. Na compreensão de Jung (1971), os símbolos religiosos não são ilusões, mas representações profundas que facilitam o processo de individuação, a jornada de integração entre o consciente e o inconsciente. A vivência espiritual, proposta pelo autor, pode promover equilíbrio psíquico, sentido existencial e reconexão com o *Self*, sendo, portanto, um fator essencial para a saúde mental.

Freud destaca que a religião tem seu papel como mecanismo de defesa contra a angústia existencial, enquanto Jung valoriza sua função simbólica e terapêutica. A religião, para Freud, é uma etapa a ser superada; para Jung, é uma via de desenvolvimento interior. Apesar das diferenças, ambos autores reconhecem o impacto da religião na formação do psiquismo e subjetividade. Essa distinção revela não apenas diferentes concepções sobre o inconsciente, mas também sobre o papel da cultura e da espiritualidade na constituição do sujeito como indivíduo (Julien, 2024).

Em contrapartida, Lacan interpreta a religião como uma forma de regressão psíquica, associando-a à infantilização dos processos mentais, no entanto Jung a considera um componente fundamental para o equilíbrio psicológico. Para Jung, a experiência religiosa oferece um percurso para a integração da personalidade e para o processo de individuação, sendo capaz de conferir sentido existencial e auxiliar na resolução de dilemas internos e crises subjetivas (Julien, 2024). Jung afirma: “A religião é uma das manifestações mais antigas e universais da psique humana” (Jung, 1971, p.141).

Jung (1971) destaca a religião como tendo um papel estruturante na constituição da consciência. De acordo com o autor, o vínculo com o divino, seja com Deus ou com uma entidade transcendente, favorece a saúde mental ao proporcionar uma sensação de pertencimento a algo superior ao ego individual.

Deste modo, Jung oferece uma perspectiva distinta ao considerar a religião como uma expressão arquetípica da psique. Para o autor, os símbolos religiosos são manifestações do inconsciente coletivo e desempenham papel fundamental no processo de individuação, a integração dos opostos psíquicos rumo à totalidade do ser. A religiosidade autêntica, na perspectiva de Jung, é uma experiência simbólica que reconecta o sujeito ao *Self*, promovendo equilíbrio e saúde mental (Julien, 2024).

Neste sentido, Jung (1971) distingue a vivência espiritual autêntica da religiosidade institucionalizada, frequentemente marcada por rigidez doutrinária. Essa diferenciação é relevante para compreender os limites e potencialidades da religião enquanto fenômeno psicológico. Por outro lado, Lacan (2003) contribui com uma análise sofisticada dos mecanismos de identificação, evidenciando como os sujeitos constroem suas identidades por meio da assimilação de figuras

sagradas, normas e valores religiosos. Esse processo envolve uma constante negociação entre os desejos individuais e as exigências sociais.

Apesar das divergências teóricas, as críticas de Jung (1971) enfatizam a necessidade de uma abordagem mais integradora da religião, reconhecendo seu papel na promoção da saúde psíquica e no desenvolvimento pessoal. Em suma, o autor considera que a religião, quando vivida simbolicamente, oferece sentido existencial e contribui para a superação de crises psíquicas. A análise dessas intersecções entre os modelos freudiano, lacaniano e junguiano é indispensável para uma compreensão aprofundada da relação entre religiosidade e formação da identidade no contexto psicanalítico (Julien, 2024).

Segundo a filósofa estoica Maria Lucia Galvão (2022), a identificação com figuras religiosas ou arquétipos espirituais representa uma tentativa legítima de o ser humano se reconectar com sua essência. O estoicismo enfatiza a distinção entre o que podemos controlar (nossos pensamentos, julgamentos e ações) e o que não podemos (eventos externos, opiniões alheias, saúde e riqueza). Seus princípios centrais incluem a sabedoria, a coragem, a justiça e a temperança, além de viver em harmonia com a natureza e a razão universal (o *logos*).

Enquanto a Nova Tradição Kadampa propõe a transcendência do ego por meio da vacuidade e da compaixão, Freud (2011a) defende o fortalecimento do ego pela superação das ilusões religiosas. Galvão (2022), por sua vez, propõe uma síntese entre razão e espiritualidade, valorizando o simbolismo como ponte entre o mundo interior e exterior. Essa identificação não é apenas psicológica, mas também filosófica, é o esforço de transcender o ego e buscar o *Self*, como propõe Jung (1971), ou de confrontar o vazio simbólico, como sugere Lacan (2003). A autora salienta: “A religião, quando compreendida filosoficamente, é uma ponte entre o mundo visível e o invisível, entre o transitório e o eterno” (Galvão, 2022, p. 201).

Através da análise de Galvão (2022), a autora amplia o conceito freudiano de ‘repressão’ e lacaniano de ‘identificação’, oferecendo uma leitura simbólica que não nega o desejo, mas o orienta para uma finalidade superior. Deste modo, para a autora a religião não deve ser reduzida a dogmas, mas compreendida como um caminho de autoconhecimento e elevação moral. A autora ressalta: “A verdadeira religiosidade é a busca consciente por sentido, por harmonia com a ordem cósmica e por uma vida ética” (Galvão, 2022, p. 210).

De acordo com Galvão (2022), a consciência do agora é o primeiro passo para a liberdade interior. A filosofia budista e o estoicismo convergem nesse ponto, “viver o presente é viver com sabedoria”, propõe que o ideal do eu deve ser cultivado como modelo ético, e que a autoridade espiritual deve guiar o indivíduo à realização de seu propósito existencial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise comparativa entre Freud, Lacan, Jung e Galvão, à luz dos princípios da Nova Tradição Kadampa, revela uma rica diversidade de interpretações sobre o papel da religião na constituição da subjetividade. Cada autor, a partir de seu campo teórico, oferece uma leitura singular sobre como os elementos simbólicos, éticos e afetivos da religiosidade influenciam a formação psíquica e subjetiva do sujeito, sua relação com o desejo e sua busca por sentido.

A partir de Freud, ao compreender a religião como uma ilusão necessária, destaca seu papel na repressão dos instintos e na manutenção da ordem social. Para o autor, a religiosidade é uma resposta psíquica ao desamparo humano, que oferece consolo, mas ao custo da liberdade pulsional. Essa visão, embora crítica, reconhece a função estruturante da religião na cultura. No entanto, a Nova Tradição Kadampa propõe uma abordagem distinta, em vez de reprimir o desejo, busca-se transformá-lo por meio da sabedoria e do desapego. A prática meditativa e ética permite ao indivíduo lidar com o sofrimento sem recorrer à repressão, mas sim à compreensão profunda da mente e de seus movimentos.

De acordo com Lacan, por sua vez, aprofunda a crítica freudiana ao enfatizar que o desejo é sempre o desejo do Outro. A religião, nesse contexto, é um campo de identificação onde o sujeito se orienta por ideais que moldam seu eu ideal. A tensão entre o desejo inconsciente e os valores religiosos pode gerar impasses psíquicos, especialmente quando há conflito entre a lei simbólica e os impulsos pessoais.

A Nova Tradição Kadampa, ao propor a compaixão como princípio orientador, oferece uma via de reconciliação entre o desejo e a ética. A transformação do desejo não se dá pela negação, mas pela sua canalização em ações benéficas e conscientes, promovendo equilíbrio interno e harmonia com os outros.

Jung também distingue a vivência espiritual autêntica da religiosidade institucionalizada, frequentemente marcada por rigidez doutrinária. Essa diferenciação é relevante para compreender os limites e potencialidades da religião enquanto fenômeno psicológico. Por outro lado, Lacan contribui com uma análise sofisticada dos mecanismos de identificação, evidenciando como os sujeitos constroem suas identidades por meio da assimilação de figuras sagradas, normas e valores religiosos. Esse processo envolve uma constante negociação entre os desejos individuais e as exigências sociais.

Apesar das divergências teóricas, as críticas de Jung enfatizam a necessidade de uma abordagem mais integradora da religião, reconhecendo seu papel na promoção da saúde psíquica e no desenvolvimento pessoal.

Os argumentos de Jung, evidenciam uma perspectiva mais integradora, valorizando a religião como expressão simbólica do inconsciente coletivo. Para ele, os arquétipos religiosos são fundamentais no processo de individuação, permitindo ao sujeito integrar os opostos psíquicos e alcançar a totalidade do ser. Essa visão encontra forte ressonância a Nova Tradição Kadampa, que propõe a sabedoria como realização da natureza última da mente. A meditação sobre a vacuidade e a interdependência permite ao praticante transcender o ego e conectar-se com sua essência, promovendo uma individuação espiritual que vai além da integração psicológica.

A análise dessas intersecções entre os modelos freudiano, lacaniano e junguiano é indispensável para uma compreensão aprofundada da relação entre religiosidade e formação da identidade no contexto psicanalítico.

Na ótica de Galvão, complementa essas abordagens ao propor uma leitura ética e simbólica da religiosidade. Segundo a autora, a religião é uma linguagem que conecta o ser humano ao sentido da existência, guiando-o por valores como compaixão, justiça e sabedoria. Sua proposta converge com a Nova Tradição Kadampa na valorização da espiritualidade como caminho de autoconhecimento e realização ética. A prática espiritual, nesse sentido, não é uma fuga da realidade, mas uma forma de vivê-la com profundidade, consciência e propósito.

Ao articular essas perspectivas com os princípios da Nova Tradição Kadampa, observa-se que compaixão, sabedoria, desapego e transformação do desejo são elementos que podem servir como ponte entre psicanálise, filosofia e espiritualidade. A compaixão, por exemplo, é ausente na teoria freudiana, implícita em Lacan, central em Jung e essencial em Galvão. A Nova Tradição Kadampa, coloca como fundamento da prática espiritual, promovendo uma ética do cuidado e da interdependência.

A sabedoria, por sua vez, é interpretada por Freud como racionalidade, por Lacan como saber inconsciente, em Jung como conhecimento simbólico e na concepção de Galvão como propósito existencial. Na Nova Tradição Kadampa, a sabedoria é a compreensão da vacuidade e da natureza da mente, permitindo ao indivíduo transcender o sofrimento e alcançar a iluminação. A percepção da vacuidade ajuda a dissolver a ilusão de um “eu” permanente e egoísta, que é a raiz do sofrimento (*dukkha*), e contribui para a libertação do ciclo de sofrimento e renascimento (*samsara*). A compreensão da vacuidade é uma sabedoria profunda que transforma a percepção da realidade, revelando a natureza relacional e aberta de todos os fenômenos e cultivando a compaixão.

O desapego, está ausente nas obras de Freud e Lacan, pode ser considerado como o processo de luto, mas é central em Jung e Galvão, constituindo um dos pilares da Nova Tradição Kadampa. Esse conceito não implica indiferença,

mas liberdade interior frente aos condicionamentos e às ilusões do ego. A transformação do desejo, finalmente, é vista por Freud como repressão, em Lacan como estruturação simbólica, para Jung como canalização arquetípica e na perspectiva de Galvão como transmutação ética. Na Nova Tradição Kadampa, o desejo é transformado em aspiração altruísta, promovendo paz interior e benefício coletivo.

Em síntese, a Nova Tradição Kadampa, oferece uma proposta integradora que dialoga com os principais pensadores da psicanálise e da filosofia estoica contemporânea. Ao propor uma espiritualidade acessível, ética e transformadora, essa tradição contribui para a construção de uma subjetividade consciente, equilibrada e compassiva, capaz de enfrentar os desafios da vida moderna com sabedoria e propósito. Essa convergência entre teoria e prática, entre pensamento e vivência, entre desejo e transcendência, constitui uma contribuição relevante para os estudos sobre religião, subjetividade e saúde mental.

A filosofia da Nova Tradição Kadampa, com a proposta de paz interior e mundial, dialoga com outras tradições budistas, como os Contos Zen, também chamados de *koans* ou parábolas, utilizados na tradição do Budismo Zen como ferramentas para o despertar espiritual. Os contos não visam transmitir conhecimento intelectual, mas sim provocar uma ruptura no pensamento habitual, levando o praticante a uma experiência direta da realidade, introspecção e transformação.

O Templo Kadampa da Paz Mundial é mais que uma construção arquitetônica, é um símbolo da possibilidade de viver com sentido, em suas múltiplas formas. Por conseguinte, o budismo continua sendo uma fonte inesgotável de sabedoria para o mundo contemporâneo.

Finalizamos, com o Conto Zen, “A Certeza e a Dúvida” (2023), este conto de tradição oral do Zen Budismo foi escrito por vários autores contemporâneos, ilustra que a iluminação não é uma resposta universal, mas uma jornada singular. O Buda não oferece verdades absolutas, mas provoca o discípulo a buscar sua própria compreensão. A sabedoria, nesse contexto, não é recebida, é conquistada pela experiência direta, pela dúvida e pela introspecção. Essa narrativa também ecoa o espírito da Nova Tradição Kadampa, que valoriza o caminho gradual (*Lamrim*), o treinamento da mente (*Lojong*) e a realização da vacuidade (*Mahamudra*) como meios para que cada ser encontre sua própria iluminação.

*Certa manhã, o Buda estava reunido com seus discípulos quando um homem se aproximou e perguntou:*

— *Existe Deus?*

— *Existe — respondeu o Buda.*

*Após o almoço, outro homem se aproximou e fez a mesma pergunta:*

— *Existe Deus?*

— *Não, não existe — respondeu o Buda.*

*No final da tarde, um terceiro homem repetiu a pergunta:*

— *Existe Deus?*

— *Você terá que decidir — disse o Buda.*

*Um dos discípulos, confuso e indignado, questionou:*

— *Mestre, como pode dar respostas tão diferentes para a mesma pergunta?*

*O Buda respondeu com serenidade:*

— *Porque são pessoas diferentes, e cada uma chegará à verdade por seu próprio caminho. O primeiro acreditará em minha palavra. O segundo buscará refutar-me e encontrará sua própria resposta. O terceiro só aceitará aquilo que descobrir por si mesmo.*

## REFERÊNCIAS

CENTRO DE MEDITAÇÃO KADAMPA BRASIL. **Sobre o Templo**. 2025. Disponível em: <https://budismokadampa.org.br/>. Acesso em: 25 out. 2025.

CONSCIÊNCIA ILUMINADA. Conto zen: A certeza e a dúvida. *In*: MENDES, Danilo. **Contos zen: histórias para te ajudar em sua jornada espiritual**. 2023. Disponível em: <https://consciencialuminada.com.br/contos-zen/>. Acesso em: 16 nov. 2025.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. (Obras completas, v. 17).

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. (Obras completas, v. 21).

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c. (Obras completas, v. 23).

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: alguns pontos de concordância entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Obras completas, v. 13).

GALVÃO, Lúcia Helena. **A Necessidade da Religião**. Nova Acrópole Brasil, 2022. Disponível em: <https://nova-acropole.org.br>. Acesso em: 15 nov. 2025.

GYATSO, Geshe Kelsang. **Budismo Moderno: O Caminho da Compaixão e Sabedoria**. Editora Tharpa, 2023.

GYATSO, Geshe Kelsang. **Como transformar a sua vida: uma jornada de êxtase**. Tradução autorizada da segunda edição revisada. São Paulo: Tharpa Brasil, 2017.

JULIEN, Philippe. **A Psicanálise e o Religioso: Freud, Jung, Lacan**. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: O Saber Digital, 2024.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1971.

KADAMPA BRASIL. **Festivais Kadampa e Projeto Internacional de Templos.** 2025. Disponível em: <https://budismo.org.br>. Acesso em: 15 nov. 2025.

KADAMPA. **Budismo Kadampa.** 2017 Disponível em: <https://kadampa.org/pt-br/budismo/budismo-kadampa>. Acesso em: 20 out. 2025.

KADAMPA. **Projetos do Templo.** 2025a. Disponível em: <https://kadampa.org/pt-br/kadampa-temples>. Acesso em: 15 nov. 2025.

KADAMPA. **Restauração do Primeiro Templo Kadampa.** 2025b. Disponível em: <https://kadampa.org/pt-br/2025/01/restoration-project-in-the-first-kadampa-temple-for-world-peace>. Acesso em: 15 nov. 2025.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 9: A Identificação (1961-1962).** Tradução de Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

MEDITADORES URBANOS. **Centro de Meditação Kadampa Mahabodhi.** São Paulo, 2025. Disponível em: <https://meditadoresurbanos.org.br>. Acesso em: 15 nov. 2025.

NKT-IKBU, **Nova Tradição Kadampa.** 2025. Disponível em: <https://kadampa.org/pt-br/venerable-geshe-kelsang-gyatso>. Acesso em: 15 nov. 2025.

WALLACE, B. Alan. **A revolução da atenção: desbloqueando o poder da mente plena.** São Paulo: Cultrix, 2007.

# A LIBERTAÇÃO DO POBRE BRASILEIRO ATRAVÉS DA TEORIA DA LIBERTAÇÃO DUSSELIANA E DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO DE GUSTAVO GUTIÉRREZ

*Elias Guilherme Trevisol<sup>1</sup>*

*Tatiane Jaskiu da Silva Trevisol<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

**H**oje, em pleno ano de 2026, mais do que nunca, o mundo vive as manifestações autocráticas de uma nação (norte-americana), com os mandos e desmandos do presidente Donald Trump sobre nações soberanas, como a Venezuela e a Groelândia, essa última pertencente à Dinamarca desde 1953. A Groenlândia está sob domínio dinamarquês de forma contínua desde a colonização iniciada em 1721. Embora associada à coroa dinamarquesa-norueguesa desde o século XIV, o controle efetivo da Dinamarca se consolidou no século XVIII, tornando-se oficialmente parte do Reino da Dinamarca em 1953, antes de ganhar autonomia interna em 1979.

A política internacional e o próprio direito internacional está se tornando um jogo do mais forte, daquele que “pode mais”, desconsiderando regras estipuladas entre Estados soberanos no pós-guerra.

Enquanto o mundo analisa, na maioria, passivamente, as taxações irrazoáveis sobre produtos implementadas por Trump, abre-se uma ruptura no direito internacional, escancarando a dependência existente há décadas sobre o Sul-Global.

---

1 Doutorando em Desenvolvimento Socioeconômico pela Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC. Mestre em Direito pela UNESC. Membro do Grupo de Pesquisa NUPED/UNESC. Especialista em Direito Processual Civil, Direito Processual Penal e Direito Internacional. Graduado em Direito pela Universidade Luterana do Brasil. Advogado. Bolsista pela FAPESC. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6813840246561815>. E-mail: [egtrevisol1@gmail.com](mailto:egtrevisol1@gmail.com).

2 Pós-graduada em Prática em advocacia Trabalhista e Previdenciária, pela Fundação Escola Superior do Ministério Público – FMP. Graduada em Direito pelo Centro Universitário UGV. Advogada. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0674390390052437>. E-mail: [tatyjaskiu@gmail.com](mailto:tatyjaskiu@gmail.com).

Da dependência econômica, armamentista e até, em certa medida, política, surgem consequências diretas no interior do Estado brasileiro, tal como a desindustrialização presente e futura do país, garantida pela “superpotência” norte-americana imposta desde o consenso de Washington, em 1989.

Com os avanços econômicos e tecnológicos oriundos da China, assim como a notória disputa por minerais raros para a manufatura de aparelhos celulares, Inteligência Artificial (IA) e demais tecnologias que perfazem a pujança econômica dos mais ricos.

Contextualizado minimamente o momento geopolítico atual, questiona-se acerca dos interesses e direitos dos milhares indivíduos empobrecidos das nações latino-americanas, como o espectro materialista e mercantilista fortemente marcado de nossa geração impactará os pobres, aqueles que não possuem oportunidades ou mesmo, capital para sobreviver num mundo em que, não só o mais rico, acumulador será vitorioso, mas também o mais forte belicamente.

O presente trabalho, portanto, buscará confirmar, ou não, a hipótese de que o projeto expansionista e imperialista norte-americano pode e, provavelmente, irá, aumentar as desigualdades estruturais, sobretudo, no Brasil. O aumento das desigualdades deve ser contido e criticado através da filosofia e teologia da libertação, instrumentos político-libertários possíveis dentro do contexto colonialista.

O problema que objetivar-se-á responder é, de forma central, como seria possível libertar os brasileiros empobrecidos no atual contexto internacional de dominação norte-americana?

Para responder a problemática apresentada, o trabalho contará com o marco teórico conjugado, filosofia da libertação dusseliana e teologia da libertação de Gustavo Gutiérrez. A filosofia da libertação descreverá a relevância da exterioridade no contexto geopolítico atual, principalmente, dos invisibilizados pelo capitalismo, os empobrecidos.

O trabalho contará também com um objetivo geral e um específico, ambos analisados no desenvolvimento desse capítulo, que subsequentemente apresentam-se da seguinte forma: i) Analisar o contexto de dominação e dependência do Norte-Global e; ii) Identificar e descrever como poder-se-ia libertar os pobres, ou “empobrecidos”, diante do fenômeno imperialista que se avizinha no cenário brasileiro.

O método de procedimento utilizado será o histórico, com técnica de pesquisa de documentação indireta, de metodologia bibliográfica como sendo o conjunto de procedimentos e estratégias utilizadas para realizar uma investigação com base em fontes bibliográficas, no caso, extraída de leituras de livros e artigos pertinentes ao tema da libertação.

O procedimento histórico terá a fundamental função de explicar o desenvolvimento do pobre no contexto social brasileiro, desvelando que tipos de corpos são submetidos a essa condição de vulnerabilidade e opressão.

A coleta de documentação indireta se concentrará no estudo e análise de obras, artigos, documentos e outros materiais escritos relevantes para a pesquisa em questão, priorizando-se autores nacionais, tais como Darcy Ribeiro, Alisson Leandro Mascaro, Florestan Fernandes e, internacionais, cuja matriz epistemológica compreenda a realidade social brasileira e latino-americana, dependente e periférica, como Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Eduardo Galeano, entre outros.

Em acréscimo, a metodologia utilizada será a dedutiva, dessa forma, se fará uso de uma cadeia de raciocínio descendente, da análise geral, teórica, para a particular, em análise ao fenômeno, até a conclusão. Utilizar-se-á, assim, o silogismo: de duas premissas retira-se uma terceira logicamente decorrente.

## DESENVOLVIMENTO

O presente capítulo parte de uma premissa e visão da ciência que não é positivista ou cientificista, “mas da imagem de ciência falível e submetida a revisões, que não tem nenhuma pretensão de ser absoluta e possuir certeza” (Antisseri, 2023, p. 123).

O estudo aqui empreendido é eminentemente interdisciplinar. De um lado, admite-se que tal abordagem atende à exigência de mobilizar múltiplas disciplinas para a compreensão de determinado objeto ou problema. De outro, contudo, critica-se a suposta inexistência de um método próprio e claramente delimitado. Considerando que o método foi historicamente erigido como critério distintivo da racionalidade científica, essa alegada ausência termina por lançar suspeitas sobre o rigor dos espaços interdisciplinares, frequentemente percebidos como menos consistentes do que os domínios disciplinares tradicionais. A recorrente afirmação de que a interdisciplinaridade depende de disciplinas consolidadas, sem que a recíproca seja tida como verdadeira, revela, em última instância, a posição subalterna que ainda se atribui às práticas interdisciplinares no interior do campo científico. Ao contrário, a consideração própria dos desafios epistemológicos que emergem desde a zona do não ser do *anthropos* requerem e demandam a superação dos limites das disciplinas necessárias ao empirismo resolutivo de pesquisas nas ciências sociais aplicadas (Maldonado-Torres, 2016).

A história do Brasil, desde a conquista lusitana às terras e corpos indígenas que aqui já habitavam, quase sempre foi contada sob a ótica dos vencedores e conquistadores. As “conquistas” e “descobertas” de povos e lugares sempre foi demarcado pelo uso da força física e bélica desenvolvida historicamente. É nessa

perspectiva que o encobrimento do outro, do racismo, elitismo e xenofobias, apenas para citar algumas discriminações, foram perpetuadas ao longo do tempo, principalmente, por ser a história brasileira “um caso único, uma vez que a sua população foi constituída por um processo de miscigenação sem precedentes” (Khaled Jr., 2019, p. 57).

Em que pese os esforços beligerantes dos portugueses, espanhóis e holandeses que chegaram à orla brasileira no início da colonização, os indígenas não cumpriram com o planejado pelo mito fundador, ou seja, os nativos não aceitaram docilmente a condição servil voluntária ou a retórica religiosa de inexistência de alma em tais seres, ao menos, muitos deles se rebelaram durante o tempo. Mesmo com a violência empregada pelos colonizadores para dominá-los, muitos indígenas se refugiaram na imensidão das florestas “satanizadas discursivamente pelo homem branco” (Khaled Jr., 2019, p. 61).

Diante desse cenário de insurreição dos indígenas, os colonizadores criaram o discurso do índio preguiçoso, que não prestava para o trabalho, lançando-se mão de uma alternativa mais lucrativa à época, a escravidão dos negros e a expansão do vertiginoso comércio e tráfico negreiro, sendo o escravo, tanto instrumento de produção, quanto mercadoria (Moura, 2020, p. 39). Implementando tal medida, o mito reinventado suplantou a resistência indígena, ao tempo em que reforçou a tese argumentativa para a implementação da barbárie que tomou conta da colônia, a disseminação rápida e de proporções geométricas do escravismo e do tráfico negreiro. A substituição da escravidão indígena pela do negro, ao menos de maneira formal, uma vez que persistiram paralelamente em solo brasileiro por anos, decorreu dos interesses da Metrópole, triangulando-se um pungente comércio expansionista, imbricando Colônia, Metrópole e a Costa da África (Khaled Jr., 2019, p. 61).

Os estigmas históricos legados desde o período colonial no Brasil permanecem como entraves substanciais à concretização de uma verdadeira igualdade entre os distintos estratos sociais. Tais marcas impedem que os indivíduos subjugados sejam enxergados, reconhecidos e concebidos como sujeitos plenamente capazes de desempenhar, com eficácia, funções essenciais. Diante disso, discute-se, na contemporaneidade, a necessidade de instituir mecanismos que garantam o reconhecimento da dignidade inerente e equânime entre todos, possibilitando-lhes a ascensão a condições materiais condizentes com essa dignidade (Moreira, 2020, p. 60).

Para justificar a violência desmedida e a irracionalidade que a colonização engendrou em nome do empreendimento civilizatório, recorre-se ao que Enrique Dussel concebe como o “mito da modernidade” (Dussel, 1993, p. 75). Esse mito opera uma astuta inversão epistemológica, atribuindo aos oprimidos e dominados

uma dupla culpa: primeiro, são responsabilizados por sua pretensa imaturidade e atraso; depois, por oferecerem resistência ao “progresso” e à “libertação” que lhes são impostos. Foi essa mesma lógica que serviu para absolver a Europa da crueldade infligida pela escravidão dos povos negros, transferindo à África uma cumplicidade moral, sob o argumento de que alguns de seus reinos e etnias colaboraram no tráfico humano. Assim, a brutalidade da escravidão foi narrada como uma tragédia partilhada, ocultando o verdadeiro perpetrador e encobrendo os horrores da dominação (Scussel; Wolkmer, 2021, p. 63).

Esse breve apanhado histórico de nosso país se faz necessário para compreender-se a influência dos intelectuais na narrativa histórica e dominante. Partindo-se da premissa que todo conhecimento humano é limitado historicamente e regido por paradigmas específicos de cada tempo (Souza, 2017, p. 14).

No Brasil pós-independência de Portugal, depois da Proclamação da República pelo príncipe Dom Pedro 1º em 07 de setembro 1822, a invenção de uma identidade brasileira seria problemática: a população originária já havia sido, em grande parte, exterminada, os mestiços eram discriminados e o país contava com uma grande população advinda da África, tratada como se mercadoria fosse (Khaled Jr., 2019, p. 100).

Com a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) no ano de 1838, houve a incumbência oficial de inventar-se uma homogenia histórica e cultural europeia e branqueadora do Brasil, porém, mesmo após a Proclamação da Independência do país como colônia de Portugal, o ponto de partida narrativo não seria de uma ruptura total com a coroa portuguesa, mas sim de continuidade, assim, o rompimento seria apenas político, permanecendo o controle interno e o regime monárquico. Aliás, a separação de Portugal só foi tolerada porque se deu por um príncipe português já com esses objetivos, manter o autoritarismo e a dominação dos povos colonizados (Khaled Jr., 2019, p. 117).

Sob a ótica de Darcy Ribeiro:

As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos dos antigos senhores de escravos, guardam, diante do negro, a mesma atitude de desprezo vil. Para seus pais, o negro escravo, o forro, bem como o mulato, eram mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era substituído facilmente por outro que se comprava. Para seus descendentes, o negro livre, o mulato e o branco pobre são também o que há de mais reles, pela preguiça, pela ignorância, pela criminalidade inatas e inelutáveis. Todos eles são tidos consensualmente como culpados de suas próprias desgraças, explicadas como características da raça e não como resultado da escravidão e da opressão. Essa visão deformada é assimilada também pelos mulatos e até pelos negros que conseguem ascender socialmente, os quais se somam ao contingente branco para discriminar o negro-massa. (Ribeiro, 2015, p. 167)

O projeto de Estado brasileiro foi erguido, portanto, com base na hierarquização de raças, de seres, suas respectivas culturas e classes sociais, fazendo-se da discriminação um instrumento de dominação colonial, um dos instrumentos essenciais para a construção da civilização luso-brasileira (Wolkmer, 2012, p. 95).

A exclusão social que define a pobreza se intensifica de uma forma peculiar no Brasil após a abolição da escravatura em 1888 e a Proclamação da República em 1889, eis que a elite brasileira possuía o objetivo de espelhar nações europeias e norte-americanas, com o objetivo de construção de um projeto do “Brasil moderno” (Trindade, 2022, p. 26).

A história do Estado moderno está diretamente ligada a um mecanismo de fabricação de “processos e regimes de subjetivação dos corpos” (Dardot *et. al.*, 2021 p. 09).

Segundo a ótica de Reginaldo Vieira, a cidadania participativa tem como parâmetros “[...] a necessidade de resgatar a complexidade e a multiculturalidade da Sociedade, suprimida do paradigma moderno monista/representativo”, assim como, “a construção de uma cidadania verdadeiramente participativa e não meramente procedimental, procurando não utilizar os instrumentos da representação nos espaços em que a democracia participativa se desenvolve” (Vieira, 2013, p. 198).

Coexistiram, no Brasil, “sempre uma prosperidade empresarial, que às vezes chegava a ser a maior do mundo, e uma penúria generalizada da população local”, tal primado do lucro sobre as pessoas gera um sistema econômico de exploração acelerada do capital externo baseado na força de trabalho “afundado no atraso, famélica, porque nenhuma atenção se dava à produção e reprodução das suas condições de existência” (Ribeiro, 2015, p. 327).

Na sequência de relações que fundam as relações sociais e permeiam a reprodução capitalista, “a forma política estatal faz o apartamento entre o nível político e o nível econômico do poder e da dominação”. Sob a ótica de Alysson Mascaro Nascimento, só recentemente, nas sociedades capitalistas, houve a assunção de uma organização política democrática, “e, mesmo assim, não universal” (Mascaro, 2013, p. 84). Colhe-se o desvelar da democracia brasileira, afirmando o autor, que: Ela se assenta sobre as bases jurídicas e políticas bastante estabilizadas, como a defesa intransigente da propriedade privada, e também sobre as bases sociais de alto teor opressivo, como o patriarcalismo, o racismo ou a xenofobia (Mascaro, 2013, p. 86).

A influência dos Estados Unidos da América (EUA) na democracia brasileira advém de guerras na América Latina de 1960 a 1990, possuindo relevante valor histórico. Essas guerras, muitas vezes, foram dirigidas contra a

Igreja Católica, propiciadas para exterminar uma “terrível heresia” imanada do Concílio Vaticano II. Na época, o papa João XXIII restaurou os ensinamentos dos Evangelhos que haviam sido abandonados no século IV. A heresia cometida pelo Concílio Vaticano II foi apoiada pelos bispos latino-americanos, adotando-se a “opção preferencial pelos pobres”. Assim, as comunidades católicas levaram a radical mensagem pacifista dos Evangelhos aos pobres, “ajudando-os a organizar ou amenizar seu amargo destino nos domínios do poder estadunidense (Chomsky, 2017, p. 21).

A teologia da libertação de raiz latino-americana é espelhada, nas palavras de Gustavo Gutiérrez, como a relação de “Deus-pobre”, uma vez que Jesus Cristo é visibilizado na Bíblia como “Deus feito pobre porque essa foi a vida humana que ele assumiu e a partir da qual nós o reconhecemos como Filho do Pai. E ele foi pobre porque nasceu em um meio social de pobreza, porque escolheu viver com os pobres [...] (Gutiérrez, 1981, p. 27).

O povo pobre tem o direito de pensar. É nesse direito que se expressa a vontade de ser no mundo. A reflexão teológica integra esse direito ao pensamento, especialmente, “de um povo explorado e cristão” (Gutiérrez, 1981, p. 141). Nessa linha de intelecção, o movimento teológico busca o benefício das classes exploradas, das raças e culturas marginalizadas, constituindo-se uma parte da *práxis* ao direito à libertação. Assim, relevante analisar e reconhecer que a reflexão do ser é uma forma de se ter poder na história. É somente um modo, mas “trata-se de uma real contribuição ao poder necessário para transformar a história, desconstruir o sistema opressor e construir uma sociedade humana e justa” (Gutiérrez, 1981, p. 142).

Uma semana após a queda do muro de Berlin, em 1989, seis importantes padres jesuítas foram assassinados pelas mãos e ordem do governo salvadoreño. Executados com tiros à queima roupa na nuca pelos membros da Escola das Américas, que no ano de 2001 foi renomeada como Instituto de Cooperação e Segurança do Hemisfério Ocidental, *Western Hemisphere Institute for Security Cooperation* – WHINSEC, na sigla em inglês, academia famosa por treinar e assassinos latino-americanos, anunciaram, orgulhosamente, que a “teologia da libertação iniciada pelo Concílio Vaticano II havia sido “derrotada com a assistência do Exército dos EUA” (Chomsky, 2017, p. 22).

Os assassinatos de novembro de 1989 não foram o golpe final à teologia da libertação, exigindo dos EUA um esforço ainda maior. No ano de 1990 o Haiti realizou sua primeira eleição livre e, para o espanto de Washington, que havia previsto uma fácil vitória de seu escolhido junto à elite privilegiada, o povo pobre elegeu Jean-Bertrand Aristide, um padre de matriz progressista e popular, adepto da teologia da libertação. Mais uma vez, os EUA se movimentaram para

depor um presidente democraticamente eleito arquitetando um golpe militar que derrubou Aristide meses após sua posse na presidência. Nesse momento, os norte-americanos forneceram concreto apoio à “crudelíssima junta militar e seus sequazes da elite que usurparam o poder” (Chomsky, 2017, p. 22).

O estigma trazido pela época colonial é o marco zero do qual é extraída a concepção moderna, tanto de conhecimento, quanto de direito. Os séculos XVII e XVIII trazem consigo as teorias do contrato social, sob a promessa de que os homens metropolitanos deixariam o estado de natureza para ingressarem, mediante o contrato, numa sociedade civil. A modernidade é relevante pelas ideias e conceitos que expressa, mas também pelo que silencia. O silêncio advindo das teorias do contrato social encobre uma imensa região do planeta em estado de natureza, “um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escapar por via da criação de uma sociedade civil” (Santos, 2007, p. 74).

A colonialidade inserida na modernidade é um dos elementos centrais na manifestação mundial do poder capitalista. Sustentada por padrões étnicos e raciais, a colonialidade constitui-se como poder com proposituras e projetos sociais, políticos e sociais hegemônicos específicos, a partir da América do Norte e de parte da Europa colonizadora, que encobre e domina a periferia, a América Latina. A revolta intelectual contra o poder eurocentrista, do Norte Global, tem seu impulso sempre a partir das margens. Nas palavras de Aníbal Quijano (2009, p. 76), “quando se trata do poder, é sempre a partir das margens que mais costuma ser vista, e mais cedo, porque entra em questão, a totalidade do campo de relações e de sentidos que constitui tal poder”.

Para Walter Mignolo:

O giro descolonial não surge da “recuperação” do passado posto que o passado é incurável depois de quinhentos anos de expansão ocidental; e quando se trata de recuperar se corre o risco de cair no fundamentalismo. Entretanto o passado pode se “reativar” não em sua pureza, senão como pensamento fronteiro crítico. Já não é possível ignorar as contribuições do ocidente na história da humanidade como tampouco é possível ignorar que tais contribuições não são soluções para toda a humanidade. (Mignolo, 2006, p. 15. Tradução livre do espanhol para o português)

Pela compreensão de Mignolo (2006, p. 13), a lógica da colonialidade baseia-se em três níveis: colonialidade do Poder (político e econômico), colonialidade do Ser (subjetividade, gênero e outras formas de reconhecer o sujeito) e a colonialidade do Saber (filosófico, científico, epistêmico e demais questões atinentes ao conhecimento).

A colonialidade exercida pelo Estado e produzida nos três níveis: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e, por fim e a que mais

interessa ao presente trabalho, a colonialidade do ser, constituindo-se em um poder colonial hegemônico, específico da subjetividade a partir do discurso da limpeza de sangue não eurocêntrico, gestado desde a Europa medieval e que tem funcionado como sistema de discriminação e classificação da população mundial (Scussel; Wolkmer, 2021, p. 31-32).

Nesse contexto, concebe-se o giro decolonial como uma abertura e liberdade do pensamento, admitindo-se a compreensão de outras teorias e outras filosofias, legitimando outras formas de saber. Este é, como ensinam Daniela Lipstein e Antônio Carlos Wolkmer, “um exercício de limpeza da colonização do ser e do saber” (Lipstein; Wolkmer, 2017, p. 293).

Sob os ensinamentos de Alejandro Rosillo Martínez:

De um lado a função libertadora da Filosofia expressa-se por meio da crítica que deve estar orientada de forma a desmascarar o que de falso e injusto contém a ideologia dominante como momento estrutural de um sistema social. De outro, da mesma maneira, esta atitude crítica também deve estar enfileirada a outras notas de estrutura social, como o econômico, o político, o cultural, etc. (Martínez, 2015, p. 38)

Para Dussel, a exterioridade é a categoria mais importante da Filosofia da Libertação, é nela que se abre a possibilidade de um novo discurso, em que se fixa a realidade dos povos periféricos. A exterioridade é o ponto em que o outro ser humano, de maneira livre e não condicionado pelo sistema, mostra-se não como parte do meu mundo. Enquanto a totalidade rege seu discurso a partir da identidade, do fundamento da desde a diferença, a lógica que sustenta a alteridade ou a exterioridade parte do discurso da liberdade do outro, configurando uma lógica histórica e não evolutiva, não dialética, mas analética (Martínez, 2015, p. 61)

Nos dizeres de Enrique Dussel:

Da nossa parte, escolhemos um “ato-de-fala” que nos permita localizar o problema que pretendemos expor partindo de uma *Filosofia da Libertação*. O Discurso tomará como ponto de partida – a “intuição” de Lévinas de que “o Outro” (*Autrui*) é a fonte inicial de qualquer discurso possível, essencialmente ético, e a partir da “exterioridade”. Trata-se da irrupção do Outro, o pobre (da mulher subjugada etc.) que “surge” dentro da “comunidade” do sistema institucional vigente, da “totalidade”, clamando por justiça. (grifos do original) (Dussel, 1995, p. 49)

É a partir do ato-de-fala que duas ou mais pessoas encontram-se localizadas dentro de um nível ético, no qual enfrentam-se sem mediação, a não ser a linguística, situado na externalidade de suas próprias pessoas; “trata-se de um encontro dentro do caráter corpóreo imediato de ambas: a *proximidade*” (grifo do original) (Dussel, 1995, p. 50).

O método filosófico da libertação, por sua vez, compõe-se “de seis níveis de reflexão: Proximidade; Totalidade; Mediação; Exterioridade; Alienação; Libertação e quatro momentos metafísicos: Política, Erótica; Pedagógica; Antifetichismo” (Fagundes; Martínez, 2018, p. 126).

A Filosofia da Libertação parte da realidade dentro do contexto da vida prática latino-americana, inserido do comprometimento e solidariedade com o oprimido (com o pobre, na periferia capitalista, com a mulher, na sociedade machista, com o negro constantemente discriminado em culturas etnocêntricas e colonizadoras, com os ecologicamente responsáveis pelas futuras gerações), conseqüentemente, trata-se de uma presença prática concreta “em” ou “dentro” dos movimentos populares e sociais, na relação “cara-a-cara”, conferindo-se prioridade à “atuação comunicativa”, com o “ato de fala”, ponto de partida filosófico que se seguirá com ao ato de reflexão (ato segundo). O ponto de partida é do sofredor, enquanto ator político dentro de uma totalidade eurocentral e excludente dentro do plano político, erótico. O ponto de partida da Filosofia da Libertação, portanto, é mediar concretamente a “voz do oprimido”, do “sofredor”, que chega até o opressor como “não-linguagem”, transformando-a em prática da libertação (erótica da mulher, racial daquele de raça não branca, de libertação política e econômica do pobre imerso no sistema capitalista) (Dussel, 1995, p. 126-127).

A fome do pobre, a sua condição de vítima sofredora, é consequência de um sistema econômico, político, jurídico e social injusto. Nesse aspecto, o pobre, não tem lugar no sistema. Não tem lugar porque sofre “falta de”, por não ter lugar no mundo, na totalidade (Martínez, 2015, p. 68). É um não-ser, “historicamente negado; atualmente ainda negado” (Zimmermann, 1986, p. 44).

A metodologia ana-dialética ou analética busca superar o eu dominador ontológico através da exterioridade e da abertura centrada na ética. O método analético parte da palavra do Outro, como um além (ana-) do sistema da totalidade.

Ao analisar a teoria marxista, Enrique Dussel supera a teoria dialética quanto a análise concreta da realidade ser-capital, criando a ana-dialética, ou, o “mais além” encoberto, a crítica a partir da Exterioridade. Assim, descreve o autor:

Marx pode ver com novos olhos, pode criticar o próprio ser do capitalismo (o capital-valor) a partir de uma exterioridade prática que lhe exige explicitar para os oprimidos uma teoria que explique aos trabalhadores fundamento da sua alienação.

Criticar a ontologia, o ser (o capital), a partir da exterioridade prática e utópica (ou seja, a partir de organizações históricas que lutam contra o sistema como totalidade e com a proposta e a esperança de um “reino da liberdade”) é o que designamos por “transcendentalidade analética”. Por “ana-lética” queremos indicar o “mais além” (em grego, anó-) do horizonte

ontológico. A negação da negação da totalidade (a negação do trabalho assalariado como subsumido no capital) só pode partir da afirmação da exterioridade analética ou da capacidade de transcendentalidade que o homem sempre tem por ser homem. A realização real e histórica de tal afirmação exige mediações concretas de emancipação, mas, antes de sua realização, há que situar-se praticamente naquela exterioridade, há que formular uma teoria crítica radical, há que organizar as mediações políticas e, por fim, tornar efetiva na história a nova ordem alternativa (Dussel, 2012, p. 346)

Nesse contexto, a força propulsora e libertadora da Filosofia da Libertação se dá a partir de “uma práxis histórica de libertação” (Fagundes; Martínez, 2018, p. 166), de maneira que é incompatível efetivar-se a Filosofia da Libertação junto a uma inércia política, é preciso partir epistemologicamente de um lado e, claramente esse lado, para Dussel, é o do pobre, do injustiçado, desde a negação da negação do capital (Dussel, 2012, p. 347). Equivale dizer, não há Filosofia da Libertação sem seu fim “construtivo” da libertação (Dussel, 1995, p. 133). É preciso implementar tanto a perspectiva da revelação da opressão centro-periferia ao impor a injustiça da negação do ser do Outro (Zimmermann, 1986, p. 195), quanto criar política e estrategicamente novas concepções de libertação ontológica e filosófica do Ser de toda totalidade opressora.

A libertação é um processo crítico, prático, político e ético que se desenvolve no contexto histórico concreto das lutas sociais, com vistas a revelar não só o oprimido, vítima do sistema, mas reconhecê-lo como a exigência e súplica interpelativa que não se pode negar. A responsabilidade pelo Outro impõe uma solidariedade “como se cada edifício da criação repousasse sobre meus ombros. A singularidade do eu é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar” (tradução livre do espanhol) (Levinas, 1967, p. 279).

O posicionamento da Filosofia da Libertação parte do princípio ético da alteridade do outro, fundando-se o projeto de “Libertação dos oprimidos e dos excluídos” numa constituição, através de um processo lento de prudência, de uma “utopia ou a de uma nova sociedade”, na qual em resposta à “interpelação” do Outro, possa-se irromper as amarras da dominação (Dussel, 1995, p. 120), abrindo-se para uma possível superação do ideário colonial ou capitalista.

A resposta à interpelação do Outro, ao tematizar a voz do pobre a gritar “tenho fome! Ajude-me!” se inicia, portanto, pela responsabilidade inafastável pelo Outro e que impulsiona uma solidariedade em forma de política, como razão estratégica e tática, balizada pelo ato de comunicação, como cara-a-cara, objetivando-se a “utopia enquanto ideia reguladora ou situação transcendental da Comunidade de pessoas livres”, de Marx” (Dussel, 1995, p. 155).

A libertação, a libertação dos pobres, é um processo de luta por justiça dialético, em que objetiva negar a negação dos seres humanos e se avança

impulsionando o positivo, pelo qual vai se exercendo a liberdade e no qual o pobre pode-se perceber fenomenologicamente cada vez mais livre em virtude de sua estrutura aberta. O processo de libertação ilumina as abstrações da liberdade que, embora destinada a todos, são exercidas por uma minoria dominadora erigida na base material que possibilita a exploração da maioria (Fagundes; Martínez, 2018, p. 153-155).

Nesse contexto, empobrecido, o sujeito oprimido, invisibilizado, deve ser o centro do processo emancipatório. Libertá-lo seria um processo que se iniciaria pela interpelação, por seu grito de insurgente e pela absoluta responsabilidade que se abriria ontologicamente pelo grito do Outro. O cara-a-cara com o empobrecido, por sua vez, revelaria sua personalidade ocultada pela modernidade eurocêntrica. Ele, na totalidade, é o não-ser. A pobreza tem um caráter coletivo e indica, inequivocamente, uma conflitividade social. Ela é constituída e resultante de uma estrutura injusta e desigual. Por isso, tem-se por objetivo na teologia de libertação: “acabar com a pobreza que desumaniza e pisoteia a condição de filhos de Deus dessas pessoas (Gutiérrez, 1981, p. 234).

No Brasil, governos petistas possuíam como base o sindicalismo, mas não só, além do alinhamento sindical, outro movimento social petista e que integrou o partido desde o início, era o católico, ligado à Teologia da Libertação, vertente esquerdista da Igreja que teve no Brasil seu maior expoente. Os religiosos adeptos da Teologia da Libertação geraram em suas obras a promoção de ideologias aproximadas ao socialismo. Segundo eles, os pobres, desvalidos e “invisíveis”, seriam os verdadeiros integrantes do Povo de Deus. Um dos exemplos, segundo Fernando Limongi e Leonardo Weller, seria o Frei Beto, adepto da linha religiosa beneditina, após ter sido preso na ditadura, atuou na Pastoral Operária de São Bernardo, momento em que criou laços pessoais com Lula, atual presidente do Brasil (Limongi; Weller, 2024, p. 153).

José Dirceu, nos anos de 1990, moldou uma nova estrutura de fazer política dentro do Partido dos Trabalhadores (PT), aceitando doações de grandes empresas e contratando marqueteiros profissionais. Tais mudanças se cristalizaram com a vitoriosa eleição de 2002, em que Lula montou chapa com José Alencar, alinhando uma imagem de político moderado, cuidadosamente preparado pelo famoso marqueteiro Duda Mendonça. Resultante dessas transformações históricas, em vez de romper, o PT abraçou e consolidou a ortodoxia econômica (Limongi; Weller, 2024, p. 191).

Em pleno 2026 Lula e o PT implementam mudanças políticas em defesa dos pobres, como a isenção de imposto de renda para quem recebe até R\$ 5.000,00, através da Lei nº 15.270, de 26 de novembro de 2025. Além disso, estabelece descontos a quem recebe até R\$ 7.350 mensais e aumenta a taxaço para altas rendas (Brasil, 2025).

As mudanças na realidade dos pobres são lentas, mas perceptíveis nos últimos anos no Brasil. Muito dessas melhorias nas condições de vida dos empobrecidos são derivadas do reconhecimento do problema estrutural que a pobreza representa e em formas de superá-la, matriz da Filosofia da Libertação dusseliana e da Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez.

Diante desse cenário, provoca-se um iminente dever ético-político de transformação social que se busca a superação do colonialismo impregnado na imagem refletida dos empobrecidos. Não se trataria apenas de “civilizá-lo” ou integrá-lo à sociedade capitalista. Em vez disso, a libertação de empobrecido envolveria a criação e o desenvolvimento negociado de um novo modelo de sociedade, onde ele pudesse participar ativamente, com dignidade, na construção perene do seu próprio futuro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões desenvolvidas ao longo deste trabalho permitem concluir que a pobreza brasileira não constitui um fenômeno episódico, conjuntural ou meramente econômico, mas expressão histórica de uma estrutura de dominação forjada na colonialidade do poder, do saber e, sobretudo, do ser.

Desde o encobrimento originário dos povos indígenas até a institucionalização de hierarquias raciais e sociais no processo de formação do Estado nacional, consolidou-se um padrão civilizatório excludente que naturalizou a subalternização de corpos negros, indígenas, mestiços e pobres. A modernidade, enquanto mito legitimador da violência civilizatória, operou a inversão ética denunciada por Dussel: culpabilizou as vítimas e absolveu o sistema, convertendo a opressão em destino e a desigualdade em fatalidade histórica.

Nesse horizonte, a dependência estrutural do Brasil no cenário internacional, intensificada por dinâmicas contemporâneas de dominação geopolítica e econômica, não pode ser dissociada da reprodução interna de desigualdades. A lógica centro-periferia, longe de ser superada, reconfigura-se sob novas mediações financeiras, tecnológicas e fiscais, mantendo o país e, particularmente, seus empobrecidos, na condição de exterioridade negada.

O pobre brasileiro permanece como o “não-ser” da totalidade capitalista: indispensável à produção da riqueza, mas descartável no usufruto de seus frutos.

É precisamente nesse ponto que a Filosofia da Libertação, em especial na formulação dusseliana, revela sua potência crítica e propositiva. Ao deslocar o fundamento ético do discurso para a exterioridade do Outro, Dussel rompe com o monólogo da totalidade e inaugura uma racionalidade analética, na qual a interpelação do pobre, seu grito de fome, de dor e de injustiça, constitui o ponto de partida da *práxis* libertadora.

Libertar não é integrar o oprimido ao sistema que o nega; é, antes, negar a negação que o constitui como excluído, afirmando sua dignidade como princípio ético absoluto. A exterioridade não é mero lugar sociológico, mas categoria filosófica que exige responsabilidade histórica.

De igual modo, a Teologia da Libertação, conforme elaborada por Gustavo Gutiérrez, aprofunda essa dimensão ao reconhecer no pobre não apenas um sujeito sociopolítico, mas um *locus* teológico. A “força histórica dos pobres” consiste em sua capacidade de transformar a história a partir da consciência de sua própria condição e da organização solidária de sua esperança.

O Concílio do Vaticano II traduz que a opção preferencial pelos pobres não é gesto assistencialista, mas critério hermenêutico e político: Deus revela-se na história concreta dos oprimidos, e toda prática que ignore essa centralidade incorre em cumplicidade com a injustiça.

Conclui-se, portanto, que a libertação do pobre brasileiro, no contexto atual de renovadas pressões imperialistas e de persistente colonialidade interna, exige mais do que políticas compensatórias ou ajustes fiscais pontuais. Requer uma transformação estrutural orientada por um princípio ético-político de alteridade. Tal transformação deve articular crítica epistemológica (descolonização do saber), reconstrução institucional (superação das formas estatais que reproduzem privilégios) e mobilização popular concreta (*práxis* histórica organizada). Sem o protagonismo do próprio empobrecido, não há libertação, mas mera gestão da miséria.

A libertação, nesse sentido, configura-se como processo histórico aberto, dialético e conflitivo, no qual se confrontam projetos antagônicos de sociedade. De um lado, a perpetuação da totalidade capitalista-colonial, que reduz vidas a cifras e submete direitos à lógica do mercado; de outro, a emergência de uma comunidade política fundada na dignidade irreduzível do Outro. A responsabilidade ética evocada por Levinas e assumida por Dussel impõe que cada sujeito histórico se reconheça implicado na manutenção ou na superação dessa ordem.

Assim, a hipótese inicial do trabalho confirma-se: o recrudescimento de práticas imperialistas e a dependência estrutural tendem a aprofundar desigualdades, salvo se confrontados por uma *práxis* crítica inspirada na Filosofia e na Teologia da Libertação. Libertar o pobre brasileiro significa romper com o imaginário colonial que o inferioriza, reconfigurar as estruturas que o exploram e instituir uma nova racionalidade política fundada na alteridade, na participação e na justiça social.

Em última análise, a libertação não é concessão graciosa do centro ao periférico, nem benevolência do Estado ao marginalizado. É conquista histórica

forjada no encontro ético “cara-a-cara”, na escuta do grito do Outro e na coragem de transformar estruturas. Somente quando o empobrecido deixar de ser objeto de políticas e tornar-se sujeito pleno e integrante da história é que se poderá falar, com propriedade, em uma sociedade verdadeiramente pós-colonial, democrática e justa.

## REFERÊNCIAS

ANTISSERI, Dario. **Epistemologia e hermenêutica**: O método da ciência após Popper e Gadamer. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

BRASIL. **Lei nº 15.270, de 26 de novembro de 2025**. Altera a Lei nº 9.250, de 26 de dezembro de 1995, e a Lei nº 9.249, de 26 de dezembro de 1995, para instituir a redução do imposto sobre a renda devido nas bases de cálculo mensal e anual e a tributação mínima para as pessoas físicas que auferem altas rendas; e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 26 nov. 2025.

CHOMSKY, Noam. **Quem manda no mundo?** São Paulo: Planeta, 2017.

CORTINA, Adela. **Aporofobia, a aversão ao pobre**: um desafio para a democracia. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

DARDOT, Pierre. *et al.*, **A escolha da guerra civil**: uma outra história do neoliberalismo. São Paulo: Elefante, 2021.

DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. **A produção histórica de Marx**: Um comentário ao Grandisse. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FAGUNDES, Lucas Machado; MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Introdução ao pensamento jurídico crítico desde a Filosofia da Libertação**. Belo Horizonte: D'Plácido, 2018.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1981.

KHALED JR., Salah. **Ordem e progresso**: a invenção do Brasil e a gênese do autoritarismo nosso de cada dia. *3ª Ed. rev. e ampl.* Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. **Descubriendo la existencia com Husserl y Heidegger**. Madrid: Editora Síntesis.

LIMONGI, Fernando; WELLER, Leonardo. **Democracia negociada**: Política partidária no Brasil da nova república. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2024.

- MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, Volume 31, Número 1, Jan/Abr. 2016. Disponível em < <https://www.scielo.br/j/se/a/CxNvQSnhxqSTf4GkQvzck9G/?lang=pt> > Acesso em: 16 fev. 2026.
- MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Fundamentação dos direitos humanos desde a filosofia da libertação**. Ijuí: Editora Unijuí, 2015.
- MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MIGNOLO, Walter. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. *In*. WALSH, Catherine; GARCÍA LINERA, Álvaro; MIGNOLO, Walter. (Orgs.). **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Del Signo, 2006.
- MOREIRA, Adilson José. **Tratado de direito antidiscriminatório**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.
- MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 6ª Ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 3ª Ed. São Paulo: Global, 2015.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Novos Estudos**. Nov. nº 79, 2007. Disponível em < <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDbrgc/?format=pdf&lang=pt> >. Acesso em: 15 out. 2024.
- SCUSSEL, Jaqueline; WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher. **Pensar os direitos humanos no século XXI: por um giro descolonial**. Florianópolis: Conceito Atual Editora, 2021.
- TRINDADE, Luiz Valério. **Discurso de ódio nas redes sociais**. São Paulo: Jandaíra, 2022.
- VIEIRA, Reginaldo de Souza. **A cidadania na república participativa: pressupostos para a articulação de um novo paradigma jurídico e político para os conselhos de saúde**. 2013. 540 f. Dissertação (Doutorado em Direito) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Florianópolis, 2013.
- WOLKMER, Antônio Carlos. **História do direito no Brasil**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- ZIMMERMANN, Roque. **América latina, o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)**. São Paulo: Editora Vozes, 1986.

## CONTROLE DO IMAGINÁRIO E REPRESENTAÇÃO DO SUICÍDIO EM *MEMÓRIAS DE UM SUICIDA*

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

### INTRODUÇÃO

**A**o ingressar no campo de estudos críticos sobre o suicídio, especialmente na suicidologia crítica e literária, deparei-me com a questão do impedimento. A maior parte dos autores que pude ler sobre o tema, bem como dos palestrantes que tive a oportunidade de ouvir no I Seminário Internacional de Estudos Críticos sobre o Suicídio<sup>2</sup> alertaram para uma dificuldade existente nesse campo de estudos decorrente da provável patologização do autoextermínio, o que reverbera nas diversas áreas de análise, aí incluídos os estudos literários. Ademais, ao dar enfoque ao tema da suicidologia a partir da literatura espírita, outra camada de impedimento e controle somase à já existente, uma vez que os estudos acadêmicos em literatura espírita são ainda escassos e sofrem, em algum grau, uma resistência a serem recepcionados no ambiente acadêmico formal.

As produções literárias espíritas sobre o autoextermínio, por sua vez, concentram-se no alerta e na reprovação da conduta suicida, direcionando a narrativa e a estética literárias a esta finalidade, o que de algum modo evidencia um controle do imaginário literário advindo do caráter filosófico doutrinário ao qual estão conectadas. Esse controle do literário, particularmente na representação do suicídio por meio de um romance espírita, evidencia diferentes

---

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>. E-mail: [ajacomini@gmail.com](mailto:ajacomini@gmail.com).

2 O I Seminário Internacional de Estudos Críticos sobre o Suicídio foi realizado na Universidade de Brasília, no Distrito Federal, entre os dias 27 a 29 de novembro de 2024 pelos pesquisadores Ana Clara Magalhães de Medeiros (UnB); Fernanda Marquetti (UNIFESP); Gabriel Pinezi (UnB) e Willian André (UNESPAR).

níveis de controle do imaginário — estético, doutrinário, editorial e crítico, dentre outros possíveis.

Apesar dessas múltiplas camadas de interdito que parecem erigir-se diante da pesquisa, é também notório que a literatura se apresenta como a área do conhecimento que rompe essa bolha proibitiva, de um ou de outro modo, o que denota sua relevância sobre o tema. Não por coincidência, foi também pela literatura que se originou historicamente esse grande interdito aos estudos do suicídio, por meio das implicações sociais advindas da repercussão de *Os sofrimentos do Jovem Werther*, de Goethe.

Como o campo de estudos literários tende a projetar-se ao diálogo e à junção de vozes e discursos, pretendo analisar essas camadas de impedimento a partir das contribuições de Luiz Costa Lima acerca da teoria do controle do imaginário. Como recurso literário espírita, recorro neste ensaio ao romance *Memórias de um Suicida*, de autoria de Camilo Cândido Botelho (ou Camilo Castelo Branco, como enfatizarei mais à frente) e psicografia de Yvonne do Amaral Pereira, tanto para demonstrar uma produção atrelada a um campo filosófico-espiritual, quanto para demarcá-la como uma possibilidade recursiva estendida diante dos limites que a representação literária enfrenta.

A escolha da obra *Memórias de um Suicida* deve-se à sua vanguarda na tomada deste tema na literatura espírita e à sua importância e grande difusão não só entre a comunidade espírita, mas entre muitos outros leitores. Também, pela oferta que faz de analisar o suicídio por um aspecto tanatográfico, alcançado aqui apenas como a elaboração narrativa da experiência da morte e de seus desdobramentos simbólicos, o que amplia o espectro de análise literária do suicídio. O romance conta a história de Camilo Cândido Botelho, autor e narrador, que descreve a sua complexa trajetória no plano espiritual após suicidar-se com um tiro na cabeça. Após perceber-se ainda vivo, Camilo inicia uma longa jornada de resgate, cura e conscientização, a qual se desdobra em lugares espirituais voltados ao restabelecimento da saúde e à educação de espíritos que praticaram o autoextermínio.

## **O SILENCIAMENTO DO SUICÍDIO E O CONTROLE DO IMAGINÁRIO NA PRODUÇÃO E NO ESTUDO CRÍTICO LITERÁRIO**

O tratamento social contemporâneo do suicídio caracteriza-se por um regime de semi-silenciamento. A difusão e a discussão das questões subjacentes que levam ao ato suicida enfrentam diversas barreiras: morais, culturais, institucionais, legais-midiáticas, dentre outras. Essas barreiras impactam diretamente a coleta e a publicização de dados sobre o autoextermínio, afetando, inclusive, os dados estatísticos sobre esse fenômeno.

Esse silenciamento ou interdito tem origem na forma como o suicídio é compreendido, sendo reconhecido pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como um fenômeno de contágio, a partir de uma noção epidemiológica. Essa perspectiva do autoextermínio como uma doença infectocontagiosa é, entretanto, problemática, uma vez que é atribuída a um comportamento humano e não a alguma variação de doença parasitária, por exemplo (Pinezi, 2020).

A OMS, com vistas ao controle da difusão de casos de suicídio, lançou uma cartilha no ano 2000 sobre o papel da mídia na abordagem do autoaniquilamento, na qual informa que o suicídio é de propagação contagiosa e dá-se pela imitação, sendo a imitação entendida como “o processo pelo qual um suicida exerce um efeito modelador em suicídios subsequentes” (OMS, 2000, p. 04) e o contágio sendo “o processo pelo qual um determinado suicídio facilita a ocorrência de outros suicídios, a despeito do conhecimento direto ou indireto do suicídio prévio. A cartilha cita, inclusive, o romance de Goethe para tratar do chamado “Efeito Werther”, termo técnico utilizado pela OMS para designar a imitação de suicídios. Trata-se, pois, da imitação da arte pela vida, nesse caso.

Vê-se, pois, que essa categorização do suicídio como um ato ou processo contagioso por imitação gera uma política de silenciamento, a qual afeta a própria compreensão dos motivos do suicídio. Sobre esse apagamento, no livro *O suicídio como espetáculo na metrópole*, a pesquisadora Fernanda Marquetti revela uma sequência de dificuldades para levantar dados sobre suicídios ocorridos na cidade de São Paulo, tanto por possíveis espectadores, quando esses se permitiam ser entrevistados, quanto por órgãos oficiais, que em geral não continham dados suficientes; continham, mas com graves falhas de registro ou recusavam-se a fornecê-los em decorrência de uma política de silenciamento do assunto (Marquetti, 2022).

O tabu social e cultural não deixa de lado a literatura, exercendo forte controle sobre a produção ficcional em alguns casos exemplares. É o caso da censura sofrida pelo livro *Os sofrimentos do Jovem Werther*, proibido em diversos países europeus no século XVIII após uma onda de suicídios ocorrida em sequência à sua publicação. O impacto social desse romance foi tanto que, acusado de originar uma epidemia de suicídios, originou a terminologia já citada que hoje rege a política pública de divulgação de autoextermínio da OMS. Veja o que Thomas Macho afirma sobre o julgamento do romance:

O diagnóstico “epidemias de suicídio” também é comum atualmente. Só que as fontes dessas “epidemias” já não são consideradas o ar podre, a água envenenada ou bactérias misteriosas, mas notícias de jornais, livros, filmes ou jogos de computador. Não era mais uma ameaça à vida no século XIX, mas sim a leitura, que se tinha espalhado tão “epidemicamente” no decurso do Iluminismo e da introdução do ensino obrigatório. E, desse modo, foi um texto literário o primeiro a ser acusado de estimular o suicídio e desencadear epidemias de suicídio. [...] (Macho, 2021, p. 91)

A obra de Goethe, antes de ser a causa, deveria talvez ser compreendida como a consequência de uma propensão social de época, tendo ele captado um clima coletivo advindo, talvez, de uma Europa que se via em crescente urbanização; cuja população encontrava-se em deslocamento intenso no modelo de vida comunitária; em que o modelo cristão de pensamento hegemônico estava sendo questionado pelo Iluminismo. Essa perspectiva não implica dizer que a obra de Goethe não teve nenhum impacto sobre a decisão dos atos suicidas ocorridos à época, mas convida a questionar os limites dessa certeza e a consequente condenação da obra literária. Sobre essa questão, Carballo escreve:

Ao analisar esse enorme sucesso do *Werther*, muitos críticos consideram, talvez com razão, que a novela de Goethe deve ter desempenhado algum papel importante nos numerosos suicídios documentados na Europa no final do século XVIII e início do XIX. No entanto, para outros, a ‘*Wertherfieber*’, se realmente existiu, mais do que uma causa foi uma consequência do contexto de maior abertura em relação ao tema que vinha se formando — algo que o próprio Goethe parece subscrever quando, diante das acusações de estar incentivando o suicídio, respondeu que sua obra apenas revelava uma situação que já existia. (Carballo, 2006, p. 23, tradução própria)<sup>3</sup>

A interdição da temática na literatura não se dá, entretanto, na quantidade de obras literárias publicadas, tanto que a matéria do suicídio no contexto literário é recorrente, com uma grande quantidade de textos publicados, muitos em perspectivas trágicas e românticas, como afirma Willian André (2020). Mas esse convite da literatura ao enfrentamento do autoextermínio, “essa qualidade a atizar o nosso raciocínio, pelo enfrentamento voluntário da morte, afasta muitos, pelo medo social imposto, a tornar o tópico uma proposição de quase epidemia temível e temerável [...]” (André, 2020, p. 16). Essa aura proibitiva, que alcança muitos autores, críticos e leitores, embora não todos, nos leva a observar uma complexa estrutura de controle do imaginário histórica e presente e de difícil deslinde. Luiz Costa Lima (2009, p. 27) diz ser a censura o controle explicitado, sobre o qual não resta dúvidas teóricas, mas que há também um controle do imaginário, mais imbricado e que necessita ser investigado.

Assim, o controle pode também ser observado na criação da obra, em sua estrutura estética, pelo próprio autor. Em *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri, o inferno é descrito como um lugar horrível, completamente envolto de sombras, e

3 No original: “Al analizar este masivo éxito del *Werther*, muchos críticos consideran, con razón tal vez, que algún papel importante tuvo que desempeñar la novela de Goethe en los numerosos suicídios documentados en Europa a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Sin embargo, para otros, la “*Wertherfieber*”, si realmente existió, más que una causa fue una consecuencia del contexto de mayor apertura hacia el tema que se había ido gestando, algo que el propio Goethe parece suscribir cuando, ante las acusaciones de estar incitando al suicidio, respondió que su obra tan sólo desvelaba una situación que ya existía”.

povoado por pessoas espacialmente distribuídas pelo pecado que cometeram em vida. No canto XIII, por exemplo, os suicidas habitam um bosque, no qual foram transformados em árvores de troncos retorcidos e facilmente quebrantáveis. Ao pousarem em suas ramagens, harpias de rosto humano atormentam eternamente os suicidas, causando-lhes sofrimento infundável ao quebrar seus galhos e arrancar suas folhas, fazendo-lhes jorrar sangue (Alighieri, 2017, Inferno, Canto XIII). Essa atmosfera nebulosa e repressora demonstra uma criação didática e preventiva atrelada a um meio de produção próprio da doutrina cristã medieval, o qual vincula o sujeito suicida a um destino terrível e imutável, o que pode ser compreendido como um controle do imaginário próprio de sua época, aí satisfeitos pensamentos filosóficos, políticos e teológicos que influem na criação da obra — a qual teve sua conclusão no ano de 1321, antes da morte do autor, mas cuja primeira publicação deu-se apenas em 1472, na Itália, quando a imprensa de Gutenberg se difundia.

Desse modo, a construção da obra de Dante pode ser compreendida como uma elaboração narrativa que organiza simbolicamente a experiência humana segundo finalidades pedagógicas e político-críticas, fazendo com que as personagens participem de uma configuração inteligível do destino humano. Costa Lima, sobre essa aproximação, assim conflui:

pelo menos no Ocidente, a literatura, desde seu começo grego, foi compreendida como uma modalidade de “imitação”, que se caracteriza não por sua semelhança com algo previamente conhecido ou verificável, mas por seu modo de narrar, i. e., por uma construção na linguagem pela qual se atualiza e se torna convincente a solidariedade que o caráter individual mantém com o destino que o acompanha”, (Costa Lima, 2007, p. 749)

Se o controle do imaginário atua na própria configuração narrativa das obras, seus efeitos estendem-se igualmente à forma como determinados temas passam a ser recebidos e investigados pela crítica. Nesse sentido, os estudos críticos sobre o suicídio na literatura parecem colher de forma mais acentuada os frutos do interdito, uma vez que as pesquisas sobre o tema são ainda escassas, necessitando de maiores e mais aprofundadas contribuições. Conforme André (2020, p. 71), “o estudo do suicídio na literatura é, em grande parte, um trabalho ainda por se fazer”. Não se trata da falta de escritores que se debruçam sobre o tema, mas da falta de uma consolidação de abordagens mais consistentes, como uma cultura mesma a ser formada voltada a uma suicidologia crítica e literária (André, 2020). Tal cenário pode ser compreendido à luz da advertência de Luiz Costa Lima, para o qual “a existência do controle não abole a pura existência do ficcional; mas, enquanto o controle não for abalado, o conhecimento do ficcional será postergado” (Costa Lima, 2007, p. 582).

É nesse contexto de adiamento do conhecimento do ficcional que Andrew Bennett nos convida a refletir sobre como a literatura pode contribuir tanto para novas formas de representação do suicídio quanto para a elaboração dessa temática por vias distintas do silenciamento ou da reprovação já instaurados (Bennett, 2025). Assim, a literatura ganha outra possibilidade, que não a de alvo do controle criativo, mas a de ferramenta apta a burlar esse controle do imaginário e a permitir que não só os estudos literários, mas também outros campos científicos possam se desenvolver a partir de sua contribuição.

Nesse horizonte é que se torna possível observar, em campos literários específicos, a persistência de mecanismos semelhantes de controle. Os estudos literários voltados à literatura espírita, bem como aos textos das demais espiritualidades, também sofrem com impedimentos ou tentativas de controle. Talvez, como uma reverberação histórica, esse controle se faça presente no interior das ciências e da própria área acadêmica; contudo, à medida que os estudos contemporâneos convidam a pesquisa a um olhar convergente e ampliado, a fim de incluir análises cada vez mais plurais e abrangentes, tal postura mostra-se progressivamente deslegitimada e prejudicial ao avanço das pesquisas.

## **CONTROLE DO IMAGINÁRIO EM *MEMÓRIAS DE UM SUICIDA***

O romance espírita *Memórias de um Suicida* tem como primeiro capítulo “O Vale dos Suicidas”, que revela as experiências dolorosas pelas quais passa o espírito Camilo Cândido Botelho logo após o seu suicídio. A construção estética relembra a de Dante, com paisagens sombrias e atmosfera torturante. Em dado momento, Camilo registra: “Não havia então ali, como não haverá jamais, nem paz, nem consolo, nem esperança; tudo em seu âmbito marcado pela desgraça era miséria, assombro, desespero e horror” (Botelho, 2009, p. 20). A passagem por essa atmosfera evidencia os sofrimentos de Camilo após dar um tiro na própria cabeça e encontrar-se, de modo paradoxal, vivo e sentindo todas as dores e sensações decorrentes de seu ato.

Essa realidade sombria e penosa, contudo, mostra-se temporária, à medida que Camilo progride por um caminho de cura e aprendizado, passando por ambientes mais amenos e regeneradores, transformação que também se manifesta na estética da narração, até sua nova encarnação. Na parte final do livro, no capítulo “A Mansão da Esperança”, Camilo encontra-se em uma cidade universitária destinada à sua reeducação e soerguimento e descreve o ambiente como encantador e de beleza incomparável, com rios e jardins indescritíveis que tornam o lugar prazeroso (Botelho, 2020).

A construção estética desse romance liga-se à lógica filosófica espírita da transmigração do Espírito e da sua progressão contínua, o que explica a

narração progressiva das memórias de Camilo. Assim, diferentemente da obra de Dante, não se trata de uma condenação eterna, mas tampouco a trajetória do suicida é livre, estando ele sujeito a um percurso de sofrimento e aprendizado, o que implica um controle interno do imaginário, dado seu vínculo a um campo de estudos espíritas.

Apesar de se realizar aqui uma breve análise sob o aspecto literário, o próprio narrador das memórias registra que a obra possui como enfoque principal a prevenção do suicídio, indicando uma orientação deliberada da narrativa que condiciona a imaginação ficcional a uma finalidade específica, o que já permite identificar uma forma de controle, como se observa no seguinte trecho:

E o leitor perdoe à minha memória estas minudências talvez desinteressantes para o seu bom-gosto literário, mas úteis, certamente, como advertência ao seu possível caráter impetuoso, chamado a viver as inconveniências de um século em que o *morbus* terrível do suicídio se tornou mal endêmico. *Não pretendemos, aliás, apresentar obra literária para deleitar gosto e temperamento artísticos. Cumprimos um dever sagrado, tão-somente, procurando falar aos que sofrem, dizendo a verdade sobre o abismo que, com malvadas seduções, há perdido muita alma descrente em meio dos desgostos comuns à vida de cada um!* (Botelho, 2009, p. 57, grifo próprio)

Sobre o contexto de produção do romance, *Memórias de um Suicida* começou a ser recepcionado em 1926 pela médium Yvonne do Amaral Pereira, mas foi publicado pela primeira vez apenas em 1955, em razão de alguns fatores, dentre os quais a rejeição dos originais para publicação por um dos presidentes da Federação Espírita Brasileira à época (TV CELD, 2024). A recusa inicial deveu-se, provavelmente, à abordagem da temática do suicídio ali apresentada, marcada pela inauguração — ou revelação — de uma dinâmica do mundo espiritual que ainda não havia sido retratada de forma tão enfática em romances espíritas anteriores.

Esse impedimento inicial evidencia um controle ficcional externo exercido sobre a obra, o qual dependeu de uma mudança de conjuntura para ser superado. Assim, somente após a publicação das primeiras obras do autor espiritual André Luiz — reconhecido, entre outras, pelo livro *Nosso Lar*, posteriormente adaptado para o cinema — é que o romance de Cândido Botelho pôde vir a público, uma vez que se instaurou, no interior da comunidade espírita, uma maior abertura para diferentes temas, incluindo a questão do autoextermínio.

Embora esses pontos de controle sejam aqui registrados, é importante observar as contribuições possíveis desse romance aos estudos críticos literários voltados ao suicídio. O texto abre um viés de pesquisa narratológico e estético para além do ato suicida e permite compreender como se dá a construção de uma obra literária em um contexto filosófico espírita, imerso em um campo de conceitos próprios, aptos a instrumentalizarem toda uma outra análise e

recepção por parte da crítica e do leitor. A fenomenologia da recepção passa, assim, a abrir novas possibilidades semânticas para além do plano ficcional, podendo assumir contornos metaficcionais puros ou mesmo estender-se à experiência real, a depender de quem recepcionará o texto.

Outro ponto importante quanto à criação da obra é que, em sua introdução, a médium Yvonne do Amaral Pereira informa que o projeto de criação foi guiado pelo Espírito León Denis, o qual foi responsável por auxiliar na fundamentação das mensagens espirituais trazidas por Camilo Cândido Botelho. Logo, as memórias de Camilo foram revisadas e compiladas por Denis e escritas por Yvonne, o que revela um trabalho realizado por três mentes, mas também pode indicar um processo de criação literária mais controlado — o que não implica uma necessária compreensão negativa do termo controle.

Conforme a própria Yvonne do Amaral assevera em entrevista datada de 1979, León Denis funcionou, de fato, como um “controle” do livro, uma vez que o Espírito de Camilo Cândido Botelho não possuía os conhecimentos doutrinários necessários à complementação do romance (Camilo, 2006, sexta entrevista). Essa afirmação é apontada pela médium na introdução do romance, subscrito por ela:

As referidas mensagens e os apontamentos feitos ao despertar eram bastante vagos, não apresentando nem a feição romântica nem as conclusões doutrinárias que, depois, para eles criou o seu compilador, por lhes desejar aplicar meio suave de expor verdades amargas, mas necessárias no momento em que vivemos (Botelho, 2009, p. 10)

O autor/editor<sup>4</sup> espiritual León Denis corrobora essa passagem no “Prefácio à Segunda Edição”, que acompanha todas as edições posteriores da obra, revelando ter realizado uma edição criteriosa após a primeira publicação do livro, o que evidencia um refinamento simultaneamente temporal, espiritual e editorial em sua constituição. O fato de a obra ter permanecido por anos sem publicação após sua psicografia, bem como de ter passado por intervenções revisivas posteriores, indica um processo de mediação contínua que ultrapassa o âmbito estritamente literário, configurando um controle progressivo sobre sua forma de apresentação e circulação.

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).

4 Embora tenha auxiliado na criação de *Memórias de um Suicida*, o livro foi publicado com a indicação de apenas um autor, qual seja Camilo Cândido Botelho (Espírito). León Denis aparece como orientador, em ficha catalográfica (7. Ed).

Singularidade ainda sobre a autoria da obra que conversa diretamente com a construção ficcional e com uma metaficcionalidade desse texto é a de que o nome do autor é um pseudônimo utilizado pela médium Yvonne do Amaral, a qual informa: “chamar-lhe-emos nestas páginas — Camilo Cândido Botelho, contrariando, todavia, seus próprios desejos de ser mencionado com a verdadeira identidade”. Apesar do sobrenome, o autor ficou amplamente conhecido por ser Camilo Castelo Branco, uma vez que a obra retrata as memórias de um escritor português que se suicidou com um tiro na cabeça no ano de 1890, após o acometimento de uma cegueira que o impedia de sustentar-se, a si e à sua família. Yvonne do Amaral Pereira confirmou, em entrevistas posteriores à publicação, tratar-se, de fato, do afamado escritor português (Camilo, 2006), além do fato de que existem outras publicações psicografadas pela médium com o nome original do autor espiritual, como a narrativa “O Tesouro do Castelo”, segunda parte do livro *Nas Telas do Infinito*.

A utilização de pseudônimos aponta para um outro possível tipo de controle presente nesse romance espírita, assim como na ficcionalização da literatura espírita em geral. Considerando que a literatura espírita se baseia, na maioria dos casos, em romances ditados por meio da psicografia, torna-se recorrente a adoção de pseudônimos ou nomes ficcionais na construção dessas narrativas. Tal procedimento pode evitar que se estabeleça, em torno da obra, uma crítica centrada na autoria empírica em detrimento do texto em si e, talvez, também resguardar a própria ficcionalização, impedindo que ela seja restringida por uma vinculação direta a uma realidade exterior que a conduziria a uma recepção fundada na mimesis entendida como espelhamento ou simples imitação.

Nessa perspectiva, Luiz Costa Lima (2007) suscita uma *mimesis* como não *imitatio*, a fim, talvez, de libertá-la de um controle do imaginário absoluto; não nega a ela, entretanto, uma capacidade de semelhança, uma vez que “a semelhança nos capacita a encontrar ecos no mundo, a base de redundância necessária para que não nos sintamos estranhos quanto a tudo e todos” (Costa Lima, 2007, p. 806).

Analisar esse romance, enfim, revela uma última camada de enfrentamento, qual seja a da indisponibilidade de estudos acadêmicos voltados a ele. Essa falta ou inexistência de fortuna crítica indica haver fatores impeditivos, não explícitos em geral, em relação ao estudo da literatura espírita no campo acadêmico — bem como em relação à temática do suicídio. Tal constatação serve-me tanto de perturbação, um pouco da que Costa Lima (2007) descreve no início do primeiro capítulo de seu livro *A Trilogia do Controle*, como também de convite à pesquisa, dado o caráter de ineditismo da área.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos sobre o suicídio ainda sofrem um silenciamento histórico e global, mas resistem por meio da literatura e vêm encontrando espaço crítico graças ao esforço de pesquisadores de diversas áreas. Costa Lima, ainda que não diretamente, auxilia a perceber a existência de uma espécie de bolha de controle dentro da qual o suicídio e os estudos críticos sobre ele são situados. Uma pergunta, entretanto, permanece: quem alimenta essa bolha; como ela se mantém; e quais interesses nela se implicam? Este ensaio, ainda inicial, não pretende responder a todas essas questões, mas busca registrar esse impedimento que, desde o início de minhas pesquisas, vem se mostrando fortemente corporificado.

A literatura parece atravessar essa bolha e lançar luz sobre os estudos críticos do suicídio, bem como sobre outras áreas do conhecimento, dado o caráter multifacetado da temática do autoaniquilamento. A literatura espírita, por sua vez, igualmente marcada por formas de controle do imaginário, oferece suporte para a ampliação dos modos de representar e pensar o suicídio, abrindo um espaço de análise e imaginação que ultrapassa o ato em si. Entre o tiro de Camilo Cândido Botelho — ou o de Camilo Castelo Branco, à escolha do leitor — há um convite à travessia e a uma investigação que apenas se inicia, embora a obra já esteja publicada há quase setenta anos. Perturbar-se diante do impedimento, em algum momento, mostra-se necessário e inevitável.

## REFERÊNCIAS

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia: inferno**. Tradução de Xavier Pinheiro. 12. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ANDRÉ, Willian; SOUZA, Gustavo Campos de. Alguns operadores de leitura. *In*: ANDRÉ, Willian; AMARAL, Lara Luiza Oliveira; PINEZI, Gabriel (orgs.). **Literatura & Suicídio**. Campo Mourão. Editora Fecilcam, 2020, p. 47-73.

BENNETT, Andrew. Rumo a uma suicidologia crítica e literária. *In*: ANDRÉ, Willian; MARQUETTI, Fernanda; MAGALHÃES, Ana Clara; PINEZI, Gabriel (org.). **Estudos críticos sobre o suicídio: perspectivas interdisciplinares**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2025.

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.

CARBALLO, Pablo Zambrano. *Literatura y Suicidio: Breve historia del debate*. In: CARBALLO, Pablo Zambrano; GARRIDO, Regla Fernández; FRIEND, María Losada; DOMÍNGUEZ, Eloy Navarro. **Estudios sobre Literatura y Suicidio**. Sevilla: Ediciones Alfar, 2006.

COSTA LIMA, L. **Trilogia do Controle**. São Paulo: Topbooks, 2007.

COSTA LIMA, L. **O controle do imaginário & a afirmação do romance**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PINEZI, Gabriel. O suicídio por amor nas literaturas cortesa e romântica (séc. XII- XIX): do perigo da paixão ao sentido da existência. In: ANDRÉ, Willian; AMARAL, Lara Luiza Oliveira; PINEZI, Gabriel (orgs.). **Literatura & Suicídio**. Campo Mourão. Editora Fecilcam, 2020, p. 47-73.

TV CELD. Estudo 1 – **Aprofundando a obra de Yvonne Amaral Pereira: Memórias de um suicida**. [Vídeo]. Youtube, 15 Jan. 2024. Duração: 59min50seg. Disponível em: [em: https://www.youtube.com/live/dD1Wc1mr3A0?si=t97VXZ7TfpQE2Vme](https://www.youtube.com/live/dD1Wc1mr3A0?si=t97VXZ7TfpQE2Vme). Acesso em: 17 fev. 2025.

ETXO 3



**MITO, LITERATURA, TEOLOGIA  
E IMAGINÁRIO DO SAGRADO**

## CIDADE ESCONDIDA, CIDADE REVELADA: TEOLOGIA DO ESPAÇO EM GONDOLIN

*Cássio Selaimen Dalpiaz<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

O espaço literário, longe de constituir mero suporte para a ação narrativa, apresenta-se como categoria simbólica capaz de concentrar e expressar sentidos que ultrapassam a dimensão descritiva. Em determinadas obras, o espaço não apenas acolhe a narrativa, mas participa de sua estrutura semântica profunda, configurando-se como lugar de manifestação de valores, hierarquias e experiências de sentido. No legendário de John Ronald Reuel Tolkien, essa densidade simbólica assume uma forma particular: a geografia narrativa é moralmente qualificada e teologicamente orientada, de modo que certos lugares se tornam portadores de uma presença que ultrapassa a função de cenário.

Nesse contexto, a noção de espaço sagrado oferece uma chave hermenêutica fecunda. Compreendido como ruptura da homogeneidade do espaço profano e como instauração de um centro que orienta e organiza o mundo, o espaço sagrado caracteriza-se por delimitação, eleição, acesso restrito e ordenação interna. Trata-se de um espaço qualitativamente distinto, no qual se torna possível a experiência de uma realidade outra, que funda e estrutura o mundo circundante. Quando transposta para o âmbito literário, essa categoria permite reconhecer a existência de topografias hierofânicas, nas quais o sagrado se manifesta por meio da forma narrativa.

---

<sup>1</sup> **Cássio Selaimen Dalpiaz** possui graduação em Letras UFRGS/2001), Teologia (Universidade Lateranense 2011) e filosofia (FASEM/3020). É mestre em Literatura Comparada e doutorando pela Universidade de Brasília (UnB) e em Teoliteratura pela Universidade Católica Portuguesa. Sacerdote da Arquidiocese de Brasília, Professor de Língua Portuguesa e Literatura nos Seminários da Arquidiocese de Brasília e dedica-se à pesquisa na interface entre literatura, teologia e espiritualidade, com ênfase na obra de J. R. R. Tolkien e na teologia do espaço literário. Coordenou os trabalhos do projeto de extensão de Letramento Literário (UNB) Festa Literária Muito (2023-2025). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2569985767914673>. E-mail: [csdalpiaz@gmail.com](mailto:csdalpiaz@gmail.com).

A subcriação tolkieniana oferece um campo privilegiado para essa análise. Em Arda, o espaço não é homogêneo nem indiferente: ele é configurado por uma ontologia moral que distingue lugares de presença e lugares de queda, regiões de preservação e territórios de corrupção. Cidades como Tirion, Númenor e Minas Tirith, assim como espaços liminares e ocultos, participam dessa geografia simbólica na qual o bem e o mal se inscrevem topograficamente. Entre esses lugares, Gondolin ocupa posição singular, pois reúne de modo exemplar os elementos estruturais do espaço sagrado.

Fundada por revelação de Ulmo e edificada em um vale oculto, cercado por montanhas e acessível apenas por um caminho secreto, Gondolin configura-se como espaço eleito e delimitado. Sua organização interna, marcada pela centralidade régia, pela ordem hierárquica e pela memória de Tirion, expressa uma forma de concentração simbólica que corresponde à estrutura do centro sagrado. O ocultamento da cidade não implica ausência, mas condição de preservação e possibilidade de revelação, instaurando uma dialética entre invisibilidade e presença que caracteriza a experiência do sagrado.

Contudo, essa mesma estrutura comporta a possibilidade de sua própria negação. A traição de Maeglin rompe a clausura do espaço eleito e permite a irrupção do inimigo, instaurando a queda e a destruição do centro. A história de Gondolin manifesta, assim, uma dinâmica teológica do espaço, na qual eleição, preservação, profanação e memória se articulam narrativamente.

Este artigo tem por objetivo analisar Gondolin como forma narrativa do espaço sagrado na subcriação tolkieniana. Para tanto, articula-se a teoria do espaço literário com a fenomenologia do sagrado, a fim de examinar os elementos de delimitação, centralidade, acesso e hierarquia presentes na cidade, bem como a sua queda como profanação do centro. Parte-se da hipótese de que o espaço literário, em Tolkien, pode operar como lugar de manifestação do divino, de modo que Gondolin se apresenta como uma hierofania espacial no interior da ficção.

## **O ESPAÇO LITERÁRIO COMO CATEGORIA SIMBÓLICA**

Em uma primeira leitura, o espaço literário é apresentado como uma delimitação determinada, utilizando coordenadas de largura, altura e comprimento – elementos da matemática e da geografia –, embora sua natureza seja essencialmente infinita. Esta delimitação é realizada a partir da perspectiva humana, uma vez que, na obra literária, o homem é a medida do texto – seja como autor ou leitor – obtida através da experiência humana. Tal atribuição de significado ao “espaço” a partir da vivência humana o distingue do conceito de “lugar”, que não implica necessariamente uma relação afetiva ou de significância concreta.

Melão e Balula (2015) delimitam a aplicação concreta da palavra “espaço” e sua importância na vida. O papel humano é enfatizado na criação e interpretação literária e as autoras argumentam que cada ser humano possui uma experiência de vida única, que proporciona perspectivas distintas, apesar de serem muitas vezes semelhantes e convergirem para um mesmo objetivo. Tal diversidade de perspectivas é um elemento fundamental no processo de criação e interpretação literária, sendo um reflexo da complexidade da experiência humana. A significação que “espaço” recebe a partir desta distingue do que chamamos “lugar”, uma vez que este não implica concretamente uma relação – positiva ou negativa – de afeição ou significância.

Na literatura como no mundo real, espaço e personagem/pessoa não se mostram apartados um do outro, mas intimamente relacionados [...] Essa relação íntima é de tal ordem que nos esquecemos de como influenciados e somos influenciados cotidianamente pelo espaço em que vivemos. (Melão; Balula, 2015, p. 19)

A palavra “espaço” tem origem no latim “*spatium*”, que significa “extensão física, intervalo de tempo ou área disponível”, e deriva do indo-europeu “*spei*”, que significa “esticar” ou “puxar”. O termo “espaço” é utilizado em diversas situações e contextos, como para descrever dimensões tridimensionais de objetos ou ambientes, intervalos de tempo ou áreas livres. Além disso, a palavra é frequentemente utilizada em expressões e contextos figurados, como “espaço de tempo”, “espaço sideral” e “espaço público”.

O lugar é um mundo de significado organizado. É essencialmente um conceito estático. Se vissemos o mundo como processo, em constante mudança, não seríamos capazes de desenvolver nenhum sentido de lugar. O movimento no espaço pode ser em uma direção ou circular, implicando repetição. Um símbolo comum para tempo é a flecha; outros são a órbita circular e o pêndulo oscilante. Assim as imagens de espaço e tempo se misturam. A flecha representa o tempo direcional, mas também movimento no espaço para uma meta. A meta tanto é um ponto no tempo como no espaço. (Tuan *et al.*, 2015, p. 222)

## **Espaço, lugar e experiência**

Uma determinada obra literária precisa ter suas delimitações, início, meio e fim, para que tenha a verossimilhança necessária para que o leitor consiga se localizar dentro da obra. O dobrar dos sinos nos casamentos ou funerais, afirma Frye (2017), são os delimitadores e, por conseguinte, determinadores, sobre os quais os romancistas sabem finalizar seus escritos. Esta clareza faz com que suas obras sejam suficientemente amarradas de maneira que personagens possam realizar suas ações no tempo da narrativa, bem como no espaço: “O espaço literário é o espaço representado na obra literária indissociável da personagem

em suas ações; pode ser realista, imaginoso ou fantasista” (Melão; Balula, 2015, p. 38):

O espaço realista é aquele que se aproxima o máximo da realidade do público [...] esse tipo de espaço sempre esteve presente na literatura e tem como um de seus principais efeitos de sentido o de dar verossimilhança à obra literária [...] o espaço imaginoso aparece quando os lugares citados na obra literária não são co-referenciais ao mundo real, isto é, eles, de fato, não existem no mundo real. São lugares inventados, imaginados pelo narrador, no entanto, são lugares semelhantes aos que vemos em nosso mundo [...] finalmente, do ponto de vista da realidade, temos ainda a possibilidade de encontrarmos espaços que não possuem quase nenhuma semelhança com a realidade e que não seguem nenhuma regra do mundo natural que nós conhecemos. Esses mundos têm suas próprias regras. A esse tipo de espaço chamamos de fantasista. (Melão; Balula, 2015, p. 20-21)

Na construção destes espaços, é preciso ter em conta que, para além dos sentidos, a chave fundamental para que qualquer um deles possa “funcionar” no universo literário é sua estrutura, que deve proporcionar aos personagens uma experiência adequada, de modo que o leitor se encontre ali também.

Nós não apreendemos o espaço somente pelos nossos sentidos e, sobretudo, pela visão, nós o vivemos, nós projetamos nele nossa personalidade, somos ligados a ele por laços afetivos: o espaço não é apenas perceptivo, sensório-motor ou representativo, ele é vivido. (Matoré *apud* Melão; Balula, 2015, p. 26)

## O topos literários e sua densidade simbólica

Esses *topoi* imaginários, independente da natureza, serão cenários para que a literatura se realize. Para esta pesquisa, é necessário compreendermos os espaços do sagrado, uma vez que as cidades são assim caracterizadas.

O espaço literário não pode ser pensado em si mesmo, mas somente na relação que estabelece com as personagens de tal forma que há sempre motivações no espaço literário, ele é sempre concreto, nunca abstrato. Ele é construído tendo como base a representação humana. Todo espaço que se apresenta ou se reapresenta na obra literária está direta ou indiretamente ligado a personagens ou em fase dessa ligação, mesmo que o espaço seja somente imaginado pela personagem. O espaço literário é obrigatoriamente pensado a partir do ser humano como, de resto, toda a literatura. (Borges Filho, 2007, p. 18)

É importante notar que a palavra “espaço”, enquanto conceito, desempenha um papel significativo não apenas nas discussões apresentadas aqui, mas também em outras áreas da literatura e da retórica<sup>2</sup>.

2 No entanto, tais aplicações, embora relevantes, vão além do escopo deste trabalho e exigiriam uma análise mais extensa e específica.

## O ESPAÇO SAGRADO: DELIMITAÇÃO, CENTRO E ACESSO

Mircea Eliade, renomado historiador das religiões e estudioso de fenômenos religiosos e culturais, discute o conceito de “sagrado” em sua obra seminal *O Sagrado e o Profano* (1957). Ele percebe o sagrado como uma categoria fundamental, que transcende culturas e tradições religiosas, diferenciando-o do mundo profano devido à sua natureza transcendente e significado especial.

De acordo com Eliade, a busca pelo sagrado é intrínseca à condição humana, refletindo uma necessidade profunda de conexão com o divino e o transcendental. Ele enfatiza que o sagrado frequentemente se relaciona com ideias de renovação, purificação e transcendência. Os rituais religiosos estabelecem uma ligação entre o mundo profano e o sagrado, utilizando símbolos, práticas e locais específicos imbuídos de poder espiritual. *Topoi* sagrados são encontrados em diversas tradições religiosas, não se limitando apenas a templos, e sendo espaços onde o contato particular com o divino pode ser experimentado de forma distinta.

Etimologicamente, a palavra “sagrado” provém do latim “*sacratus*”, o particípio passado do verbo “*sacrare*”. A raiz “*sacer*” refere-se a algo consagrado, dedicado ou reservado para propósitos religiosos. No contexto de um local, “*sacer*” denota um espaço protegido contra profanação – um local inviolável e especial. Assim, “sagrado” relaciona-se com o que é considerado único, usualmente no âmbito religioso ou espiritual, e descrito como merecedor de reverência e respeito. Frequentemente ela é associada a rituais religiosos, lugares, objetos ou práticas que possuem um significado especial e são tratados com profundo respeito e reverência. O sagrado pode estar intrinsecamente ligado a crenças religiosas específicas, sendo comumente considerado inatingível ou intocável devido à sua conexão com o divino. Este conceito abrange uma ampla gama de elementos espirituais e religiosos que são fundamentais para muitas culturas e tradições em todo o mundo (cf. Houaiss, 2002; Leon-Dufour, 2008).

O povo de Deus é chamado pelo Senhor à “santidade” na Aliança (Cf. Ex 21-23; Lv 20, 24-26; 22, 32-33 etc.). Isto denota que o povo é separado e consagrado ao Senhor, sendo chamado de “*kadosh*” em hebraico, que significa “Santo”. Tal separação vai além do aspecto ritual, pois indica a busca pela “perfeição” e “totalidade” na identificação com o Autor da Aliança, que é Santo (Cf. Lv 11, 44-45). A santidade implica em ser um povo separado, consagrado e dedicado a Deus, refletindo uma conexão profunda e uma busca pela perfeição espiritual.

O termo “santo”, por sua vez, é um adjetivo que descreve algo ou alguém que é considerado puro, virtuoso e consagrado a Deus ou a uma força divina. Ele é frequentemente usado para se referir a indivíduos venerados em várias religiões, como os Santos católicos, reconhecidos por suas virtudes e ações exemplares. A santidade também pode ser aplicada a lugares, como cidades santas, e a objetos

usados em contextos religiosos que são considerados abençoados ou consagrados. Portanto, a busca pela santidade é uma parte fundamental da relação do povo de Deus com o divino, refletindo a aspiração à perfeição espiritual e à total dedicação a Deus (cf. Houaiss, 2002; Leon-Dufour, 2008).

Na história do Povo de Deus, durante o exílio na Babilônia, quando privados de todo o aparato ritual associado ao Templo destruído, práticas como a circuncisão de todos os varões (Cf. Gn 17, 9–14), a observância do *Shabbat* (Cf. Gn 2, 2ss), e o rigor com a limpeza ritual, incluindo questões alimentares (Cf. Ez 4, 12–15; 22, 26; 44 etc.), tornaram-se distintivos da fidelidade daquele povo. Tais práticas serviram como sinal da eleição em meio a povos considerados impuros (Bright, 2003, p. 418). Na restauração pós-exílica, embora tenha sido retomado com entusiasmo, o culto passou a ser praticado mais como um cumprimento das exigências da lei do que como uma expressão genuína de devoção (Bright, 2003, p. 418). Contudo, o rigoroso cumprimento da lei tornou-se a expressão máxima da retidão. A literatura do judaísmo da época enfatiza essa separação, aconselhando os judeus a evitar qualquer contato com os gentios e suas práticas. A “pureza”, conforme compreendida naquele período, era motivo de grande orgulho para a comunidade judaica, cientes de sua eleição e posição diante da Criação. Conservá-la significaria santidade, donde a relação entre o “separado” (em hebraico, *kadosh*) e o Santo (Bright, 2003, p. 528–529)

A relação intrínseca entre o sagrado e o Santo é um fenômeno que permeia a espiritualidade, religião e moralidade em diversas culturas e tradições religiosas ao redor do mundo. Embora ambos os termos sejam comumente usados de forma intercambiável, eles possuem significados distintos, porém profundamente interconectados, desempenhando um papel crucial na compreensão da experiência humana na busca de conexão com o divino e o transcendental.

O sagrado e o Santo se relacionam quando o “Santo” representa uma manifestação ou expressão tangível do “sagrado”. Por exemplo, um local considerado sagrado pode ser referido como um “santo lugar” devido à sua relevância religiosa e à consagração que lhe é atribuída. De maneira análoga, indivíduos reconhecidos como santos são frequentemente percebidos como pessoas que mantêm uma ligação especial com o sagrado ou que personificam virtudes sagradas em suas vidas. Tal interligação entre o sagrado e o santo enriquece a espiritualidade humana, fornecendo um caminho para a compreensão mais profunda do divino e da busca pela santidade.

O espaço sagrado revela uma conexão com o numinoso, atuando como um portal para o transcendente. Este lugar pode ser um espaço naturalmente existente, estabelecido no *Illo Tempore*; uma localização única, definida por

experiências de sofrimento; ou um local antes ordinário, transformado por eventos significativos ocorridos ali ou por figuras importantes que por lá estiveram.

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura [*sic*] na homogeneidade do espaço, como também a revelação de uma realidade [...] que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se. (Eliade, 1957, p. 26)

Por isso, dentre as causas que transformam espaços em lugares salientam-se aqueles lugares que os homens prestam culto a sua divindade, ou que, ainda, propiciam uma experiência com o transcendente: Terra Santa, Cidade Santa, Santo Sepulcro, por exemplo. Papa João Paulo II, no caminho de preparação para o Grande Jubileu do ano 2000, expõe a natureza destes locais e a importância de peregrinações aos lugares relacionados com a História da Salvação.

A minha meditação estende-se, por isso, aos «lugares» de Deus, àqueles espaços que Ele escolheu para colocar a sua “tenda” entre nós (Jo 1, 14; cf. Ex 40, 34-35; 1 Re 8, 10-13), a fim de permitir ao ser humano um encontro mais directo com Ele. [...] Ora, a dimensão do “espaço” não é menos importante que a do tempo, na realização concreta do mistério da Encarnação. (João Paulo II, 1999).

Deus está presente em todos os lugares e que não há espaço onde Ele não esteja. Embora possa parecer estranho falar de “espaços determinados” em relação a Deus, isso não significa que Deus esteja limitado a eles. O mundo inteiro pode ser considerado um “templo” da presença de Deus. Porém, isto não impede que, tal como o tempo pode ser marcado pelos *kairoi* – tempo particular da manifestação da graça de Deus – um espaço determinado seja assinalado por intervenções salvíficas específicas de Deus.

A designação de Jerusalém como “Cidade Santa” destaca sua posição única como um espaço epifânico onde Deus se manifesta e revela à humanidade. Mais do que um mero título, tal denominação reflete uma profunda veneração por seus locais sagrados e evidencia Jerusalém como o eixo central de conexão e diálogo entre Deus e os homens. O conceito de “Cidade Santa” não se limita ao respeito pelos lugares de adoração; ele simboliza o núcleo da presença divina na terra (Montefiore, 2013, p. 15).

A Bíblia proporciona uma mensagem específica ao colocar o tema do “espaço sagrado” no horizonte da história da salvação. O texto sagrado, por um lado, acautela contra os riscos inerentes a uma definição deste espaço que vá na linha de divinização da natureza, como visto na grande batalha dos profetas

contra a idolatria, em nome da fidelidade a Javé, Deus do Êxodo (Cf. Ex 32). Por outro lado, não exclui uma utilização cultual do espaço, já que isso exprime plenamente a especificidade da intervenção de Deus na história de Israel (Cf. João Paulo II, 1999).

A abordagem bíblica veterotestamentária revela que o espaço sagrado foi se “concentrando” progressivamente no templo de Jerusalém, onde o Deus de Israel deseja ser honrado e, de certo modo, encontrado. Os peregrinos de Israel para lá se dirigem, e grande é a sua alegria quando chegam ao lugar onde Deus colocou a sua morada. Como mencionado no Salmo 122: “Que alegria quando me disseram: ‘Vamos para a casa do Senhor’. Detiveram-se os nossos passos às tuas portas, Jerusalém”.

Além disso, a concentração do espaço sagrado no templo de Jerusalém expõe o poder de Deus para escolher um lugar específico onde se manifestar e ser adorado, isto é, uma forma de Deus se comunicar com seu povo e mostrar sua presença de forma tangível. Por isso, ele se torna espaço separado para tal função. A abordagem bíblica traz importantes reflexões para a compreensão do espaço sagrado nas religiões. Ora, a Bíblia nos ensina que o espaço sagrado não deve ser divinizado e adorado em si mesmo, mas deve ser visto como um lugar onde Deus pode ser encontrado e honrado. Tal compreensão pode ajudar a evitar excessos e idolatria em relação ao espaço sagrado.

Segaud (2016) destaca a importância da demarcação de espaços sagrados ao referir-se às diversas invasões de Jerusalém. A cidade, ao longo de sua extensa história, foi cenário de múltiplas conquistas e reconquistas, reforçando seu *status* sagrado e ao mesmo tempo vulnerável. Neste contexto, menciona:

A delimitação nem sempre se revela por uma marcação física, mas por um sinal do tipo prático-simbólico. Hoje, ainda, entrar numa igreja é um ato acompanhado de posturas corporais, gestos, modulações da voz que indicam que estamos cientes da mudança de espaço. (Segaud, 2016, p. 169)

Jerusalém, fulcro espiritual de três das maiores religiões monoteístas – Judaísmo, Cristianismo e Islã –, encapsula uma sacralidade de múltiplas camadas. A cidade, com seus muros e entradas demarcadas, remete ao conceito de espaço sagrado delimitado, evidenciado por Segaud. As contínuas disputas territoriais por Jerusalém no decorrer dos séculos demonstram a gravidade das consequências ao transgredir ou tentar controlar tais determinações sagradas.

Entretanto, uma compreensão do espaço sagrado não está isenta de desafios. No caso de Jerusalém, a cidade enfrentou devastações, incluindo a destruição em 70 d.C. pelas legiões romanas, o que levou à queda do Segundo Templo e à diáspora judaica. Após esta destruição, a cidade foi reconstruída sob o domínio romano, mas com restrições rigorosas, alterando sua configuração e significado.

## A SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO NA SUBCRIAÇÃO TOLKIENIANA

A relação espaço, tempo e manifestação do sagrado na obra de J. R. R. Tolkien enraíza-se em sua própria teoria literária. A subcriação, conforme proposta pelo autor, situa-se na intersecção entre o mundo primário e *Faërie*, constituindo um domínio no qual a imaginação não se opõe à verdade, mas participa dela. Nesse horizonte, o espaço narrativo torna-se portador de densidade ontológica e simbólica, podendo operar como lugar de revelação.

Para Tolkien, a narrativa cristã ocupa posição singular nesse processo:

Para Tolkien, a história de Cristo é o maior conto de fadas de todos porque para ele não é ficção, mas fato. Não vem da imaginação (embora tenha o poder de inspirá-la), mas da história registrada. Ela preencheu a lacuna entre os Mundos Primário e Secundário e realizou no ser humano o desejo por ambos, Escape e Consolação, consolação do mais alto grau, absolvendo a culpa, prometendo reunião, olhando para o final Feliz. (Flieger, 1983, p. 29, tradução do autor)<sup>3</sup>

Ao compreender assim a Encarnação, ela se torna paradigma para a realização histórica daquilo que as histórias de fadas expressam em forma de desejo: a união entre o mundo primário e o secundário, entre o simbólico e o real. Consequentemente, o espaço literário pode participar dessa lógica sacramental, tornando-se mediador de uma presença que o transcende.

Nesse contexto, *Faërie* não deve ser compreendida como um lugar físico delimitado, mas como uma qualidade ontológica do encantamento. Conforme a própria análise de Flieger:

Nem as fadas são as principais protagonistas nas histórias de fadas; elas estão lá simplesmente para interagir e muitas vezes mistificar o ser humano que, por ignorância ou acidente, entra no mundo encantado que Tolkien chamou de *Faërie*. Sua grafia da palavra é intencional. Por *Faërie*, ele quer dizer *fay-er-ie*, o lugar e a prática, a qualidade essencial do encantamento. É essa qualidade, acima de tudo, que distingue as histórias de fadas das histórias comuns. (Flieger, p. 23, tradução do autor)<sup>4</sup>

*Faërie* configura, portanto, um modo de experiência no qual o espaço se torna portador de densidade simbólica. A sacralidade não se restringe a templos ou ritos, mas emerge da própria estrutura do mundo subcriado.

3 ... The story of Christ is the greatest fairy-story of them all because for him it is not fiction but fact. It comes not from imagination (though it has the power to inspire it), but from recorded history. It has bridged the gap between Primary and Secondary Worlds and fulfilled in Creation humankind's longing for both Escape and Consolation, consolation of the highest kind, absolving guilt, promising reunion, looking forward to the final Happy Ending.

4 Nor are fairies the chief actors in fairy-stories; they are there simply to interact with, and often mystify, the human being who through ignorance or accident wanders into the enchanted world Tolkien called *Faërie*. His spelling of the word is deliberate. By *Faërie*, he means *fay-er-ie*, the place and practice, the essential quality, of enchantment. It is this quality, above all, that distinguishes fairy-stories from ordinary stories.

A cosmogonia de Arda expressa de modo paradigmático essa estrutura. Criado pela Música de Ilúvatar, o mundo nasce como harmonia, de modo que o espaço conserva em si a memória de sua origem. A ordem espacial remete à ordem do canto divino, e mesmo a dissonância introduzida por Melkor é assumida providencialmente no desígnio criador. O espaço, portanto, não é apenas extensão, mas vestígio ontológico da criação.

Essa dimensão torna-se particularmente evidente na distinção entre Terra-média e Aman. Aman não é apenas um continente ocidental, mas o *locus* da proximidade com os Valar. Após a Queda de Númenor, sua retirada do círculo do mundo visível marca simbolicamente a separação entre o espaço profano e o espaço transcendente. O acesso a Aman deixa de ser geográfico para tornar-se ontológico, reservado àqueles que abandonam a condição mortal.

Nesse quadro, Númenor ocupa uma posição liminar. Situada entre a Terra-média e Aman, ela constitui um espaço mediador entre mortalidade e transcendência. Sua estrutura cultural revela uma concepção anicônica do sagrado. Conforme a Carta 156:

Os Númenóreanos iniciaram assim um grande bem novo, e como monoteístas; mas, (ainda mais) como os judeus, com apenas um único centro físico de “adoração”: o pico da montanha Meneltarma, “Pilar dos Céus” – literalmente, pois não concebiam o céu como uma residência divina –, no centro de Númenor; porém, não possuía construções ou templos, já que todas essas coisas possuíam associações malignas. (Carpenter; Tolkien, 2010, p. 197)

O Meneltarma funciona, assim, como eixo simbólico entre terra e céu, configurando uma sacralidade topológica. A ausência de templo não indica ausência de culto, mas uma forma de adoração que preserva a transcendência divina.

A própria limitação imposta aos Númenóreanos — a proibição de navegar para o Oeste — reforça a dimensão teológica do espaço:

Foram proibidos de navegar para o oeste além de sua própria terra, pois não tinham a permissão de serem ou de tentarem ser ‘imortais’; e neste mito o Reino Abençoado é representado como ainda possuidor de uma existência física verdadeira como uma região do mundo real, uma região que poderiam ter alcançado com navios, sendo marinheiros formidáveis. (Carpenter; Tolkien, 2010, p. 197)

A Queda de Númenor representa, portanto, a ruptura da ordem do espaço sagrado. A tentativa de alcançar Aman por meios puramente geográficos expressa a confusão entre transcendência e extensão, resultando na perda do espaço mediador e na transformação do mundo em uma esfera fechada.

Dessa forma, a subcriação tolkieniana apresenta uma concepção do espaço profundamente teológica. O sagrado não se concentra em edifícios, mas

se manifesta na estrutura do mundo, em seus lugares liminares, em suas alturas e em suas distâncias. *Faërie*, Arda, Aman e Númenor configuram diferentes modos de relação entre criatura e transcendência, nos quais o espaço atua como mediador simbólico.

O espaço tolkieniano pode, assim, ser compreendido como sacramental: ele não apenas representa o sagrado, mas participa dele, tornando visível, na ordem narrativa, a relação entre o humano e o divino.

Nesse horizonte, torna-se possível compreender certos loci narrativos como concretizações históricas dessa estrutura sacramental do espaço. Se Aman representa a transcendência retirada do mundo visível e Númenor configura o espaço mediador entre mortalidade e proximidade divina, Gondolin emerge como o paradigma do espaço sagrado preservado no interior da história. Sua condição de cidade oculta não é apenas estratégia militar, mas expressão simbólica de uma eleição espacial. Fundada por inspiração de Ulmo e situada em um vale circundado por montanhas, Gondolin apresenta-se como um *locus* separado, protegido e ordenado segundo uma lógica de harmonia que remete à Música primordial. O ocultamento da cidade, portanto, não indica isolamento profano, mas consagração: trata-se de um espaço retirado do fluxo ordinário do mundo para conservar, no interior da Terra-média, uma memória de Aman. Assim, Gondolin constitui a manifestação histórica do espaço sagrado na subcriação tolkieniana, unindo topografia, eleição e revelação.

## GONDOLIN

Gondolin emerge dentre as cidades lendárias de Tolkien, ainda na remota Primeira Era, como um santuário preservado para habitação dos Elfos, a cidade reservada para eles em Aman: Tyrion. Não como as sombras da caverna platônica, uma alegoria fechada, porém uma realidade que provém da outra, sem sê-la, trazendo o novo próprio daquela realidade subcriada. Assim, a cidade manifesta uma continuidade ontológica com a realidade de Aman, mas sob a forma histórica e situada que caracteriza o mundo da Terra-média, trazendo à presença algo novo que é, ao mesmo tempo, continuidade e descontinuidade.

Nesse sentido, Gondolin não é apenas uma cidade protegida, mas um espaço qualitativamente distinto do mundo exterior. Seu fechamento não corresponde ao isolamento profano, mas à condição de santidade que a separa do domínio de Morgoth. A permanência prolongada de seu povo no interior do vale revela a tentativa de conservar, na história, uma forma de paraíso preservado, sustentado pela memória de Valinor.

Na Primeira Era, de acordo com o legendário de J.R.R. Tolkien, Gondolin teve sua fundação iniciada com Turgon, um elfo de Nevrast e filho de Fingolfin,

Rei dos Noldoli. Ele recebeu de Ulmo, o Senhor das Águas, uma revelação em sonho que o levou a descobrir o Vale de Tumladen, escondido pelo Círculo de Montanhas conhecido como Amon Gwareth. Com o propósito de proteger seu povo do mal de Morgoth, o Inimigo Negro, Turgon decidiu construir uma cidade secreta neste local.

Mas, atrás do círculo das montanhas, o povo de Turgon cresceu, e prosperou, e usou do seu engenho em labor incessante, de modo que Gondolin, sobre Amon Gwareth, se tornou bela de fato, e digna de ser comparada até mesmo com a élfica Tiron, no além-mar. Altas e elevadas eram suas muralhas, e lisas, suas escadas, e alta e forte era a Torre do Rei. Lá fontes luzentes brincavam, e nos pátios de Turgon estavam imagens das Árvores de outrora que o próprio Turgon fizera com arte-élfica; e a Árvore que fizera d'ouro ele chamou de Glingal e à Árvore cujas flores fizera com prata ele deu o nome de Belchil. Mas mais bela que todas as maravilhas de Gondolin era Idril, filha de Turgon, ela que era chamada de Celebrindal, a Pé-de-prata, cujos cabelos eram como o ouro de Laurelin antes da vinda de Melkor. Assim, Turgon viveu longamente em ventura. (Tolkien, 2019, p. 180)

A presença das imagens de Glingal e Belchil manifesta a anamnese de Valinor no interior da história, fazendo de Gondolin não apenas um refúgio, mas um espaço litúrgico de memória.

O acesso à cidade, localizada a leste, era possível somente por caminhos subterrâneos protegidos por sete portas feitas de madeira, pedra, bronze, ferro batido, prata, ouro e aço, respectivamente. Essas portas eram constantemente vigiadas. Alternativamente, podia-se chegar à cidade pelos ares e, uma vez dentro dela, era impossível sair (Wynn, 2013, p. 22).

A estrutura de acesso à cidade, mediada por passagens ocultas e pelas sete portas sucessivas, configura simbolicamente um itinerário de aproximação ao espaço consagrado. Não se trata apenas de um dispositivo defensivo, mas de uma pedagogia espacial: o ingresso em Gondolin exige passagem, mediação e purificação progressiva, elementos que evocam as estruturas rituais de acesso ao sagrado presentes tanto na tradição bíblica quanto nas arquiteturas litúrgicas.

Em 472, Turgon liderou sua armada para a Batalha das Lágrimas Incontáveis, também conhecida como *Nirnaeth Arnoediad* em élfico. Nela, ocorreu um massacre de Elfos, Homens e Anões pelas forças de Morgoth, o Senhor do Escuro. Após a batalha, Turgon e seu povo refugiaram-se em Gondolin, recolhimento definitivo que acentua a sacralização do espaço e o risco de sua absolutização.

A lembrança da derrota motivou a resistência de Turgon em deixar seu esconderijo. O povo da cidade não desejava mais estar envolvido nas tristezas que afligiam os Elfos e os Homens no mundo exterior, nem correr o risco de retornar ao oeste através do terror e perigo.

Tuor surge, assim, como mediador entre o espaço protegido e a história ferida, portador de um chamado à abertura que a cidade não acolhe:

Agora deves tu buscar através das terras pela cidade do povo chamado de Gondothlim, os habitantes da pedra, e os Noldoli hão de te escoltar até lá em segredo por medo dos espiões de Melko. Palavras porei em tua boca e lá residirás por um tempo. Contudo, talvez tua vida volte-se outra vez para as águas poderosas e com certeza um filho virá de ti que, mais do qualquer homem, há de conhecer as últimas profundezas, sejam elas do mar ou do firmamento do céu. (Tolkien, 2020, p. 49)

Tuor não conseguiu convencer o povo a abandonar o local e permaneceu ali, casando-se com Idril Celebrindal, filha do rei, sendo o segundo casamento entre elfos e homens da história. Desta união nasceu Eärendel. A união de Tuor e Idril introduz, no interior do espaço élfico, a dimensão humana, preparando a mediação escatológica que se cumprirá em Eärendil.

No sétimo ano do jovem semi-elfo Eärendel, em 511, após 400 anos de paz desde a fundação da cidade, Gondolin é traída por um de seus cidadãos e invadida pelas forças de Morgoth. Durante o ataque, Turgon perdeu a vida. No entanto, Tuor, Idril, Eärendel e parte dos Gondolindrim conseguiram escapar através de uma saída secreta escavada por ordem de Idril, passagem que os levou para fora da cidade em chamas. A queda de Gondolin não constitui apenas um evento bélico, mas a profanação de um espaço consagrado que, ao recusar sua abertura à história salvífica, torna-se vulnerável. A saída secreta preparada por Idril configura o motivo do êxodo do resto fiel, pelo qual o sagrado não é abolido, mas transposto e orientado para sua consumação.

## CONCLUSÃO

A análise do espaço na subcriação tolkieniana permite reconhecer que a geografia narrativa da Terra-média não se limita a uma função descritiva ou cenográfica, mas opera como portadora de densidade simbólica e teológica. O espaço literário, nesse horizonte, torna-se lugar de manifestação do sentido, configurando-se como mediação entre a ordem criada e o mistério que a funda. Trata-se, portanto, de um espaço qualitativo, cuja estrutura remete à lógica sacramental: aquilo que é visível remete ao invisível sem se dissolver nele.

Nesse quadro, Gondolin apresenta-se como uma verdadeira hierofania no interior da história da Primeira Era. Sua localização oculta, a mediação de Ulmo em sua fundação, a memória de Valinor inscrita em sua forma urbana e o itinerário iniciático de acesso configuram-na como um espaço consagrado, separado do domínio de Morgoth não apenas por razões estratégicas, mas por eleição simbólica. A cidade torna-se, assim, uma atualização histórica da

realidade de Aman no interior da Terra-média, preservando na ordem temporal um vestígio do paraíso.

Contudo, a própria dinâmica de Gondolin revela a ambiguidade constitutiva dos espaços sagrados quando absolutizados. O fechamento que inicialmente protege torna-se, progressivamente, resistência à história e à mediação salvífica anunciada por Tuor. A queda da cidade não representa a anulação do sagrado, mas sua transposição: aquilo que estava fixado em um lugar geográfico desloca-se para a história por meio da figura de Eärendil, em quem a memória de Gondolin se converte em mediação luminosa entre céu e terra.

Dessa forma, a cidade deixa de ser apenas um *locus* e torna-se uma categoria teológica narrativa. Em Tolkien, as cidades não são meros agrupamentos urbanos, mas configurações simbólicas nas quais se expressa a relação entre memória, eleição, queda e esperança. Gondolin inaugura, nesse sentido, uma tipologia do espaço que será posteriormente retomada em outras formas urbanas do legendário.

A reflexão aqui desenvolvida abre, portanto, para a análise de outras cidades tolkienianas, nas quais o espaço continua a desempenhar função teológica. Minas Tirith, enquanto cidade da guarda e da vigilância, e a Jerusalém literária, enquanto arquétipo bíblico do espaço eleito, permitirão aprofundar a compreensão da cidade como lugar de mediação entre história e transcendência.

Assim, o espaço literário em Tolkien revela-se não apenas cenário da narrativa, mas forma de pensamento teológico: uma geografia simbólica na qual o sagrado se manifesta, se oculta, é profanado e, finalmente, transfigurado. Gondolin, assim, não é apenas cidade perdida da Primeira Era, mas paradigma narrativo de uma teologia do espaço, na qual o sagrado se oculta, é ferido pela história e, pela memória, permanece como promessa.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2010.

BORGES FILHO, Oziris. **Espaço e Literatura**: introdução à Topoanálise. Franca: Ribeirão, 2007.

BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução Ranieri B. Sales. São Paulo: Paulus, 2003.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Tradução Rogério. Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1957.

FLIEGER, Verlyn. **Splintered Light**: logos and language in Tolkien's world. 2. ed. London: The Kent State University, 1983.

FRYE, Northrop. **A imaginação educada**. 1. ed. Tradução Adriel Teixeira. São Paulo: Vide, 2017.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

JOÃO PAULO II, PAPA. **Carta sobre a Peregrinação aos Lugares relacionados com a História da Salvação**. 1999. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paulii/pt/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii LET\\_19990630\\_pilgrimage.html](https://www.vatican.va/content/john-paulii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii LET_19990630_pilgrimage.html). Acesso em: 20 ago. 2023.

LÉON-DUFOUR, Xavier; GRELOT, Pierre *et al.* **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Tradução Frei Simão Voigt. Petrópolis: Vozes, 2008.

MONTEFIORE, Simon Sebag. **Jerusalém: a biografia**. Tradução Berilo Vargas e George Schlesinger. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MELÃO, Dulce; BALULA, João Paulo. *Re(a)presentações do/no espaço em A vida no céu-romance para jovens e outros sonhadores - (im)possibilidades e (des)encontros*. In: **Espaço e literatura: perspectivas**, Ribeirão Preto: Ribeirão Gráfica e editora, 2015. p. 205 – 222.

SEGAUD, Marion. **Antropologia do Espaço: Habitar, fundar, distribuir, transformar**. São Paulo: SESC, 2016.

TOLKIEN, J. R. R. **A Queda de Gondolin**. Ed. Christopher Tolkien. Trad. Ronald Kyrmse. São Paulo: HarperCollins Brasil, 2019.

TUAN, Yi-Fu. *et al.* **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução Livia de Oliveira Londrina: Ed. UEL, 2015.

WYNN, Karen Fonstade. Karen. **Atlas da Terra-Média**. Tradução Ronald Kyrmse. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

**“WERE NOT THE MEMORY  
OF A GREATER SUNSET CITY EVER GOADING  
ONE ON TOWARD UNKNOWN PERILS”:  
A COMPARATIVE ANALYSIS OF MEDIEVAL  
TRAVEL NARRATIVES AND H. P. LOVECRAFT’S  
*THE DREAM-QUEST OF UNKNOWN KADATH***

*Alan Marcos de Oliveira Narcizo<sup>1</sup>*

*Victor Hugo de Oliveira Casemiro Pereira de Amorim<sup>2</sup>*

### INTRODUCTION<sup>3</sup>

The literary production of Howard Phillips Lovecraft, albeit frequently circumscribed to the categories of cosmic horror and mechanistic materialism, finds in his Dream Cycle a privileged *locus* for the exploration of an imaginary geography that transcends the plain oneiric randomness. In particular, the novella *The Dream-Quest of Unknown Kadath* (Lovecraft, 2008) stands out not only for the vastness of its world-building, but fundamentally for the way the narrative texture is inseparable from the protagonist’s physical movement, since Randolph Carter’s obsessive search for the *marvellous sunset city*, which is glimpsed in dreams and suddenly barred, establishes, from its incipient unfolding, a dynamic of displacement that

---

1 History Teacher at C.E.E.I.O.L within the public school system of Lencóis Paulista. Holds a Teaching Degree (2015) in History from Unisagrado. Currently an MA candidate in Literary Studies at São Paulo State University (UNESP), Araraquara. Writer of Fantastic Literature. Website: <https://mundorasgo.blogspot.com>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7713340609122373>. Contact e-mail: [alanmarcos.narcizo@gmail.com](mailto:alanmarcos.narcizo@gmail.com).

2 Professor of Portuguese and English at the Federal Institute of Mato Grosso do Sul (IFMS) – Jardim Campus. PhD (2023) and Master’s (2018) in Literature from the University of Brasília (UnB). Bachelor of Arts (2015) and Teaching Degree (2016) in English Language and Literature from the University of Brasília. Teaching Degree (2024) in Portuguese Language from Claretiano University Center. Member of the Literature and Spirituality Research Group. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8307327881472730>. Contact e-mail: [victor.hocp.amorim@gmail.com](mailto:victor.hocp.amorim@gmail.com) | [victor.amorim@ifms.edu.br](mailto:victor.amorim@ifms.edu.br).

3 All translations are by the authors unless otherwise noted.

structures the entirety of the work. This article proposes, therefore, to analyse Carter's journey as a coherent literary itinerary which, when scrutinized, reveals profound structural parallels with the formal mechanisms of medieval travel books, suggesting that Lovecraft reactivates, consciously or unconsciously, the narrative skeleton of these pre-modern accounts.

To substantiate such a reading, we adopt as a critical and structural framework the categorization established by Miguel Ángel Pérez Priego in his *Estudio Literario de los Libros de Viajes Medievales* (Literary Study of Medieval Travel Books), conducting the analysis in light of the five fundamental characteristics that the author observes in the constitution of this genre. The investigation begins with 1) the *itinerary*, understood as the very warp or framework of the account, a geographical tracing that acts as the narrative's backbone and conditions the text's progression to the traveller's physical advancement; 2) passes through the *construction of space*, which, by materializing through a rigorous *descriptio urbis* and the marking of the path's stages, avoids the configuration of a diffuse setting; 3) examines *time*, whose manipulation dictates the pulse of the journey through accelerations in empty stretches and descriptive delays, or amplifications, before locations of greater prominence; 4) furthermore, the analysis considers the category of *mirabilia* which, while being the presence of the marvellous and the monstrous, is also an element that in medieval accounts served for the cataloguing of the *other* and the exotic and which, in the Lovecraftian work, manifests in the complex fauna and flora of the Dreamlands; concluding the examination with 5) the *order of presentation of the story*, an aspect that regulates the relationship between the narrative voice and the traveller, conferring verisimilitude and a testimonial character to the lived experience. We maintain, therefore, that *The Dream-Quest* does not operate under the logic of a disordered stream of consciousness, but rather as a legible map where Randolph Carter could act as a medieval traveller who collects knowledge and catalogues the unknown, thus validating the thesis that the structure of the journey is, at last, the true engine of meaning production in the work.

### **“WE LIVE ON A PLACID ISLAND OF IGNORANCE IN THE MIDST OF BLACK SEAS OF INFINITY, AND IT WAS NOT MEANT THAT WE SHOULD VOYAGE FAR”: CONCERNING THE ITINERARY**

We observe, as will be demonstrated below, that Randolph Carter's journey in *The Dream-Quest of Unknown Kadath* (Lovecraft, 2008) constitutes a literary itinerary whose narrative logic dialogues with the mechanisms described by Priego for medieval travel accounts and, simultaneously, with the spatial practice analysed by Michel de Certeau (1984). In both instances, it is possible

to assert that displacement is simultaneously physical movement and a form of production of meaning and appropriation of space.

Priego observes that, in travel accounts, “the narration is articulated basically around the plotting and traversing of an itinerary, which constitutes the warp or framework of the tale” (Priego, 1984, p. 220)<sup>4</sup>. This principle, which structures textual progression, is fully recognizable in Lovecraft’s work, given that Carter’s entire course through the dream regions is a device of narrative construction and, at the same time, a way of ordering the unknown. Whilst in the accounts of medieval pilgrims and travellers, Carter’s itinerary is composed of stages, moments of advance and retention, cities that emerge as privileged narrative *nuclei*, and empty zones of transition. Priego also notes that, in medieval accounts, “the presence of an important city [...] slows the temporal pace and considerably elongates the narrative” (Priego, 1984, p. 227)<sup>5</sup>. In *The Dream-Quest of Unknown Kadath*, the same occurs when Carter reaches particularly significant spaces, such as Celephaïs or the final city of his childhood. Moreover, between these privileged zones, there are nebulous stretches where narrative time accelerates and description becomes rarefied.

Thus, the itineraries are constituted as both path and device for organizing experience since, according to Priego, they “constitute the true narrative nuclei around which the rest of the tale is organized” (Priego, 1984, p. 226)<sup>6</sup>. We see that Carter advances through shifting and less defined landscapes until a significant city or image crystallizes memory, allowing the itinerary to recover its density. The passage in which he ‘leaped shoutingly awake within his Boston room [...] the perfume of trellised vines came wistful from arbours his grandfather had reared’ (Lovecraft, 2008, pp. 488-489) thus reveals that the return functions not as a point of arrival, but as the reactivation of a memory nucleus. Consequently, the itinerary, far from being linear, composes a symbolic circuit.

When contrasting this structure with Michel de Certeau’s theory, we perceive that Carter, by traveling, produces a space through his practice of displacement. Certeau defines the act of walking as “a spatial acting-out of the place” (Certeau, 1984, p. 98), a gesture that reinscribes the subject in relation to the city. Carter’s itinerary resembles that long poem of walking which, according to our theorist, manipulates and reorganizes symbolic space: “The long poem of walking manipulates spatial organizations [...] It inserts its multitudinous

4 “la narración se articula básicamente sobre el trazado y recorrido de un itinerario, el cual constituye la urdimbre o armazón del relato”

5 “la presencia de una ciudad importante [...] retarda el ritmo temporal y alarga considerablemente la narración”

6 “constituyen los verdaderos núcleos narrativos en torno a los que se organiza el resto del relato”.

references and citations into them” (Certeau, 1984, p. 101). Thus, the Carterian crossing, in this sense, presents itself as an operation that resignifies the traversed territories, for it gives them new layers of meaning.

When Certeau states that “to walk is to lack a place. It is the indefinite process of being absent and in search of a proper” (Certeau, 1984, p. 103), we find a paradigm to understand Carter’s wandering. He is, throughout, a dispossessed walker exiled from the ideal city and driven by absence. Thus, we perceive that the itinerary not only guides him but sustains him, for it is through the constant search that the desired city remains alive. The recurring phrase, “You need only turn back to the thoughts and visions of your wistful boyhood” (Lovecraft, 2008, p. 487), projects the destination as remembrance and the city as a figure of memory. Thus, Carter walks like one who enacts what Certeau calls an “exploration of the deserted places of memory” (Certeau, 1984, p. 107), a trajectory that turns the traversed space into a mobile archive of reminiscences.

The city, for both Carter and Certeau’s everyday walker, is a fabric of signs traversed by operations of interpretation and appropriation. The theorist states that proper names “serv[e] as imaginary meeting-points on itineraries which, as metaphors, they determine” (Certeau, 1984, p. 104). Therefore, what are Lovecraft’s dream landscapes if not projections of names, such as Celephaïs, Ulthar, or Kadath, which gain representative traffic and orient the traveler’s steps? The name, as a symbolic orientation, establishes directions within the narrative space by functioning as what Certeau terms a “local authority [...] it makes room for a void [...]. It makes places habitable” (Certeau, 1984, p. 106). The name of the dreamed city, never fully attainable, founds the imaginary habitation of space, since Carter inhabits it through desire rather than permanence.

Furthermore, Carter’s itinerary presents what Priego identifies as a recurrent structure in travel accounts: acceleration in empty zones and hyper-description at points of interest. The same principle governs walking practices: “surveys of routes miss what was: the act itself of passing by” (Certeau, 1984, p. 97). Between the dream cities, there are vast zones of passage: “endless voids of sentient blackness” (Lovecraft, 2008, p. 488). They compose a space where maps which, being insufficient because they render the experience of space purely tactile and temporal, freeze the itinerary according to Certeau: “constitute procedures for forgetting” (Certeau, 1984, p. 97). Lovecraft, on the contrary, preserves the vertigo of displacement by avoiding the fixation of spaces into stable categories. The narrative, consequently, maintains the itinerary as a living practice, not as a completed cartography.

Carter would be, from this perspective, a practitioner of user tactics, in which displacement reinvents the space dominated by superior structures.

Certeau points out that walking “transgresses, respects, etc., the trajectories it ‘speaks’” (Certeau, 1984, p. 99). The Lovecraftian protagonist, by traversing unknown regions and escaping the forces that pursue him, produces tactics of flight, deviation, and invention, displacements that constitute his resistance to the control of the gods of Kadath. He never holds the power of the space, but operates within it with artifices and improvisations, as he reveals himself to be a true clandestine user of an oneiric city.

The dream, in this sense, functions as what Certeau describes when stating that walking is “a relation between the place from which it proceeds (an origin) and the nowhere it produces (a way of ‘going by’)” (Certeau, 1984, p. 103). Carter’s dream itinerary connects an origin, be it childhood or Boston, to an always deferred *nowhere*, Kadath, and it is precisely this hiatus that sustains the movement. The itinerary, thus, is simultaneously narrative, tactic, and fabulation, the interlacing of memory with space, of desire with topography, and of wandering with method. Carter’s quest, finally, exemplifies what Priego observes in medieval accounts: “the itinerary occupies the entirety of the text” (Priego, 1984, p. 221)<sup>7</sup>. But, in the light of Certeau, one perceives that it does not only occupy the text, for it constitutes it as a gesture of walking, as a verb, and as an everyday practice of inhabiting the possible.

To comprehend the structure of the voyage in *The Dream-Quest of Unknown Kadath* (Lovecraft, 2008) requires one to transcend the mere physical sequence of places and to consider the intrinsic fusion of temporal and spatial elements, a matrix that shapes the narrative just as much as the topographical list of stops described by Priego (1984). Within this framework, the path taken by Randolph Carter exemplifies the materialization of time into space, a phenomenon where the abstract nature of the dream world gains concrete substance through the hero’s movement, which lines up with the concept defined by Mikhail Bakhtin:

We will give the name *chronotope* (literally, “time space”) to the intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships that are artistically expressed in literature. [...] In the literary artistic *chronotope*, spatial and temporal indicators are fused into one carefully thought-out, concrete whole. Time, as it were, thickens, takes on flesh, becomes artistically visible; likewise, space becomes charged and responsive to the movements of time, plot and history. (Bakhtin, 1981, p. 84)

Such a perspective suggests that the itinerary functions both as a linear progression, as Priego might classify the medieval pilgrim’s route, and as a device to charge the landscape with historical and narrative weight, where the road itself becomes the repository of the protagonist’s time. Therefore, the act

<sup>7</sup> “el itinerario ocupa la totalidad del texto”

to traverse the dreamlands serves to bind the diverse temporalities of Carter's memories into a unified spatial whole, to prove that the chronotope acts as the fundamental gate for the entry into the sphere of meaning.

We recognize, therefore, that Randolph Carter's journey dialogues with medieval travel accounts, as described by Priego, and, simultaneously, with the spatial practice analysed by Michel de Certeau. The itinerary, then, is configured not merely as the protagonist's physical movement, but also as a device of narrative construction that allows for the story's progression and structuring. That said, more than a geographical advance, Carter's voyage functions as a way to organize experience and resignify the traversed spaces. Furthermore, the protagonist's trajectory toward Kadath passes through distinct places such as cities, the underground, forests, and mountains. Thus, we conclude that Carter's topographical progression is intimately related to physical space, which leads us to discuss, in the next section, the spatial order as described by Pérez Priego.

### **“THE GEOMETRY OF THE DREAM-PLACE HE SAW WAS ABNORMAL, NON-EUCLIDEAN, AND LOATHSOMELY REDOLENT OF SPHERES AND DIMENSIONS APART FROM OURS”: REGARDING THE SPATIAL ORDER**

The spatial order that structures medieval travel accounts, as described by Pérez Priego, constitutes a particularly fruitful interpretative key to understanding the narrative architecture of H. P. Lovecraft's *The Dream-Quest of Unknown Kadath*. According to Pérez Priego, “the most important element in the travel book, that which creates its true narrative order, is space—and not time—, the places that are traversed and described” (Priego, 1984, p. 226)<sup>8</sup>, with topographical, rather than temporal, progression being the fundamental organizing principle of the genre. This assertion, which emphasizes the role of the itinerary as a constructive axis of meaning, allows us to recognize a similar logic in Randolph Carter's journey since, although inscribed in an oneiric universe, the Dreamlands is not a chaotic succession of images, but a territory structured by routes, landmarks, and coherent spatial transitions.

The coherence of this narrative space is reinforced by the way Lovecraft organizes it through precise routes: Carter traverses the Enchanted Wood, arrives at the city of Ulthar, descends the River Skai, sets out for the dark port of Dylath-Leen, ventures to climb Mount Ngranek, is captured and taken to the underground of the Gugs, crosses the Peaks of Thok, and, later, reaches the Plateau of Leng and its prehistoric monastery. Each of these stages plays

---

8 “lo más importante en el libro de viajes, lo que crea su verdadero orden narrativo, es el espacio —y no el tiempo—, los lugares que se recorren y se describen”

a specific function in the narrative progression, just as each city or region in a medieval *itinerarium* fulfils its informative, descriptive, or symbolic role. Lovecraft adopts, therefore, a procedure analogous to what Pérez Priego identifies in travel books: the chain of visited places not only organizes the discourse but determines the rhythm and the sequencing of the adventure. Hence, the oneiric space, even though fantastic, preserves the cartographic logic of an imaginable and internally consistent world.

However, if the spatial order in Lovecraft confers externality, descriptivity, and topography to the external dimension, this dimension transcends the limits of this very ordering. Gaston Bachelard's phenomenological reading allows us to perceive a second dimension of spatiality, one that is rooted in the subject's intimate experience and manifests in the way each place is poetically inhabited. For our theorist, "all really inhabited space bears the essence of the notion of home" (Bachelard, 1994, p. 5), such that even transitory places, like an inn, a rented room, or an improvised shelter, can be invested by the imagination as nuclei of intimacy. The house, consequently, is first and foremost an image and an organizing centre of *rêverie*. Bachelard further states that "the sheltered being gives sensible limits to his shelter" (Bachelard, 1994, p. 5), therefore indicating that the experience of inhabiting involves the symbolic construction of welcoming borders, even in precarious and ephemeral spaces.

Carter's journey confirms this perception, given that, in the absence of a fixed abode in the Dreamlands, he finds successive spaces of temporary shelter that function as resting points in the itinerary, such as the inn at Ulthar, the rented room in Dylath-Leen, and the tavern in the city of Thran, for example. These places, even though transitory, momentarily acquire the psychological and symbolic density of the Bachelardian house. In such spaces, Carter recovers his strength, reorganizes thoughts, consults informants, reflects on enigmatic signs, and prepares his next steps. These moments of retreat also operate as small centres of protection and pause in which *rêverie* can recompose itself. Thus, the Carterian course is nourished by both the exteriority and the traversing of spaces as well as by the interiority and the mode of inhabiting them, causing the Dreamlands to transform into a constellation of possible shelters, where the traveller's imagination constructs and undoes ephemeral homes. However, it is the notion of *Intimate Immensity* that offers the deepest contribution to the reading of the *Dream-Quest*. Bachelard observes that

Immensity is within ourselves. It is attached to a sort of expansion of being that life curbs and caution arrests, but which starts again when we are alone. As soon as we become motionless, we are elsewhere; we are dreaming in a world that is immense. Indeed, immensity is the movement of motionless man. (Bachelard, 1994, p. 184)

Consequently, the encounter with vastness is not only something seen, but something produced internally, that is, a dilation of consciousness that projects its amplitude onto the perceived space. In Lovecraft's narrative, this immensity manifests recurrently, whether in the frozen deserts of Inguanok, in the lunar ocean, in the cyclopean cities, or, above all, in the subterranean abysses. These places are presented with terms that evoke precisely this incommensurable greatness: *inconceivable abysses, sunless depths, cyclopean pinnacles or the awful voids outside the ordered universe*.

The passage in which Carter is captured by winged creatures and conducted into the depths of the subterranean world constitutes one of the most evident examples of the conjunction between outer immensity and inner expansion: "Soon they were plunging hideously downward through inconceivable abysses in a whirling, giddy, sickening rush of dank, tomb-like air..." (Lovecraft, 2008, p. 432). At this moment, the character finds himself completely alone, immersed in measureless darkness and deprived of any stable reference. It is the ideal situation for inner immensity to manifest itself just as Bachelard describes it. Carter, motionless and disoriented in the black vale, experiences this vastness not merely as a physical characteristic of space, but as an amplification of his own consciousness. Vastness, here, is first and foremost lived. The descent to the prehistoric monastery in Leng reinforces this sensation through its interminable steps, unknown corridors, and darkness that seems to deepen with every step. Bachelard clarifies that the Immensity of the Forest, an image he uses to think about unlimited and ancestrally charged spaces, "have little connection with geographical information" (Bachelard, 1994, p. 185)<sup>9</sup>, but from a body of internal impressions that we project onto the external world. The monastery in Leng, despite not being a forest, operates according to this same logic, for it is a world whose limit is lost because it resonates with archaic images of vastness that precede physical space itself.

If the topographical analysis proposed by Priego allows the mapping of the surface of the dream, the vertical axis of the narrative demands a penetration into the density of the earth itself, where the spatial order transmutes into a drama of material resistance and profound interiority. In the subterranean episodes, the itinerary ceases to serve as a plain horizontal progression and becomes a struggle against the hardness of the rock and the oppression of the abyss, a confrontation that Bachelard identifies as the very essence of the dynamic imagination, for

to explore the abyss, to enter underground reaches with a miner's lamp, there to do battle with monsters, is to deal with one's own fear discursively. Nightmares of falling, by contrast, are simple and terrible. Every terrifying fall is a terror of the most primordial sort, a terror whose only fate is to grow. (Bachelard, 2002, p. 269)

---

9 "não derivam realmente de ensinamentos de geografia"

However, this hostility of the depths does not exhaust the meaning of the earth in the Lovecraftian journey, since the cavern, even in its terrifying aspect, paradoxically retains the ancestral promise of shelter and rebirth, to function as a dark matrix where the dreamer, enclosed by the stone, touches the limits of his own being. The descent into the Gugs' kingdom or the vaults of Zin consequently reveals itself as a return to the maternal principle of matter, a phenomenon Bachelard describes when he evokes “the powers of the vegetant unconscious, which within the perfect cavity — ‘the perfect womb’ — absorb, as a seed does, the secret of a world in all its elements” (Bachelard, 2011, p. 151). Therefore, the narrative architecture of the novella integrates these two dimensions, for the geographical layout of the itinerary provides the structure for the adventure, while the material imagination of the depths endows the space with a psychological thickness that turns every cave into a chamber of initiation and every descent into a journey toward the centre of the self. Thus, the Dreamlands reveals itself as an ambivalent space, given that it is simultaneously cartographable and unencompassable. On one hand, it obeys the logic of the medieval itinerary analysed by Pérez Priego, which involves an organized journey with significant stops and recognizable routes. On the other hand, its psychological experience is only complete when viewed through the Bachelardian lens, since the subject traversing it projects upon it his intimate images of shelter and immensity, thus transforming each place into a symbolic lived experience and causing the spatial order to derive as much from fictional geography as from the phenomenology of imagination.

This double dimension also explains the aesthetic power of the narrative, given that Lovecraft's narrator writes not only about a fantastic space but about the effect that this space exerts on subjectivity, since each crossing not only advances the narrative but internally reorganizes the protagonist. Thus, the Dreamlands is simultaneously map and mirror, for it imposes a trajectory upon the traveller while also returning to him, amplified, the secret states of his own imagination. We perceive that the relationship between Carter and the spaces he traverses involves not only exteriority, since he is constantly transformed by the vastness he contemplates, by the abysses that swallow him, by the narrow passages that compress him, and by the shelters that welcome him. Therefore, we argue that, in the Lovecraftian narrative analysed in this article, the spatial order both structures the account and shapes the *rêverie* itself. From this perspective, *The Dream-Quest of Unknown Kadath* emerges as a singular work, in which the itinerant structure inherited from medieval travel books meets Bachelard's poetic phenomenology of space. The result is a narrative in which the dream acquires a geographical body, and space, in turn, becomes an intimate operator

of the imagination. Lovecraft's narrator, in constructing his Dreamlands, creates an exotic setting that is also a profound territory, capable of mirroring both the exploratory curiosity and the intimate anguishes and expansions of his wandering dreamer. Carter's journey, thus, unfolds as a double crossing: along the paths that lead to Kadath and along the paths that lead into the interior of his own consciousness.

While Priego's topographical framework elucidates the external architecture of Carter's journey, the application of Maurice Blanchot's theories reveals a distinct depth within this spatial arrangement, where the very traversal of the Dreamlands constitutes an encounter with the void that underlies all literary creation. In this view, the meticulous geography of the dream world serves not merely as a stage for adventure but as a manifestation of the *space of literature* itself, a domain where the traveller is stripped of worldly agency and confronted with an impersonal, interminable expanse. As Blanchot observes in his analysis of the ontological displacement enacted by art: "It has cast us out of our power to begin and to end; it has turned us toward the outside where there is no intimacy, no place to rest. It has led us into the infinite migration of error" (Blanchot, 1982, p. 244). This perspective reframes Carter's quest: rather than a simple progression from one landmark to another, his movement becomes a negotiation with the "errant immensity" of a universe that resists definitive cartography, a condition which forces the protagonist to inhabit a space that is neither fully real nor purely illusory, but situated in the precarious interval where the work of art asserts its own solitary existence.

Ultimately, just as in medieval travel accounts, space in *The Dream-Quest of Unknown Kadath* stands out as a crucial element, for it is through space that the narrative order is established within a structured and cohesive territory. In Lovecraft's narrative, we identify a double dimension of spatiality: the spatial order, as defined by Priego, offers us an external and topographical dimension, while through Gaston Bachelard, we gain access to the internal dimension materialized in the subject's intimate experience. The discussions on spatiality lead directly to another structuring element of medieval travel accounts: chronological order. If in this section, dedicated to spatial order, we discussed the territories of experience of Carter, the oneiric traveller, it is in the next section, intended for the analysis of chronological order, that we will address temporality in the Lovecraftian novella.

## **“THAT IS NOT DEAD WHICH CAN ETERNAL LIE, AND WITH STRANGE AEONS EVEN DEATH MAY DIE”: AS FOR THE CHRONOLOGICAL ORDER**

To understand the genesis of chronological order in travel accounts, it is imperative to turn to Miguel Ángel Pérez Priego’s exegesis of medieval travel books. The investigation of chronological order as a literary category proves to be an exercise in the archaeology of human perception, transcending mere sequential organization to become a pillar of narrative ontology. Thus, far from being a mechanical succession of events, temporal organization in travel accounts, whether fictional or not, constitutes the backbone of verisimilitude. Narrated time is not clock time, but a rhetorical construction that mediates between the traveler’s subjective experience and the reader’s expectation of intelligibility. This order oscillates between the documentary rigor of the medieval tradition and the metaphysical fluidity of modernity, finding in works like *The Dream-Quest of Unknown Kadath*, by H.P. Lovecraft, a point of convergence between historical time and mythical time.

Pérez Priego argues that chronological order serves as the primary device for anchoring the truth of the account. In his analysis, the author asserts that medieval travel accounts possess a “copious literature that encompasses ‘a great variety of forms and modalities’” (Priego, 1984, p. 217)<sup>10</sup>, but that all share the need for a temporal framework. According to the Spanish researcher, the function of chronology is to delimit the space of experience, allowing the reader to accompany the traveller in his geographical and spiritual progression:

It is not a matter of absolute dependence on time, as occurs in the chronicle or in biography, but rather of framing the traveling adventures within a chronological framework. Naturally, this chronological order will be all the stricter the more objective and faithful to historical reality the account of the journey proves to be—the closer it is to the chronicle—and less so the more fabulous it is and the closer we approach the novel. (Priego, 1984, pp. 223-224)<sup>11</sup>

Thus, chronology functions as a reading contract. In pilgrimage accounts to Jerusalem or embassies to Beijing, the succession of dates, Christian festivals, and marching times confers a documentary authority upon the text. However, Priego notes that this order is often a retrospective chronicle, written after the

<sup>10</sup> “gran variedad de formas y modalidades”.

<sup>11</sup> “No se trata de una absoluta dependencia del tiempo, como ocurre en la crónica o en la biografía, pero sí de enmarcar en un cuadro cronológico las andanzas viajeras. Naturalmente, este orden cronológico será tanto más estricto cuanto más objetiva y fiel a la realidad histórica se muestre la relación del viaje -- cuanto más próxima esté de la crónica -- y menos cuanto más fabuloso sea éste y más nos aproximemos a la novela”.

traveller's return, which allows for a conscious selection of events. Chronological order, therefore, is not a transcription of the lived experience, but a teleological organization that causes time to be narrated in function of the destination reached. In Lovecraft, this medieval structure is emulated parodically or subverted, given that Randolph Carter moves through an itinerary that possesses names, distances, and transit times, resembling the *viajes imaginarios y fingidos* cited by Priego. The difference lies in the fact that, while the medieval traveller seeks to situate the reader in God's world, Lovecraft uses chronology to lead him to the Crawling Chaos.

Paul Ricœur's contribution to the understanding of chronological order is fundamental, especially in his monumental work *Time and Narrative* (1984). Ricœur proposes that time becomes human time only to the extent that it is articulated by a plot (*mythos*). He argues that time experienced in a raw form is aporetic, since it is narrative that confers unity to the dispersion of instants. Ricœur's central concept is the Threefold Mimesis, which refers to a circular process describing how reality is transformed into text.

Mimesis I concerns the pre-understanding of the world of action. Before any narration, the human being already lives in a semantized world, where actions possess symbolic and temporal meanings. In the case of *The Dream-Quest*, Randolph Carter already inhabits a reality where the dream possesses its own laws. Ricœur emphasizes that narrative does not emerge from nothing, but from a practical structure of life that is already, in a certain way, narrative. Mimesis II (Configuration) is, in turn, where chronological order gains its technical form. Ricœur introduces the concept of *emplotment*, which is the operation of extracting concordance from discordance. In a dream, events are typically discordant. However, the Lovecraftian narrator imposes a chronological order that functions as a synthesis of the heterogeneous. Ricœur states categorically that "to make a plot is already to make the intelligible spring from the accidental, the universal from the singular, the necessary or the probable from the episodic" (Ricœur, 1984, p. 41)<sup>12</sup>. Thus, Carter's chronology is the tool of configuration that allows the reader to follow the course as a coherent story. Finally, Mimesis III (Refiguration) closes the cycle, occurring when the reader, upon coming into contact with the text's chronological order, reconfigures his own perception of time. Therefore, in accompanying Carter, the reader accepts a temporality that is not that of the clock. Ricœur also argues that narrative is the human response to the anguish of finitude since, by ordering the events of a quest, the author offers the reader a way to "conquer" time. Likewise, Ricœur explores deeply

---

<sup>12</sup> "fazer uma trama é já fazer o inteligível brotar do acidental, o universal do singular, o necessário ou o provável do episódico"

the truth of the narrative text and suggests that refiguration is the moment when the world of the work meets the world of the reader, causing his vision of reality to be altered. By analysing how ellipses and pauses serve to emphasize certain moments of epiphany, the application of Ricœur's ideas to Lovecraft's text reveals that the minute descriptions of marvellous cities create "islands of time" where chronology seems to stop. This rhythmic oscillation is what Ricœur identifies as the capacity of narrative to reflect the very pulse of human existence, which oscillates between the banality of the everyday and the intensity of the transforming event. Thus, through narrative configuration, time ceases to be a linear succession and becomes a field of profound signification.

In turn, Mircea Eliade's contribution is vital for understanding the profound nature of Carter's journey. The theorist, in works such as *The Sacred and the Profane* (1965), establishes a radical distinction between profane time and sacred time. Profane time is ordinary duration, the clock time that consumes the individual. Sacred time, on the other hand, is mythical time, the *Illud Tempus* (the time of origins), which is circular, reversible, and eternally present. For Eliade, religious man has a "thirst for being," which manifests in the desire to abandon profane time and reintegrate sacred time. The chronological order in *The Dream-Quest* maps exactly this transition. Carter's departure from physical Boston represents the rupture with profane history, while the descent down the steps of slumber and the passage through the Gates of Deeper Slumber are configured as rites of passage. Eliade furthermore argues that for religious man time is not homogeneous, given that within it there are hiatuses that allow access to the divine: "to reintegrate the sacred time of origin is equivalent to becoming contemporary with the gods, hence to living in their presence – even if their presence is mysterious in the sense that it is not always visible" (Eliade, 1959, p. 91).

Carter's journey is, likewise, structured in a manner very similar to shamanic initiation. In *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (1964), Eliade details the stages through which the shaman must pass to obtain knowledge. These include separation from the world, confrontation with monsters, which generates a symbolic death, and ascension to the sky or descent into the underworld. The chronological order of the novella follows this pattern rigorously, since Carter descends to the abysses inhabited by Ghouls and Gugs and ascends in search of Kadath. Eliade observes that the shaman lives in a distinct time, where profane causality is suspended in favour of a mythical causality. He also emphasizes that, in sacred time, the past is not dead but is configured as an eternal present. Thus, Carter's search for the marvellous city of his childhood is the perfect example of the *nostalgia for origins*, given that he is not looking for something new, but trying to recover the time when the world

was full of beauty and mystery. Furthermore, the chronology of the novella is, paradoxically, a movement backward, toward the centre of being, since each locality visited by Carter is both a geographical point and a centre of the world. This connects to the Eliadean concept of *cosmicization of space*, which concerns the traveller who creates the world as he traverses it following a mythical map.

Now, if Priego's tradition gives us the form of chronology, the linguistic analysis by Cliff Goddard and Anna Wierzbicka on the concept of *Jukurrpa*, which concerns the worldview present in Aboriginal cosmology, offers us a key to understanding the internal substance of oneiric time. Initially, Goddard and Wierzbicka (2015) challenge the Western simplification of the term, arguing that *Jukurrpa* is a highly ramified and multifaceted concept, although endowed with great internal coherence. They use the Natural Semantic Metalanguage to explain that *Jukurrpa* refers not only to a distant past, but to a reality that always existed, exists now, and will exist forever. For the authors, the order implicit in *Jukurrpa* defines a time in which fundamental cosmogonic events continue to resonate. They also explain that, in the Aboriginal view, "many things happened at this time before, these things happened in many places" (Goddard & Wierzbicka, 2015, p. 55). This Aboriginal chronological order does not separate the historical event from the mythical one, which resembles the temporality present in our Lovecraftian narrative, since, when Randolph Carter travels through the Dreamlands, he is navigating through a manifestation of this same temporality. Thus, the application of Goddard and Wierzbicka's semantics to Lovecraft's work reveals that the Chronological Order of Carter's quest is a plunge into an archetypal temporality, given that he is not going from one geographical point to another in the linear sense, but is traversing a landscape imbued with meanings that happen continuously. The journey of semantic discovery proposed by the authors reflects Carter's attempt to translate the immensity of the dream into the limited grammar of waking consciousness.

Furthermore, Goddard and Wierzbicka highlight that terms like *Dreaming* or *Dreamtime* are imperfect approximations of a complex ontological reality. In analysing languages of the Central Australian Desert, such as Warlpiri and Pitjantjatjara, they demonstrate that chronological order in these cultures is inseparable from the land (2015, p. 46). Thus, in *The Dream-Quest*, chronology is also bound to oneiric geography, given that Carter's time is measured by his position in relation to Kadath. Therefore, the order of events serves to map not merely a temporal succession, but a spiritual and semantic depth.

To deepen the technical dimension of this organization, we turn to A.A. Mendilow, who, in *Time and the Novel*, unveils the conventions governing temporal perception in fiction. Mendilow observes that the modern novelist

possesses the capacity to manipulate duration and succession to reflect psychological processes. He highlights the concept of clock time as an arbitrary social convention, opposed to the time of consciousness:

Clock time has no meaning for the imagination but is a highly artificial and arbitrary convention evolved for purposes of social expediency in order to regulate and to co-ordinate actions involving more than one person. We catch a train or leave the office or sit down to dinner by clock-time; but our experiences and thoughts and emotions proceed at a different and personal rate. (Mendilow, 1965, p. 64)

In Carter's odyssey, the chronological order is frequently interrupted by the *time-shift*, for the protagonist can pass moments that seem to dilate into centuries of horror or wonder. This distortion allows chronological order to serve the work's aesthetic purpose by maintaining the illusion of a physical journey while exploring the immensity of a psychic geography. Lovecraft's narrator uses chronology as a support for what Mendilow identifies as the modern novel's capacity to portray the *stream of consciousness*. Mendilow also argues that chronological order in literature is a tool to create the illusion of continuity. However, the author emphasizes that the modern reader is capable of accepting ruptures and digressions, provided there is an internal logic. In *The Dream-Quest*, the order of events—such as the encounter with the Zoogs, the descent to Ulthar, and the voyage to Celephaïs—organizes the narrative, but Carter's inner time is what actually dictates the rhythm of the prose. The temporal compression and expansion in the Lovecraftian work demonstrate the mastery of the narrative technique discussed by Mendilow, wherein chronology serves the hero's psychological experience.

Finally, the investigation of chronology culminates in the understanding of eternity. Aldous Huxley, in *The Perennial Philosophy* (1947), discusses the relationship between time and spirit through the concept of the *Eternal Now*. Huxley cites Boethius to explain that the divinity contemplates all times at once, in a perpetual present: "The universe is an endless succession of events; but its ground is the timeless now of the divine spirit" (1947, p. 212). This perspective illuminates Lovecraft's paradox: although Carter's story has a chronological order, the ultimate goal exists outside of time. Huxley also argues that the temporal world seems to emulate that which cannot be fully obtained, linking itself to whatever presence exists in the fleeting moment. Thus, Carter, in his quest, gropes for this timelessness because, although he moves chronologically, the world he inhabits is a reflection of what James Cowan, in *Mysteries of the Dream-Time* (1992), terms the *Everywhen*. Cowan highlights that, for the Aboriginal person, the journey through the land is an act of walking in the eternal, given that the *Dreaming*—the *Jukurrpa* explored above—is not a remote

past, but an omnipresent reality that interpenetrates the present. Carter, in traversing the Dreamlands, is traveling not only to a place but to a state of being where the boundaries of time dissolve, while the order of events in Lovecraft's narrative serves to lead the reader from the illusion of linear time to the reality of oneiric eternity. Finally, Cowan emphasizes that archaic man viewed time as a series of cycles returning to the point of origin, an idea that echoes in Carter's final awakening in his home.

Thus, the synthesis between Huxley's *Eternal Now* and Cowan's *Everywhen* provides the final framework for the chronological order in *The Dream-Quest*. The succession of events narrated by Lovecraft is the means by which the human mind, bound to finitude, attempts to capture the infinite, since chronology is the Ariadne's thread that allows one to navigate the abyss. In the end, Carter discovers that the city he sought through infinite eras was his own transfigured reality. Thus, chronological order reveals itself as a necessary resource to process the truth that, on the plane of the spirit, all times are one. In sum, Lovecraft's narrator establishes Carter's chronology so that the reader is capable of following the course of a coherent story; furthermore, he emulates chronological order, in a subverted manner, to lead the reader not to God, but to the Crawling Chaos. Carter's pilgrimage is a multifaceted event that occurs both within the exterior and the interior of the protagonist. Thus, it is in the time-shift, when chronology is interrupted to make room for marvellous digressions, that the *mirabilia* (marvellous things) appear. For this reason, it becomes necessary to discuss, in the next section, the presence of such "marvellous things" in *The Dream-Quest of Unknown Kadath*.

### **"IT WAS JUST A COLOUR OUT OF SPACE—A FRIGHTFUL MESSENGER FROM UNFORMED REALMS OF INFINITY BEYOND ALL NATURE AS WE KNOW IT": WITH RESPECT TO THE *MIRABILIA***

The concept of the marvellous, etymologically rooted in the Latin term *mirabilia*, designates a spectrum of admirable things that transcends the mere dichotomy between the beautiful and the ugly to encompass everything that, by being unusual or astounding, escapes the established norms of everyday perception. According to Carpentier, "everything that is unusual, everything that is astounding, everything that escapes established norms is marvellous" (cited in Gama-Khalil, 2018, p. 25)<sup>13</sup>. According to Alberto Pimenta's perspective,

---

<sup>13</sup> "tudo o que é insólito, tudo o que é assombroso, tudo o que escapa às normas estabelecidas é maravilhoso".

ancient and medieval thought regarding nature did not operate a clear distinction between the factual and the mythical, for it incorporated scientific myths that allegory resumed under the category of prodigies, frequently presented through a rhetoric of *novitas* (novelty) that aimed to integrate the unknown into a metaphysics of revelation. As Pimenta well defines when treating this reception of the fantastic by erudite authority:

It is a matter, in the case of Antiquity, of an attempt to explore natural enigmas, where the fantastic account or residual myth is accepted as scientifically good proof; in the case of medieval authors, and some later ones, it is above all a matter of the interest in inserting enigmas into a metaphysics of revelation. (Pimenta, 2010, n.p.)<sup>14</sup>

The *mirabilia*, far from being mere ornaments or futile digressions, constitute the heart of the descriptive mechanism of these accounts by emerging precisely at the moments when the traveller needs to validate his experience before an audience that has never left the limits of the known. Priego argues that marvels occupy a decisive place in the economy of the text, for “[the marvels, moreover, constituted] a very special part of those digressions” (Priego, 1984, p. 229)<sup>15</sup>, serving to expand the horizon of knowledge of the era through the description of the exotic. In Lovecraft’s narrative, this rhetorical amplification reaches its apex in the visual characterization of the sunset city, where the exhaustive cataloguing of architectural and sensory elements seeks to materialize the impossible through a nearly encyclopaedic precision:

“All golden and lovely it blazed in the sunset, with walls, temples, colonnades, and arched bridges of veined marble, silver-basined fountains of prismatic spray in broad squares and perfumed gardens, and wide streets marching between delicate trees and blossom-laden urns and ivory statues in gleaming rows”. (Lovecraft, 2008, p. 409)

This technique of accumulation of details, which aims to saturate the reader’s imagination, finds a direct parallel in the descriptions of monsters and prodigies present in works such as *The Name of the Rose*, by Umberto Eco, where the medieval imaginary is evoked as a catalogue of anomalies that challenge the biological and geographical norm. Eco describes how the medieval mind populated the confines of the world with beings that, although grotesque, were catalogued with the rigor of a science in the making:

---

<sup>14</sup> Trata-se, no caso da Antiguidade, duma tentativa de exploração dos enigmas naturais, onde o relato fantástico ou o mito residual é aceite como prova cientificamente boa; no caso dos autores medievais, e dalguns mais tardios, trata-se sobretudo do interesse de inserção dos enigmas numa metafísica de revelação.

<sup>15</sup> “[las maravillas, por lo demás, constituían] parte muy especial de aquellas digresiones”.

Many here believe in them. I think they are lamps prepared for visions. You know, if you take the fat from a dog's ear and anoint a wick with it, whoever breathes the smoke from that lamp will believe he has a dog's head, and if he has someone beside him, he will see him with a dog's head. And there is another ointment that causes those who go around the lamp to feel as big as elephants. (Eco, 1998, p. 98)<sup>16</sup>

In both Eco and Lovecraft, *mirabilia* functions as a tool of erudite verisimilitude, anchoring the fantastic in a structure of knowledge that harkens back to an ancestral *auctoritas*, whether it be Aristotle's *History of Animals* or the fictitious and terrible Pnakotic Manuscripts. Carter's reliance on these immemorial texts and on the counsel of priests in cavern temples reflects what Jacques Le Goff (1977) identifies as the clerical culture of the Middle Ages, a system where knowledge is safeguarded by an ecclesiastical elite that acts as a mediator between the everyday and the supernatural. Le Goff proposes the existence of *un autre Moyen Age* (another Middle Ages), which is, above all, the privileged field of the history of the depths and of the imaginary, where men live in multiple and complex times that challenge modern linearity. Lovecraft's dream world operates precisely within this dilated temporality, in which cities like Ulthar and Celephaïs function under ancestral laws and suspended times, resembling the invisible cities described by Italo Calvino, which are not merely clusters of stones, but complex networks of memory and desire: "Cities are a collection of many things: of memory, of desires, of signs of a language" (Calvino, 1972, p. 6).<sup>17</sup>

Thus, Carter's journey is not merely an oneiric-spatial exploration, but a plunge into a historical anthropology of the imaginary, populated by creatures that, although bizarre, possess a symbolic coherence that harks back to what Jorge Luis Borges defines in his *Book of Imaginary Beings*. Borges argues that entities engendered by fantasy are not arbitrary, for "there is something in their image that accords with the imagination of men" (Borges, 1967, p. 3)<sup>18</sup>, which explains why figures such as the dragon appear in distinct latitudes and epochs. The beings Carter encounters on his itinerary, whether the furtive Zoogs, the Ghosts of the vaults, or the "Crawling Chaos" Nyarlathotep, occupy the place of medieval imaginary beings, given that they function as guardians of the limits of reason and manifestations of an awe that is, simultaneously, attraction and repulsion.

---

16 Molti qui ci credono. Io penso che siano lampade pre-parate per le visioni. Sai, se prendi il grasso dell'orecchio di un cane e ne ungi uno stoppino, chi respira il fumo di quel. la lampada crederà di avere una testa di cane, e se avrà qualcuno accanto lo vedrà con testa di cane. E c'è un altro unguento che fa sì che coloro che girano intorno alla lampa-da si sentano grandi come elefanti.

17 "Le città sono un insieme de tante cose: di memoria, di desideri, di segni d'un linguaggio"

18 "algo hay en su imagen que concorda con la imaginación de los hombres".

The narrative modulation of this experience is crafted by Lovecraft through a sophisticated interplay of rhetorical intensities that Priego identifies in classic travel books, alternating between *amplificatio*, to detail architectural glories, and *abreviatio*, to suggest horrors that language is incapable of containing. The constant use of adjectives such as *ineffable* or *abysmal* should not be read as a stylistic flaw, but as a deliberate strategy to signal the limit where *mirabilia* ceases to be a geographical curiosity and becomes an epistemological disquiet. While the medieval traveller saw in the marvel a sign of the diversity of divine creation, contributing to the “expansion of the horizon of knowledge of the era” (Priego, 2013, p. 239)<sup>19</sup>, Carter finds at the end of his journey the revelation of human insignificance before the “vast and abysmal indifference” of the gods. By submitting the medieval repertoire to the categories of cosmic horror, Lovecraft performs a critical rewriting of the rhetorical memory of the prodigy, where marvels cease to be guarantees of a metaphysical order to become signs of the dissolution of the self. The technique that makes these scenarios plausible, by cataloguing, reference to authorities, and comparison with the known, remains the same as that of the medieval chronicler, but the aesthetic effect is subverted, transforming admiration into an awe that slides irremediably into horror. Thus, Randolph Carter’s itinerary reveals that, even in the 20th century, the structure of *mirabilia* continues to be the most effective form of mapping the territories where reality ruptures and man confronts the absolute and the unknown.

Ultimately, H.P. Lovecraft’s narrator inherits and updates the tradition of the medieval account and translates it into a new sphere conceived in the unusual and the sombre. Randolph Carter’s itinerary, a reflection of medieval pilgrimages, also accumulates marvellous descriptions arranged along a fantastic geography, provoking strangeness and admiration while filling the reader’s imagination. Carter’s journey through the dream world is not limited to oneiric-spatial exploration, but carries deeper meanings linked to the imaginary, the symbolic, and memory. It is worth noting that, in Lovecraft’s narrative, the *mirabilia* function to expand the horizon of knowledge regarding oneiric space, when the narrative is purposely interrupted to make room for detailed descriptions of places and/or creatures. Based on this rhetorical amplification, we can explore the itinerary, anchoring ourselves in the triple model proposed by Pérez Priego: the presence of *repetitio*, *digressio*, and *abreviatio*; the use of the first person singular; and the extensive utilization of the descriptive mode. Thus, to verify how these three characteristics manifest in *Kadath*, we will discuss, in the next section, the order of presentation of the account.

<sup>19</sup> “ampliación del horizonte de conocimientos de la época”.

**“THE PIECING TOGETHER OF DISSOCIATED KNOWLEDGE WILL OPEN UP SUCH TERRIFYING VISTAS OF REALITY THAT WE SHALL EITHER GO MAD FROM THE REVELATION OR FLEE FROM THE LIGHT” : AS TO THE WAY THE STORY IS PRESENTED**

The narrative of *The Dream-Quest of Unknown Kadath* unfolds in a linear manner by accompanying Randolph Carter’s journey, following the typical scheme of medieval travel accounts studied by Pérez Priego, wherein the itinerary functions as the organizing axis of narrative progression, allowing the protagonist to advance from an initial desire, encounter resistance, and move through a succession of interconnected spaces toward his final objective. According to the author, this model is structured around three fundamental characteristics: continuous progress anchored in *repetitio*, *digressio*, and *abreviatio*; the conformity between protagonist and narrator through the first person; and the predominant descriptive mode. When applied to the Lovecraftian text, these characteristics reveal both parallels with the medieval genre and significant deviations.

In *Kadath*, *repetitio* manifests extensively through subfigures such as anaphora, anadiplosis, epistrophe, epizeuxis, epanalepsis, and polyptoton, all defined according to Moisés (1978). Notable examples of anaphora and anadiplosis appear in excerpts such as “Onward—onward—through the screaming, cackling, and blackly populous gulfs...” and “Onward—onward—dizzily onward to ultimate doom...” (Lovecraft, 2008, p. 487), in which the repetition of the word “onward” reinforces the sensation of inevitable movement, while epistrophe—here explicated according to Antunes (2006, p. 5)—appears in “nameless things tittered and tittered and tittered” (Lovecraft, 2008, p. 487), intensifying the insistent sound of the somber creatures that inhabit the narrative space. Likewise, epizeuxis, defined by Moisés (2004, p. 195), reveals itself in “he could—he would—he would”, while epanalepsis, as described by Moisés (2004, p. 180), manifests in “Turn—turn—blackness on every side, but Randolph Carter could turn” (Lovecraft, 2008, p. 488). Polyptoton, a figure also addressed by Moisés (2004, pp. 406–407), appears in the variations of “dream”, “forgotten”, and “seen”, which emphasize themes such as memory, perception, and the ontological instability of the oneiric experience, all recurrent in Carter’s journey.

The *digressio*, equally essential to the order of presentation of the account according to Pérez Priego and defined by Moisés (2004, p. 151) as the momentary departure from the central thematic axis, appears in the expansive descriptions that interrupt the progression of the plot to detail cities, creatures, and cosmologies. Thus, the narrator frequently resorts to the *excursus* when

presenting long oneiric panoramas or exposing characteristics of peoples and beings that Carter encounters, as in the case of the Zoogs, whose culture and habits are described in minute detail despite the immediate irrelevance of these details to the development of the action: “Certain unexplained rumours, events, and vanishings occur among men where the zoogs have access...” (Lovecraft, 2008, p. 411). Furthermore, the *apostrophe* manifests when Carter directs supplications to the gods of dream, creating moments of narrative suspension in which the focus shifts to absent or distant entities, while *rhetoical license*, also described by Moisés, appears in passages of cosmic horror, such as in the description of Azathoth: “The boundless daemon-sultan Azathoth, whose name no lips dare speak aloud...” (Lovecraft, 2008, p. 487). *Concession*, in turn, emerges when the priests Nasht and Kaman-That warn Carter about the impossibility of his quest, introducing an argumentative pause in which the narrative evaluates alternatives and dangers before resuming the course: “They pointed out that the Great Ones had shown already their wish...” (Lovecraft, 2008, p. 410).

*Abreviatio* acts as a counterpoint to digression by condensing passages that might otherwise extend excessively, preserving fluidity without diminishing the sense of vastness. Lovecraft employs this device when synthesizing long journeys, reducing the route to a few essential elements, such as the bells of the caravans and the songs of the boatmen: “For six days they rode with tinkling bells...” (Lovecraft, 2008, p. 416). He also utilizes minimal descriptions of cities, such as Dylath-Leen, presented only by its resemblance to the Giants’ Causeway and its somber streets. Regarding secondary characters, abbreviation appears in the enunciative economy, as seen in the priests who “shook their pshent-bearing heads and vowed it would be the death of his soul” (Lovecraft, 2008, p. 410), and further in the omission of details regarding indescribable entities like Nyarlathotep, thus reinforcing the inhuman and unknowable nature of what inhabits the oneiric universe.

While *abreviatio* conceals the unnamable horror, the figure of *digressio* unfolds the vast space of the quest itself, a trait that Maurice Blanchot identifies not merely as a structural delay but as the very essence of the literary enterprise. In the Lovecraftian dreamscape, the erratic path of Randolph Carter mirrors the supreme demand of the work, a force that compels the protagonist to abandon the safety of the known for the risk of the void. This trajectory aligns with the Blanchotian hypothesis that the narrative voice demands a surrender of the self, a phenomenon where the traveler must lose the ego to find the image in the darkness. As Blanchot posits in his analysis of the impulse to write, the creator faces a requirement that disorients the subject completely:

“Am I really forced to write?” How could he ask himself such a thing, he who lacks any initial language to give form to this question, and who can meet it only by an infinite movement that tests him, transforms him, dislodges him from his confident “I,” his starting point... (Blanchot, 2003, p. 27).

Regarding the departure from the first-person perspective observed in the medieval travelogues studied by Pérez Priego, the specific adoption of a third-person narrative in Lovecraft’s text requires an analysis through the mechanics of modern point-of-view strategies. Peter Mountford (2019) posits that the third-person limited perspective operates as an exceptionally adaptable structural device capable of performing “several jobs at once, layering meanings between the lines” (Mountford, 2019, n.p.). When applied to *The Dream-Quest of Unknown Kadath*, this particular viewpoint successfully mitigates the absence of the first-person pronoun because the narrative voice adheres strictly to the psychological and sensory boundaries of Randolph Carter. The strategic reduction of narrative distance plunges the reader directly into the localized perceptions of the protagonist and consequently achieves the intimate conformity between character and narrator demanded by the traditional travel account model. Therefore, such a stylistic choice guarantees deep immersion inside the dreamscape without compromising the external vastness of the cosmic horrors encountered along the perilous journey.

This structural dynamic of narrative voice and spatial-temporal pacing also finds robust theoretical grounding in the conceptualization of narrative discourse developed by Gérard Genette (1980). Within this formal framework, the Lovecraftian narrator receives the classification of a heterodiegetic entity who remains inherently absent from the story itself but simultaneously maintains a strict internal focalization on Carter (Genette, 1980, p. 245). Furthermore, Genette’s specific categories of narrative speed establish a perfect parallel with the medieval notions of *abreviatio* and *digressio* previously identified in the novella. The *abreviatio* functions precisely as a Genettian “summary” capable of accelerating the narrative rhythm to swiftly bypass the unfathomable expanses of the Dreamlands, whereas the *digressio* operates as a “descriptive pause” that halts story time entirely in order to expand the textual discourse. The temporal distortions observed in Carter’s itinerary then represent complex manipulations of narrative duration designed to actively simulate the surreal and elastic temporality of the oneiric environment rather than plain archaic echoes of medieval literature.

The predominant descriptive mode that constitutes the very fabric of these narrative pauses additionally acquires its full theoretical significance when analyzed alongside the propositions of Philippe Hamon (1993). Although

literary theory has historically marginalized description as a peripheral accessory and a mere servant to the action, Hamon asserts that it actually stands as a fundamental structural mode responsible for organizing the coherence and readability of the text (Hamon, 1993, p. 252). The *descriptif* in Lovecraft's novella transcends the role of a trivial stylistic ornament to become the core textual mechanism responsible for constructing the otherworldly topology of Kadath. Through exhaustive enumerations and architectural detailing combined with dense sensory accumulations, these prolonged descriptive excursions fulfill an indispensable world-building function. They systematically map the unnamable and manifest the sublime vastness of the Dreamlands to elevate the spatial environment to the status of a central narrative entity, which ultimately demonstrates that the description itself serves as the ultimate threshold into the unknown within the realm of cosmic horror.

The importance of these spatial and atmospheric elements finds contemporary resonance in the instructional framework provided by Barbara Dynes (2014). According to the author, the narrative setting must never be relegated to background scenery because it actively constructs the essential atmosphere and continuously moulds the emotional resonance of the plot (Dynes, 2014, p. 132). Although Dynes warns that excessively lengthy descriptions risk alienating the reader, she concurrently asserts that a story devoid of a robust spatial grounding will inevitably fail to immerse its audience. Lovecraft navigates this precise tension within his oneiric travelogue by utilizing the descriptive mode not merely to decorate the void but to establish a psychological and physical anchor for Randolph Carter's surreal itinerary. Thus, by transforming the environment into an active participant within the story, the Lovecraftian narrative elevates the descriptive pause from a potential stylistic burden into an indispensable world-building mechanism that fully justifies the extensive use of the aforementioned *digressio*.

Thus, the digressive nature of the journey serves to fracture the stability of the subject, preparing the text for the inevitable rupture of identity that defines the experience of the limit. Given this, we conclude that Randolph Carter's itinerary, like that of a medieval traveler, can be read through three characteristics that structure medieval travel accounts as studied by Pérez Priego. The first characteristic concerns three essential points regarding the order of presentation of the account: *repetitio*, *digressio*, and *abreviatio*. In *Kadath*, these three points manifest distinctively: *repetitio* is the set of subfigures that appear in the narrative, such as anaphora and epistrophe; *digressio* appears when the narrator interrupts the advancement of the main plot to detail the oneiric world; while *abreviatio* is the device that synthesizes passages that could otherwise be more extended.

Regarding the second characteristic proposed by Priego, we observe that in *The Dream-Quest of Unknown Kadath*, the narrative departs from the first-person model to give way to a third-person heterodiegetic narrator. The third and final characteristic manifests in the descriptive mode used by Lovecraft to suspend the narrative rhythm in order to reveal the vast oneiric world through accumulated descriptions.

## CONCLUSION

The conclusion of the hermeneutic path traced in this study enables the consolidation of the thesis that the narrative architecture of *The Dream-Quest of Unknown Kadath* recovers, with notable precision, the fundamental categories of medieval travel accounts, which is a literary movement that, far from constituting an aesthetic anachronism, operates as a vital strategy to confer a status of tangible reality to the oneiric universe and to validate Randolph Carter's transcendental experience in the face of modern materialist scepticism.

The investigation regarding the *Itinerary* in *The Dream-Quest of Unknown Kadath* confirmed its function as the structural skeleton of the work, inasmuch as the logic of displacement, according to the theory of Miguel Ángel Pérez Priego, sustains the cohesion between the oneiric episodes, while the reading of Michel de Certeau allows one to interpret Randolph Carter's walking as a tactical and resistant spatial practice, capable of converting the hostile and labyrinthine topography of the dream into a map of personal meanings and semantic appropriation.

Regarding *Spatial Order* and *Chronology*, the study evidenced the existence of a dialectic between external and objective cartography, typical of medieval travel chronicles, and the phenomenological dimension of *intimate immensity* postulated by Gaston Bachelard, a process that occurs simultaneously with the transmutation of linear time into *Sacred* and *mythical Time* described by Mircea Eliade, wherein the journey configures itself as a shamanic initiation rite capable of reordering the protagonist's existence far beyond the profane chaos of wakefulness.

The analysis of *Mirabilia* and the *Order of Presentation of the Account* completed the examination of the novella's architecture, given that the detailed description of marvels and monstrosities acts strategically to dilate the horizon of the imaginary, while the third-person focalization, restricted to Carter's perspective, validates the verisimilitude of the discovery and emulates the testimonial authority of ancient travelers, which confirms the conscious appropriation of this literary model by Lovecraft to explore the frontiers of the ineffable and the subconscious.

In sum, it is concluded that H.P. Lovecraft reclaims the structure of medieval travels to legitimize the oneiric experience as a valid journey of self-knowledge and reinvention of reality. This conclusion opens the way for future academic investigations, which could, for example, examine the persistence of this structural model in other tales of the Dream Cycle, such as *The Silver Key*, or even contrast the representation of the “exotic” in the dreamlands with the orientalist vision present in the accounts of Marco Polo and John Mandeville, in order to understand the complex relations between modern fantasy and the medieval imaginary.

## REFERENCES

- ANTUNES, Jorge. Anáfore, Epístrofe e Poliptóton: identificação de figuras de linguagem na música eletroacústica, no âmbito da retórica e da eloquência, com base em significações do tipo “persuasão”. **Cadernos de Semiótica Aplicada**, vol. 4, n. 1, 2006.
- BACHELARD, Gaston. **Earth and reveries of repose**: an essay on images of interiority. Tradução de Mary McAllester Jones. Dallas: The Dallas Institute Publications, 2011.
- BACHELARD, Gaston. **Earth and reveries of will**: an essay on the imagination of matter. Tradução de Kenneth Haltman. Dallas: The Dallas Institute Publications, 2002.
- BACHELARD, Gaston. **The Poetics of Space**: The classic look at how we experience intimate places. Boston: Beacon Press, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail M. **The dialogic imagination**: four essays. Organização de Michael Holquist. Tradução de Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BLANCHOT, Maurice. **The book to come**. Translated by Charlotte Mandell. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BLANCHOT, Maurice. **The Space of Literature**. Translated by Ann Smock. Lincoln: University of Nebraska Press, 1982.
- BORGES, Jorge Luis. **El libro de los seres imaginarios**. Barcelona: Bruguera, 1982.
- CALVINO, Italo. **Le città invisibili**. Milão: Mondadori, 1993.
- CERTEAU, Michel de. **The practice of everyday life**. Tradução de Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984.
- COWAN, James. **Mysteries of the dream-time**: The spiritual life of Australian Aborigenes. Lindfield (NSW): Unity Press, 1989.

DYNES, Barbara. **Masterclasses in creative writing**: inspirational instruction and exercises for writers of fiction. London: Constable & Robinson Ltd, 2014.

ECO, Umberto. **Il nome della rosa**. Milão: Bompiani, 1980.

ELIADE, Mircea. **Shamanism**: Archaic Techniques of Ecstasy. Translated from the French by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1972.

ELIADE, Mircea. **The sacred and the profane**: the nature of religion. Tradução de Willard R. Trask. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1959.

ELIADE, Mircea. **Le sacré et le profane**. Paris: Éditions Gallimard, 1965.

GAMA-KHALIL, Marisa Martins; BORGES, Liliân Alves (org.). **No território de Mirabilia**: estudos sobre o maravilhoso na ficção. Rio de Janeiro: Bonecker, 2018.

GENETTE, Gérard. **Narrative Discourse**: An essay in method. Translated by Jane E. Lewin. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

GODDARD, Cliff; WIERZBICKA, Anna. What does Jukurrpa (“Dreamtime”, “the Dreaming”) mean? A semantic and conceptual journey of discovery. **Australian Aboriginal Studies**, v. 2015, n. 1, p. 43-60, 2015.

HAMON, Philippe. **Du Descriptif**. Paris: Hachette Livre, 1993.

HUXLEY, Aldous. **The Perennial Philosophy**. Londo: Chatto & Windus, 1946.

LE GOFF, Jacques. **Pour un autre Moyen Âge**: Temps, travail et culture en Occident. Paris: Gallimard, 1986.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **The Complete Fiction**. New York: Barnes & Noble, 2008.

MENDILOW, Adam Abraham. **Time and the Novel**. New York: Humanities Press, 1965.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. 12. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cultrix, 2004.

MOUNTFORD, Peter. **Third-Person Limited**: Analyzing Fiction’s Most Flexible Point of View. *Writer’s Digest*, 1 mar. 2019. Disponível em: <https://www.writersdigest.com/write-better-fiction/why-third-person-limited-point-of-view>. Acesso em: 31 dez. 2025.

PIMENTA, Alberto. *Mirabilia*. In: **Enciclopédia de Termos Literários**. Lisboa: FCSH-UNL, 1993. Disponível em: <http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/mirabilia>. Acesso em: 22 maio 2024.

PRIEGO, Miguel Ángel Pérez. Estudio Literário de los Libros de Viajes Medievales. In: **EPOS**: Revista de Filologia, 1984.

RICOEUR, Paul. **Time and Narrative**. Tradução de Kathleen McLaughlin e David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. v. 1.

## LÚCIFER E A ORIGEM DO ORGULHO

*Gabriel Augusto Silva<sup>1</sup>*

*William Alves Biserra<sup>2</sup>*

### INTRODUÇÃO

Um aspecto fascinante dos arquétipos é que eles jamais deixam de existir; eles apenas se adaptam para se adequar a uma nova geração de ideias (Jung, 1968)<sup>3</sup>. A figura de Lúcifer transcende as páginas sagradas da Bíblia e o transforma em um dos pilares mais duradouros e complexos da sociedade ocidental. Trata-se de um conceito extraordinário: um ser que outrora foi o mais nobre, diretamente abaixo de seu próprio Deus, cai na escuridão eterna após uma rebelião e se torna o símbolo do pecado primogênico e da raiz de todo o mal que se segue: o Orgulho.

Por mais instintiva que seja, atualmente, a associação entre Lúcifer e o orgulho, isso não era originalmente o caso. Durante décadas, houve um intenso debate acerca da existência, ou não, de uma figura denominada “Estrela da Manhã” nas Escrituras canônicas, uma vez que as poucas passagens que mencionam o adversário não são claras em sua mensagem. Surge, então, a seguinte questão: como a literatura posterior e os estudos teológicos transformaram as passagens vagas do Antigo Testamento no personagem definitivo e rebelde de Lúcifer, transformando-o no próprio símbolo do Orgulho?

O objetivo deste trabalho não é apenas analisar o personagem Lúcifer, mas também sua origem, incluindo os primeiros estudos filosóficos do conceito de orgulho e o nascimento teológico de Satanás, a fim de compreender por que o arquétipo luciferiano é tão difundido na cultura pop, apesar de sua natureza maligna.

---

1 Acadêmico do Curso de Letras Inglês e Respectiva Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1263844772553883>. E-mail: [gabriloq@gmail.com](mailto:gabriloq@gmail.com).

2 Doutor e Teoria Literária e Mestre em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela mesma instituição. Professor adjunto de Literaturas de Língua Inglesa na Universidade de Brasília. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4449251240105403>. E-mail: [wiliamalvesbiserra@gmail.com](mailto:wiliamalvesbiserra@gmail.com).

3 Jung, C. G. (1968). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. In *Collected Works of C. G. Jung* (Vol. 9i, 2nd ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Para alcançar esse objetivo, este estudo inicialmente se aprofundará nas origens duais do conceito de Orgulho, investigando sua origem aristotélica, que o considerava como uma virtude, e suas primeiras menções como pecado capital pelos Santos Padres.

Uma análise adicional dos comentários patrísticos sobre as passagens mencionadas auxiliará a esclarecer a lógica por trás da identificação e canonização do “Portador da Luz” e como isso afetou os fundamentos da fé cristã, culminando no clássico controverso, porém igualmente impactante, *Paraíso Perdido*, o principal responsável pela consolidação do arquétipo de Lúcifer como uma figura trágica na nossa sociedade.

A metodologia empregada será a pesquisa bibliográfica qualitativa, baseada em fontes primárias, como textos bíblicos e *Paraíso Perdido*, de John Milton, bem como em fontes secundárias, incluindo as obras de Aristóteles, Santo Agostinho e Tomás de Aquino.

Este trabalho está estruturado em três capítulos. O primeiro, “*Magnanimitās e Superbia*”, explora a dualidade da noção inicial de Orgulho, investigando sua origem aristotélica como virtude (*Magnanimitās*) e sua posterior condenação como pecado capital (*superbia*) pelos Santos Padres. O segundo capítulo, “*O Conto do Acusador*”, examina as raízes do mito por meio da análise de passagens bíblicas, particularmente *Isaiás 14* e *Ezequiel 28*, bem como das interpretações patrísticas que inicialmente identificaram uma semente do mal nas Escrituras. Por fim, o terceiro e último capítulo, “*Apoteose Literária*”, investiga como *Paraíso Perdido*, de John Milton, sintetizou esse mito e solidificou definitivamente a posição de Lúcifer como um arquétipo no inconsciente coletivo da cultura ocidental.

## MAGNANIMITĀS E SUPERBIA

### *Magnanimitās*, a coroa de todas as virtudes

*E já que o homem de grande alma merece o melhor,  
ele deve também ser o mais bondoso dos homens;  
pois quanto melhor for um homem, mais ele merece,  
e ele que é melhor de todos merece mais. Logo,  
o homem verdadeiramente magnânimo deve ser bom.<sup>4</sup>*

Séculos antes de palavras como orgulho ou arrogância entrarem em uso, existia o conceito de μεγαλοψυχία (*megalopsychía*), que se traduz diretamente como “grandeza de alma” ou, em português moderno, *magnanimidade*. O termo combina as palavras *megas* (grande) e *psyche* (alma). Ele pode ser traduzido como

4 ARISTOTLE; Tradução em inglês por H. Rackam. *The Nicomachean Ethics*. Tradução própria para o português. 1934.

orgulho, como aponta H. Rackham, tradutor da versão em inglês da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles; contudo, essa tradução poderia ser percebida de forma negativa, uma vez que o orgulho carrega, nos tempos modernos, uma conotação pejorativa devido à sua associação com o pecado.

Entretanto, esse não era o caso na Grécia Antiga. Em vez de ser visto como um pecado especial, tratava-se da “coroa das virtudes”, segundo Aristóteles, algo que só poderia ser alcançado após o domínio de todas as outras virtudes, qualidade normalmente atribuída aos heróis. Aproximava-se mais do que hoje entendemos como autoestima, porém fundamentada exclusivamente em conquistas reais e grandes honrarias; havia uma base concreta, não derivada apenas de poder ou influência.

Segundo Aristóteles, alguém dotado de uma grande alma podia reivindicar tanto quanto fosse capaz, pois era digno de muito. Essa é a diferença fundamental entre o que hoje chamamos de arrogância e a magnanimidade: aqueles que possuem honra suficiente realmente merecem tudo aquilo que conquistam e não devem esperar menos por seus atos. Esse argumento é crucial, pois estabelece a linha que separa a magnanimidade do que posteriormente será denominado *superbia* no cristianismo. Além disso, para ser alguém de grande alma, é explicitamente necessário ser bom, afastando completamente esse conceito de qualquer associação com o mal.

Atualmente, mais do que nunca, saúde mental é um conceito familiar para todos conforme psicólogos e influenciadores digitais falam cada vez mais sobre assuntos como valor próprio e merecimento nas redes. Essas ideias estão no cerne do pensamento aristotélico: conhecer o próprio valor real e buscar realizações ainda maiores para beneficiar a si mesmo e aos outros. A complexidade do orgulho se revela quando analisada em um contexto secular. Em seu uso moderno, sua forma vicária — o orgulho sentido pelas conquistas alheias — é amplamente considerada uma emoção virtuosa. Esse sentimento é visto como virtuoso justamente porque descentraliza o ego, demonstrando empatia e a celebração genuína do mérito do outro, em vez de soberba.

Ao observar obras posteriores de dois dos maiores teólogos da história, Tomás de Aquino e Agostinho, ambos figuras altamente reverenciadas no cristianismo, é possível perceber como a ideia de magnanimidade sobreviveu dentro da fé cristã. Ambos defendem que, apesar da semelhança conceitual, a magnanimidade permanece uma virtude, desde que não seja excessiva, pois ninguém deve amar a honra acima de Deus. Contudo, segundo Agostinho, devido ao prazer intenso e potencialmente viciante associado à honra, a maioria das pessoas deveria ter cautela ao buscá-la.<sup>5</sup>

5 HOLLOWAY, Carson. **Christianity, Magnanimity, and Statesmanship**. The Review of Politics, vol. 61, no. 4, 1999.

Assim, tanto para os gregos quanto para filósofos posteriores, a magnanimidade não é tão negativa quanto pode parecer à primeira vista. Pessoas de grande alma podem se portar de maneira que alguns interpretem como arrogante, mas são, por definição, tão virtuosas quanto possível. No entanto, a glória é um terreno escorregadio, um caminho que conduziu não apenas ao pecado, mas à própria razão pela qual não vivemos em beatitude eterna: a raiz de todo o mal, o pecado original.

## **SUPERBIA, O COMEÇO DE TODOS OS PECADOS**

*O início do orgulho num homem é renegar a Deus,  
pois seu coração se afasta daquele que o criou,  
porque o princípio de todo pecado é o orgulho.*

(Eclo 10, 14-15)

Séculos antes do nascimento de Jesus, já havia no Antigo Testamento oposição explícita à ideia do orgulho, como nos Provérbios 16:18: “*A soberba precede à ruína; e o orgulho, à queda*”, evidenciando o quão perigoso o orgulho pode ser e sugerindo, desde então, que se trata de um pecado capaz de conduzir a uma queda súbita e drástica do espírito. A principal diferença entre os textos hebraicos e a visão grega do tema reside na introdução de Deus no quadro conceitual. Uma vez que o orgulho passa a ser entendido como a distância que o indivíduo cria entre si e Deus, o momento em que a alma perde a sua função primária, e sua principal fonte de amor torna-se ela mesma.<sup>6</sup> A presença de Deus é o que torna o orgulho um conceito tão grave. Embora Aristóteles já tivesse sugerido algo semelhante ao falar de “glória vã”, com o advento da Bíblia surge uma base canônica para a própria origem do pecado.

O orgulho nada mais é do que amor, amor puro, porém mal direcionado. O segundo mandamento já alude a essa ideia, embora seja geralmente interpretado como a proibição da idolatria de outros deuses ou mesmo de outros seres humanos. No entanto, ele também pode ser compreendido como uma condenação da auto idolatria, isto é, quando alguém se embriaga de poder e honra a ponto de infringir também o primeiro mandamento, tornando-se seu próprio deus. O orgulho é considerado o rei dos pecados, pois todos os outros vícios dele decorrem: a Inveja nasce quando o orgulho é ferido pelas conquistas alheias, provocando a corrupção inicial da mente; a Ira surge quando a paz interior deixa de existir; dessa perda de tranquilidade decorre a Melancolia, que leva o indivíduo ao pesar e à busca por conforto, frequentemente encontrado

---

6 AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017. 2 v.

em bens materiais, dando origem à Avareza, o desejo distorcido que, em vez de buscar o brilho eterno de Deus, contenta-se com o lustre de um cálice de ouro. Esse desejo perverso conduz, por fim, à Gula e à Luxúria, encerrando o efeito dominó gerado pela glória vã e pelo Orgulho, como os compreendemos.<sup>7</sup>

A designação do orgulho como “a raiz de todo pecado” não se trata de mera metáfora. Ela fundamenta, segundo a interpretação patrística, a queda de Lúcifer da beatitude e, por consequência, a inveja que culminou no banimento de Adão e Eva do Éden. A Serpente — considerada também como a primeira manifestação canônica de Satanás — afirma a Eva que, ao comer do fruto proibido, “*sereis como deuses*”. É essa promessa que a leva a transgredir a única regra imposta por Deus. O desejo de ser mais, de igualar-se ou até mesmo de superar o Criador, torna-se a causa de todo pecado subsequente. Isso se reflete simbolicamente no fato de que, após comerem o fruto, o casal percebe que, despidos de seu estado de graça, estavam nus e sentiram vergonha. Ali têm início o medo, a culpa, a desobediência e a tristeza.

Há ainda a interpretação de que esse ato representa um orgulho mais profundo por parte de Eva, pois, ao comer o fruto, ela poderia tornar-se superior a Adão, aquele a quem deveria obedecer, passando a governar tudo aquilo que a governava. Essa leitura estabelece um paralelo direto com a queda de Lúcifer do Paraíso, embora o caso do anjo seja ainda mais grave, pois não houve quem o tentasse ou persuadissem, nem uma natureza que o tornasse mais suscetível ao pecado. Ele se rebelou por livre escolha, transformando aquilo que poderia ser considerado, segundo a concepção aristotélica, o anjo mais magnânimo — o que mais brilhava e representava as melhores qualidades criadas por Deus — no “Adversário”, ou Satanás, como é conhecido.

## ORIGENS BÍBLICAS

### Isaías 14

*Então! Caíste dos céus, astro brilhante,  
filho da aurora! Então! Foste abatido por terra,  
tu que prostravas as nações!*  
(Isaías 14:12)<sup>8</sup>

Em Isaías 14 encontra-se, muito provavelmente, uma das descrições mais antigas do que hoje se conhece como Lúcifer. A partir do versículo 12,

7 MAGNO, Gregório. Trecho de **Moralia** em Jó. Livro XXXI, xlv. [Sobre os pecados capitais e sua relação entre si]. Jó 39:25b.

8 **BÍBLIA SAGRADA: Vulgata Latina**. Tradução do Padre Matos Soares. Rio de Janeiro: Edições Ouro, 1932. Todas as citações bíblicas terão como referência essa versão.

observa-se aquilo que durante muito tempo foi interpretado exclusivamente como uma profecia contra o então governante da Babilônia, uma das cidades mais infames da Bíblia, o lugar da qual a Torre de Babel pertencia, que foi castigada por Deus. Essa profecia descreve a queda de Lúcifer do Céu e fornece indícios de sua personalidade nos versículos 13 e 14, nos quais aparecem seus famosos “cinco eis”:

Subirei os céus  
Estabelecerei meu trono acima dos astros de Deus.  
Sentar-me-ei sobre o monte da assembleia, na extremidade do aquilão.  
Sobrepujarei a altura das nuvens  
Serei semelhante ao Altíssimo.’ (Isaías, 14:13-14)

Essas declarações evidenciam o impulso de rebelião que define o personagem, bem como o desejo de se colocar acima de seu Criador antes de ser lançado e condenado a permanecer no mais profundo dos abismos.

O rei da Babilônia funciona como uma analogia perfeita para Lúcifer. Governante do que se acreditava ser a cidade mais populosa do mundo antigo, possivelmente a primeira a atingir duzentos mil habitantes, ele se via como um deus na Terra. O modo como sua queda é profetizada ressalta a gravidade de seu pecado e oferece uma perspectiva clara do que seria necessário para que até mesmo um anjo caísse da graça divina.

## EZEQUIEL 28

*Teu coração se inflou de orgulho devido à tua beleza,  
arruinaste a tua sabedoria, por causa do teu esplendor;  
precipitei-te em terra, e dei com isso um espetáculo aos reis.*

(Ezequiel 28:17)

Aqui se encontra o que viria a compor a segunda metade do caráter de Lúcifer: sua personalidade. Trata-se de outra profecia, agora direcionada ao rico rei de Tiro. Até o décimo versículo, o texto se refere claramente a esse governante humano; contudo, a partir do versículo 12, nas lamentações sobre o rei de Tiro, a origem de Lúcifer se faz clara.

Eras um selo de perfeição, cheio de sabedoria, de uma beleza acabada.  
Estavas no Éden, jardim de Deus;  
Eras um querubim protetor colocado sobre a montanha santa de Deus;  
Foste irrepreensível em teu proceder desde o dia em que foste criado, até que a iniquidade apareceu em ti.  
“Teu coração se inflou de orgulho devido à tua beleza, arruinaste a tua sabedoria, por causa do teu esplendor; precipitei-te em terra”. (Ezequiel 28:12-13-14-15-17)

Esses versículos deixam evidente a mudança do sujeito da profecia: já não se trata apenas do rei de Tiro, mas do querubim que caiu em razão de sua sabedoria corrompida. Este é o momento mais decisivo para a caracterização de Lúcifer dentro do cânone cristão e constitui o alicerce teológico sobre o qual, séculos depois, John Milton edificaria seu personagem.

## O NASCIMENTO DE LÚCIFER

Mais do que marcar o início de sua origem narrativa, Isaías 14 também representa o momento em que surge o nome “Lúcifer”. No texto hebraico original, a expressão utilizada é *הֵלֵל בֶּן שָׁחַר* (*Hêlêl ben Šāḥar*), que pode ser traduzida como “o resplandecente, filho da aurora”, uma clara referência ao planeta Vênus, que brilha com maior intensidade nas primeiras horas da manhã. Posteriormente, esse termo foi traduzido para o grego como *Ἑωσφόρος* (*Heōsphoros*), nome do deus associado ao planeta Vênus, preservando o vínculo simbólico com a estrela da manhã. Em ambos os casos, não se tratava de nomes próprios, mas de epítetos — expressões descritivas aplicadas a alguém ou algo.

Entretanto, no final do século IV, São Jerônimo produziu a mais influente tradução latina da Bíblia, a Vulgata. Nela surge, pela primeira vez, o termo “Lucifer”, traduzido como “estrela da manhã”. Embora continue sendo uma referência a Vênus, o termo passa a funcionar como nome próprio, atribuindo a Satanás um de seus muitos nomes. Essa escolha tradutória foi posteriormente consolidada durante o Concílio de Trento, quando a Vulgata foi oficialmente reconhecida como a tradução latina autorizada da Bíblia, e, mais tarde, pela Bíblia do Rei Jaime (*King James Bible*), publicada em 1611, a tradução mais popular e influencial quando se trata da língua inglesa e sua respectiva cultura.

John Milton, já cego, ditou *Paraíso Perdido* entre 1658 e 1663, em um contexto histórico no qual o nome Lúcifer já estava amplamente difundido e consolidado devido aos eventos supracitados. Sua obra épica transformaria profundamente o cenário literário e redefiniria a própria definição do gênero épico.

## PARAÍSO PERDIDO

### *Uma Fachada Heróica*

“Um poema épico é uma longa narrativa que relata feitos heroicos”. Essa é a definição mais comum do gênero épico, geralmente acompanhada por exemplos como *Iliada*, *Odisseia*, *Eneida*, *Beowulf*, entre outros. Apesar de contarem histórias distintas, essas obras compartilham características fundamentais, entre elas o fato de seus protagonistas serem heróis genuínos. Ainda que apresentem falhas

morais, como no caso do tirânico Gilgamesh, ou físicas, como a vulnerabilidade de Aquiles, eles permanecem figuras heroicas. Outro traço recorrente dos épicos clássicos é a presença de deuses pagãos, que interferem diretamente na narrativa e servem de inspiração para os poetas.

John Milton, no entanto, opta por um caminho radicalmente distinto. Em 1667, publica sua obra-prima, revelando aquele que seria considerado o épico mais controverso já escrito. O “herói” de sua narrativa é ninguém menos que o próprio Satanás, o ser mais vilanesco concebível à mentalidade cristã da época. Além disso, o poema se desenvolve em um universo estritamente monoteísta, no qual o próprio Deus ocupa o papel de musa inspiradora:

“Canta, celestial Musa, que no cume  
Do Orebe, ou do Sinai lá, inspiraste  
O pastor que ensinou a casta eleita [...]

E máxime tu, ó Espírito, que escolhes  
Nos templos o coração reto e puro  
Instrui-me, pois conheces; no princípio  
Presente eras...” (Livro I, v. 6-20)

Tradicionalmente, a invocação da musa remete às nove musas gregas, divindades associadas às artes e ao conhecimento. Essa prática, presente em grande parte da tradição épica, funciona tanto como um gesto de humildade quanto como um compromisso com a verdade poética. O fato de Milton invocar o Espírito Santo, figura não feminina e pertencente a uma teologia não pagã, constitui uma subversão profunda dessa convenção. Essa escolha harmoniza-se com o projeto do poema, no qual Milton se propõe a interrogar o próprio Deus acerca da queda de Adão e Eva e da perda da graça por parte de Lúcifer.

Contudo, o aspecto mais chocante de *Paraíso Perdido* não reside na ausência de uma musa pagã, nem em sua ambição temática que, diferentemente de outros épicos, não narra a história de uma cidade ou de um povo, mas a fundação do universo. O verdadeiro impacto está em seu protagonista, que tenta converter o leitor em seu cúmplice, persuadindo-o de que é o herói trágico da narrativa desde os primeiros versos. No Livro I, uma das falas mais célebres de Lúcifer opera justamente nesse sentido, buscando isentá-lo da culpa por sua própria queda e apresentando sua rebelião como um ato consciente e até desejável.

“É esta região, o solo, o clima,  
Disse o arcanjo perdido, o assento  
A trocar pelo Céu, as trevas tristes  
Pela celeste luz? [...]

Farewell happy Fields  
Adeus campos que o gozo sempre habita, ave horrores,

Mundo infernal, e tu profundo Inferno  
 Recebe o novo dono, o que traz  
 Mente por tempo ou espaço não trocável. [...]
   
 Melhor reinar no inferno que no Céu servir.” (Livro I, v. 242-263)

O leitor é levado a questionar se governar o Inferno não seria, de fato, preferível a servir ao Criador no Céu. Afinal, segundo a tradição patrística, Satanás era um arcanjo, o mais poderoso dentre eles, sentado à direita de Deus e dotado de uma beleza incomparável. Então valeria mesmo a pena se rebelar? Perder tudo para se tornar o deus de um mundo triste, ausente de qualquer beleza?

Esse célebre solilóquio também amarra os elementos discutidos anteriormente sobre o Orgulho. Ao recusar-se a submeter-se a qualquer autoridade superior, Lúcifer manifesta traços da Magnanimitás aristotélica: a ideia de que pode “fazer do Inferno um Céu, e do Céu um Inferno” revela a força de sua vontade e sua crença de que, por puro desejo, ainda poderia exercer um poder comparável ao de Deus. Tal postura é típica de heróis épicos, como Aquiles, que moldam o destino à força de sua vontade e raramente se curvam. É justamente essa semelhança que Milton explora para enganar o leitor, apresentando Lúcifer como uma figura nobre e confiável, quando, na realidade, essa retórica faz parte de sua essência enganadora.

Na perspectiva cristã, servir não é um mal. Os anjos não são forçados a servir a Deus; eles exercem o livre-arbítrio e compreendem que o serviço à Deus é um ato de amor e honra suprema. Lúcifer sabe disso, mas tenta convencer o leitor de que era um escravo no Céu e que, após sua queda, tornou-se verdadeiramente livre. Na realidade, ele está aprisionado no lugar mais vil, incapaz de cumprir seu propósito original, tudo em nome de seu orgulho. É assim que se consolida seu arquétipo: um personagem disposto a sacrificar tudo, inclusive a própria felicidade e liberdade, para preservar sua soberba.

## **A TRÁGICA REALIDADE, AS CORRENTES DO ORGULHO.**

Enquanto o Livro I oferece ao leitor uma amostra da retórica poderosa de Lúcifer, é no Livro IV que essa fachada se desfaz. Nesse momento, o personagem revela como realmente se sente em relação à sua condição, sobretudo ao observar a situação de Adão e Eva no Paraíso. Satanás lamenta, chora e cogita a possibilidade de arrependimento, apenas para reconhecer que, mesmo se fosse readmitido no Céu, rebelar-se-ia novamente, pois não suporta a ideia de submeter-se a qualquer autoridade.

Mísero eu! P’ra onde erguer  
 Tamanha raiva, tanto desespero?  
 Aonde vá o inferno vai. Eu sou o inferno. [...]

Oh compaixão por fim: não há lugar  
P'ra contrição, nenhum p'ra perdão já?  
Não, só p'ra submissão; [...]  
Mas fosse então possível o remorso  
E por graça acesse ao estado antigo  
Cedo alto posto altos planos teria  
Negando à submissão as juras falsas;  
Paz votos de dor, vãos e coactos, seda. [...]  
Adeus esperança pois, e adeus ao medo  
Contigo e ao remorso. Foi-se o bem.  
Ó mal, sê tu meu bem.” (Livro IV, v. 73-110)

É comum a crença de que, caso Satanás se arrependesse sinceramente, seria imediatamente perdoado por Deus, dada Sua misericórdia infinita. Contudo, segundo a teologia, anjos e demônios não possuem intelecto discursivo, isto é, não aprendem e não mudam ao longo do tempo como os seres humanos. Eles possuem um intelecto intuitivo, capaz de compreender plenamente as consequências de seus atos de forma imediata. Por isso, a vontade de Lúcifer é irrevogável: uma escolha absoluta que não pode ser desfeita.

Esse princípio é ilustrado por um relato da tradição ortodoxa oriental sobre Santo Antão, um santo que acredita-se ter sobrevivido a diversas tentações demoníacas e foi capaz de alcançar o que pode ser considerado como a vida cristã perfeita. Ele um dia é abordado por duas figuras misteriosas que lhe pedem para perguntar a Deus se Ele receberia o diabo em teu reino caso o mesmo pedisse por perdão. O santo concorda e na mesma noite, durante a sua oração, ele clama aos céus por uma resposta a essa indagação. Um anjo o responde, revelando que as figuras eram na verdade demônios tentando testar a sua fé, mas também traz consigo a resposta e diz que sim, Deus estaria disposto a perdoar o diabo sob uma única condição: que o mesmo ficasse parado em um único lugar por três anos, visando o Oeste e repetindo a frase “Deus, por favor tenha misericórdia de mim, o Mal ancestral!”. Antão se curva ao anjo como agradecimento e no raiar do dia conta aos demônios a resposta do anjo, que serve como estopim para as figuras se revelarem, com comentários cheios de soberba e ira, dizendo que não possuem motivos para se arrependerem e que na verdade quem deveria pedir desculpas era Deus e não o contrário.

Esse episódio resume o conflito de Lúcifer no Livro IV: ele reconhece seu erro e sabe que poderia ser perdoado, mas seu orgulho o impede de submeter-se. Além disso, a vergonha de retornar ao Céu após prometer glória eterna a seus seguidores no Inferno torna o arrependimento ainda mais inconcebível. Assim, *Paraíso Perdido* reforça a visão teológica de que o orgulho é o pior dos pecados, pois bloqueia o caminho da redenção e constitui uma escolha consciente de rebelião contra o divino.

## CONCLUSÃO

Esta pesquisa teve como objetivo investigar a conexão entre a gênese literária e teológica de Lúcifer e o próprio conceito de Orgulho, tanto enquanto pecado quanto enquanto construção cultural. Ao longo do estudo, tornou-se evidente que a imagem popular do anjo caído não é apresentada de forma imediata nas Escrituras, exigindo uma leitura cuidadosa de diferentes interpretações para que se encontrem indícios da existência de Lúcifer no Antigo Testamento. Tal imagem só pode ser construída por meio da articulação de ideias que se desenvolveram ao longo dos séculos.

No primeiro capítulo, foi possível compreender o caráter dual do conceito de orgulho sob uma perspectiva histórica. Entre os gregos, ele era conhecido como *Megalopsychia*, a grandeza de alma, considerada o “coroamento de todas as virtudes”, pois englobava e fortalecia todas as demais. Tratava-se de uma qualidade adquirida exclusivamente por mérito, e aqueles que a possuíam eram amplamente respeitados. Séculos depois, teólogos como Santo Agostinho reconheceram que, embora a magnanimidade seja de fato uma virtude, seu excesso a converte em Orgulho, o pecado mais abominável, justamente por bloquear completamente o caminho para a salvação.

O segundo capítulo analisou as passagens bíblicas mais comumente associadas à narrativa canônica sobre Satanás. Isaías 14 oferece os primeiros indícios acerca da identidade de Lúcifer e das causas de sua queda, enquanto Ezequiel 28 aprofunda a compreensão de seu caráter, revelando uma figura cuja sabedoria foi corrompida por sua própria beleza e que acreditou ser capaz de destronar seu Criador. Destacam-se, nesse contexto, os chamados “cinco *eis*”, que se tornariam o molde do arquétipo luciferiano desenvolvido nos séculos posteriores.

No terceiro capítulo, o estudo voltou-se para *Paraíso Perdido*, de John Milton, com foco especial nos Livros I e IV, nos quais se evidencia a dualidade do personagem. De um lado, encontra-se o imperador orgulhoso do submundo, que se recusa a submeter-se a qualquer autoridade e continua a perseguir seus objetivos apesar de sua punição eterna. De outro, revela-se um ser dilacerado pelo remorso, que anseia, ainda que momentaneamente, pela possibilidade de retornar à presença divina. Contudo, esse desejo mostra-se inalcançável, pois Lúcifer não é capaz de arrepender-se verdadeiramente, uma vez que sua vontade é irrevogável, mesmo quando suas escolhas o conduzem a um sofrimento indescritível.

A permanência de Lúcifer como um dos arquétipos mais influentes da cultura contemporânea explica-se pelo fato de ele encarnar o drama humano

da autonomia. Diversos personagens modernos, como Batman, Heathcliff ou muitas das representações contemporâneas de vampiros, derivam desse arquétipo: figuras rebeldes, frequentemente incompreendidas, que agem segundo seus próprios códigos morais e que, apesar de sua natureza autodestrutiva, buscam realizar aquilo que consideram justo. Esses heróis byronianos, que as vezes possuem mais falhas do que virtudes, que possuem uma natureza auto destrutiva, mas que no fim sempre conseguem alcançar seus objetivos e ajudar aqueles que julgam merecedores.

A queda de Lúcifer, a tragédia da estrela mais brilhante do céu se tornando prisioneira de si mesma nos abismos mais escuros e profundos, confirma a tese agostiniana de que o orgulho leva o indivíduo a se colocar no lugar de Deus, resultando no desprezo por toda a criação divina e, em última instância, em um isolamento eterno. Ainda assim, a figura de Lúcifer também provoca uma reflexão mais ambígua: talvez a persistência em buscar algo melhor, mesmo diante de circunstâncias extremas impostas por forças externas, não seja inteiramente condenável. É justamente essa dualidade que faz de *Paraíso Perdido* a melhor lição que Milton poderia oferecer para a posteridade.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017. 2 v. (Coleção Patrística).

ARISTOTLE; Tradução em inglês por H. Rackam. **The Nicomachean Ethics**. Tradução própria para o português. 1934. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0054%3Abekker%20page%3D1123b>  
Acesso em: 15 nov. 2025.

AQUINAS, Thomas “**Summa Theologiae: Magnanimity (Secunda Secundae Partis, Q. 129)**”. Newadvent.org, 2017. Disponível em: [www.newadvent.org/summa/3129.htm](http://www.newadvent.org/summa/3129.htm) . Acesso em: 4 dez. 2025.

GREGORY, Saint, “**Moralia in Job Book XXXI, Xlv**. [on the Capital Sins and Their Relation to One Another.]” [lectionarycentral.com](http://lectionarycentral.com), 2025. Disponível em: [www.lectionarycentral.com/trinity03/Gregorymoralia2.html](http://www.lectionarycentral.com/trinity03/Gregorymoralia2.html). Acesso em: 4 dez. 2025.

HOLLOWAY, Carson. “Christianity, Magnanimity, and Statesmanship.” **The Review of Politics**, vol. 61, no. 4, 1999, pp. 581–604, <https://doi.org/10.1017/s0034670500050531>. Acesso em: 15 fev. 2020.

JUNG, Carl Gustav. “*The Archetypes and the Collective Unconscious*.” Princeton, Nj, Princeton University Press, 1968.

MAGNO, Gregório. **Trecho de Moralia em Jó. Livro XXXI, xlv.** [Sobre os pecados capitais e sua relação entre si]. Jó 39:25b A exortação dos capitães e o clamor do exército. Disponível em: <https://www.lectionarycentral.com/trinity03/Gregorymoralia2.html>. Acesso em: 15 nov. 2025.

MILTON, John. **Paraíso Perdido.** Editora 34, tradução Daniel Jonas, 2006.

MATOS, Soares. **Bíblia Sagrada. Vulgata Latina de São Jerônimo,** 1932.

## DO ÉDEN A NÁRNIA: A REDENÇÃO PELA OBEDIÊNCIA EM *O SOBRINHO DO MAGO*

*Marcos Paulo Ferreira da Silva<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

**A** Literatura Comparada, desde suas primeiras formulações, tem insistido que nenhuma obra literária nasce isolada no mundo: todo texto é atravessado por outras vozes, tradições, símbolos e memórias culturais. Como lembra Tânia Carvalhal, esse campo não se restringe a demonstrar afinidades formais entre obras, mas busca compreender os “sistemas simbólicos, mitológicos e culturais que sustentam a criação literária” (2006, p. 56). É nesse espaço de travessia, em que narrativas distintas se iluminam mutuamente, que se torna possível aproximar literatura e teologia, abrindo caminho para aquilo que alguns estudiosos têm chamado de *teoliteratura*: um campo híbrido em que textos literários servem como lugar de reflexão sobre a fé, e onde a própria teologia encontra novas formas de expressão mediante as estruturas da ficção.

Sob essa perspectiva comparatista e simbólica, a Bíblia deixa de ser vista apenas como um texto religioso e se revela como eixo estruturante da imaginação ocidental: uma obra que reúne épicos, profecias, relatos etiológicos, hinos poéticos, pensamentos sapienciais e parábolas. Alter e Kermode (2017) mostram que a Bíblia, mesmo em sua pluralidade de gêneros, preserva uma unidade estilística e simbólica que a tornou um dos modelos literários mais duradouros da história. Bloom (2011) acrescenta que a “King James Bible” constitui, ao lado de Shakespeare, uma das matrizes mais profundas da língua inglesa moderna, matriz que moldou não apenas o imaginário religioso, mas as sensibilidades estéticas que vieram depois.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de pós-graduação em Literatura na Universidade de Brasília (UnB). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1497822880010400>. E-mail: [map.silva0108@gmail.com](mailto:map.silva0108@gmail.com).

C.S. Lewis, leitor atento da tradição bíblica e dos mitos antigos, encontrou nesse campo de cruzamento entre literatura e fé sua própria linguagem criativa. Em “O Sobrinho do Mago”, primeiro volume cronológico da série “As Crônicas de Nárnia”, ele desenvolve uma mitopoética singular: não uma simples alegoria teológica, mas um modo de reinventar mitos fundadores, transpondo-os para um universo narrativo que respira liberdade estética, fantasia e espiritualidade. A narrativa da criação de Nárnia, o surgimento da tentação no jardim murado, a queda de um mundo recém-nascido e a promessa de redenção inscrita na árvore plantada por Aslan *rearticulam*, de forma literária, fragmentos essenciais da tradição cristã.

Esses elementos se organizam em torno de arquétipos, isto é, imagens universais que atravessam culturas e épocas: o herói hesitante, o tentador astuto, o mediador que reconcilia, a árvore que dá vida ou morte. Brunel (2017), ao mapear os mitos literários, destaca como o arquétipo da queda e o do herói provado pela tentação reaparecem em diversas tradições, e Lewis, conhecedor desse repertório, atualiza tais estruturas à luz da fé cristã. Ao mesmo tempo, Frye (1990) observa que a Bíblia é construída sobre uma lógica tipológica (uma rede de figuras e realizações) que atravessa toda a narrativa bíblica, da criação ao Apocalipse. É essa lógica, de repetição e plenificação simbólica, que Lewis mobiliza quando faz Digory reencontrar uma árvore que, à semelhança da bíblica, se torna ponto de decisão entre vida e morte.

A análise proposta neste artigo parte, portanto, dessas três figuras centrais da narrativa: Digory, marcado pela dor e lançado à prova moral; Jadis, cuja sedução retoma os padrões bíblicos de ruptura e desconfiança; e Aslan, que encarna o Verbo criador, cuja voz gera o mundo e cuja presença orienta a história. Digory se encontra, como Adão, diante de uma árvore cujo fruto pode conduzir ao bem ou ao mal; mas, diferentemente do primeiro homem, ele responde com obediência e confiança, tornando-se, em chave tipológica, um “Adão restaurado” (Rm 5,12-21). Jadis, por sua vez, ocupa o lugar da serpente, figura que a tradição cristã reconhece como princípio de ruptura (Gn 3) e que retorna, no Novo Testamento, quando o tentador propõe a Jesus atalhos e soluções mágicas (Mt 4,1-11). Já a árvore, com sua ambivalência, torna-se símbolo do drama bíblico: pela árvore veio a queda, mas pela árvore, o lenho da cruz (Gl 3,13), veio também a vida.

Nesse processo, Lewis dialoga com a tradição tipológica cristã, expressa, por exemplo, na *Dei Verbum* (1965), que afirma que “os acontecimentos do Antigo Testamento recebem sua consumação no Novo e ao mesmo tempo o iluminam” (DV 16). A árvore plantada por Aslan pode, assim, ser compreendida como figura literária do madeiro redentor; e a obediência de Digory, como

prelúdio simbólico da fidelidade de Cristo. A leitura torna-se ainda mais fecunda quando reconhecemos, como propõe a teoliteratura, que narrativas ficcionais podem funcionar como espaço de meditação teológica, e que mitos recriados podem iluminar verdades espirituais.

Por isso, *O Sobrinho do Mago* pode ser lido como uma síntese entre mito, alegoria e moralidade, como observou Frye. Lewis não pretende apenas recontar a queda edênica, mas reinterpretá-la por meio da imaginação fantástica, que permite ao leitor experimentar, em outro registro, temas como criação, responsabilidade, culpa, perdão e redenção. Ao unir literatura e teologia, Lewis oferece uma narrativa em que a fantasia se torna via de acesso ao sagrado, algo próximo do que estudiosos chamam de literatura e sagrado, ou mesmo de uma estética da transcendência.

A metodologia deste artigo situa-se, assim, no campo da literatura comparada com enfoque simbólico-teológico, propondo uma leitura em camadas da obra: literária, mítica, arquetípica e espiritual. O objetivo é mostrar que “*O Sobrinho do Mago*” não apenas reflete a cosmovisão cristã de seu autor, mas inscreve, em seu tecido narrativo, a própria dinâmica da história da salvação, da criação à queda, da promessa à restauração. Trata-se, em última instância, de uma narrativa que funciona como parábola, não porque explique, mas porque desperta: convoca o leitor a reencontrar, na ficção, os dilemas mais profundos da fé, da liberdade e do amor que redime.

## **CAMINHOS TEÓRICOS E HORIZONTES DE LEITURA**

### **A Literatura Comparada como caminho simbólico**

A Literatura Comparada, como campo de reflexão e método de leitura, nasce do reconhecimento de que nenhum texto existe sozinho. Cada obra se inscreve numa constelação de sentidos, atravessada por tradições, imagens, mitos, linguagens e memórias culturais que a antecedem e prolongam. Carvalhal (2006) recorda que a tarefa comparatista exige ultrapassar uma leitura puramente imanentista e lançar o olhar para o “horizonte mais amplo das formas do espírito”, isto é, para aquilo que se move entre textos, épocas, culturas e símbolos. Ler comparativamente é, portanto, caminhar entre mundos.

É nessa travessia, entre literatura, teologia e imaginário religioso, que “*O Sobrinho do Mago*” encontra seu terreno fértil de interpretação. Lewis, como crítico literário e cristão, faz convergir em sua obra duas dimensões que muitas vezes caminham separadas: a poética e o sagrado. Nesse sentido, ele participa do campo que alguns pensadores contemporâneos têm nomeado como teoliteratura, uma forma de pensar a literatura quando ela se torna espaço de

ressonância de questões espirituais, existenciais e metafísicas, sem perder sua autonomia estética.

Terry Eagleton (2021), ao discutir a hermenêutica, sugere que interpretar é sempre mover-se entre “o texto e a vida”, entre a forma literária e aquilo que, no ser humano, vibra, sofre, espera e crê. Talvez seja por isso que a obra de Lewis provoque tanto interesse: nela, os grandes temas bíblicos (criação, culpa, queda, promessa, redenção) não aparecem como explicações doutrinárias, mas como experiências narrativas, organizadas por meio de imagens, gestos e escolhas profundamente humanas.

Essa aproximação é possível porque o próprio texto bíblico, como defendem Alter e Kermode (2017), é uma obra literária de enorme sofisticação. Apesar de seu caráter religioso, a Bíblia se estrutura por meio de ritmos poéticos, narrativas épicas, discursos proféticos e parábolas que operam com símbolos, paralelismos, vozes narrativas múltiplas e ambiguidades morais. É justamente essa complexidade estética que permite à Escritura atravessar séculos e continuar sendo relida, reinterpretada e reimaginada, inclusive na literatura fantástica moderna.

Harold Bloom (2011) vai ainda mais longe ao afirmar que a “King James Bible” é um dos pilares da língua inglesa, capaz de moldar a imaginação moral e literária de autores como Milton, Blake e, naturalmente, Lewis. George Steiner (1997) reforça essa percepção ao descrever a Bíblia como um “texto fundador”, cuja força simbólica permeia não apenas práticas religiosas, mas o inconsciente cultural do Ocidente.

Nesse horizonte, Northrop Frye (1990) oferece uma chave hermenêutica decisiva ao propor a Bíblia como “o grande código” da cultura ocidental. Segundo ele, as histórias bíblicas operam por tipologia, uma dinâmica segundo a qual figuras e eventos do Antigo Testamento prefiguram e encontram plenitude no Novo. A árvore do Éden, por exemplo, não é apenas um elemento narrativo, mas o início de uma cadeia simbólica que culmina no lenho da cruz (Gn 3; Gl 3,13), e que reaparece no imaginário apocalíptico como árvore da vida (Ap 22,2). Lewis, atento a essa lógica, recria essa rede simbólica ao inserir em Nárnia uma árvore que ao mesmo tempo testa, protege e redime.

Pierre Brunel (2017), ao mapear os mitos literários, lembra que certos símbolos (a queda, o fruto, o herói provado, o mediador) são arquétipos, isto é, estruturas universais da imaginação humana. Em Lewis, esses arquétipos são reorganizados pela fantasia cristã, produzindo uma mitopoética própria: não uma simples repetição dos mitos bíblicos, mas uma recriação que ilumina o antigo a partir do novo.

Esse diálogo entre teologia e literatura encontra ainda respaldo nos documentos do Magistério da Igreja. A *Dei Verbum* (1965) insiste na unidade

dos dois Testamentos e na permanência dos sentidos espirituais da Escritura; a *Divino Afflante Spiritu* (1943) incentiva a leitura simbólica e histórica da Bíblia; e a *Fides et Ratio* (1998) reconhece que imaginação e razão caminham juntas na busca pela verdade. Bento XVI (2007), sintetizando essa tradição, afirma que a fé cristã “não é uma mitologia, mas contém mitos que foram transfigurados pela revelação”. Reconhecimento precioso para compreender a liberdade e a profundidade com que Lewis maneja imagens bíblicas.

À luz desse conjunto de referências, “O Sobrinho do Mago” pode ser compreendido como uma elaboração estética da narrativa bíblica, em que a escolha diante do fruto, a palavra que cria ou destrói, e a árvore que condena ou salva são reimaginadas de maneira literária, oferecendo ao leitor uma experiência simbólica capaz de revelar verdades espirituais permanentes. Assim, a comparação entre Bíblia e Nárnia não reduz nenhuma das duas, mas permite que ambas se iluminem mutuamente: a Escritura oferece sua densidade simbólica; a literatura oferece seu poder de reinvenção.

## **A LEITURA TEOLITERÁRIA DE NÁRNIA: SÍMBOLO, NARRATIVA E REDENÇÃO**

### **Digory como Novo Adão: entre a queda e a obediência restaurada**

A figura de Digory, o menino que protagoniza a criação de Nárnia em “O Sobrinho do Mago”, não é apenas um herói infantil moldado por peripécias e dilemas morais típicos da literatura juvenil. Em sua trajetória, Lewis esculpe um personagem que se inscreve dentro de uma longa linhagem simbólica: Digory é, em chave tipológica e literária, uma refiguração do Adão bíblico. Ambos se encontram diante de uma árvore, ambos carregam uma missão sagrada, e ambos enfrentam a tensão moral da escolha entre a fidelidade e o desejo.

No Gênesis, Adão e Eva são colocados no jardim do Éden “para o cultivar e guardar” (Gn 2,15), mas sua liberdade é posta à prova diante da árvore do conhecimento do bem e do mal. A narrativa já sugere, como observam Alter e Kermode (2017), que o drama da humanidade começa não no ato em si, mas no modo como se responde à confiança de Deus. Há uma pedagogia divina na presença da árvore: ela é limite, mas também convite à liberdade autêntica. Em Nárnia, a cena se repete com variações significativas. Digory é enviado por Aslan a um jardim murado, quase um Éden restaurado, com a missão de colher uma maçã de uma árvore encantada. O fruto, símbolo do poder de proteção e cura, deve ser colhido não por desejo pessoal, mas como obediência a uma ordem superior. O gesto exigido não é o de provar, mas o de servir.

A presença da feiticeira Jadis nesse jardim não é casual. Como a serpente do Éden, ela oferece a Digory uma versão distorcida da verdade: promete

poder, cura e autonomia se ele comer do fruto. Mas sua voz astuta, eloquente, insinuante é, como no relato bíblico, um apelo à desconfiança. Ela planta em Digory o mesmo dilema que Jesus enfrentaria no deserto: usar o poder para resolver uma necessidade legítima, ainda que isso implique violar o caminho da fé (cf. Mt 4,3). A tentação não reside no desejo vil, mas na distorção do bem. Por isso, o dilema de Digory é mais complexo do que parece: ele não quer glória, mas salvar sua mãe; não busca ser deus, mas filho que ama. No entanto, Lewis, com refinada teopoética, mostra que até o amor pode ser corrompido quando rompe sua aliança com o bem maior.

Ao recusar a proposta de Jadis e cumprir a missão conforme lhe fora confiada, Digory faz o que Adão não conseguiu: escolhe confiar. Sua obediência, nascida da luta interior, tem peso redentor dentro da lógica narniana. Como aponta o apóstolo Paulo: “Assim como, pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim também, pela obediência de um só, muitos se tornarão justos” (Rm 5,19).

Digory não é um messias, mas um sinal, o Adão que poderia ter sido, o humano que escolhe corretamente mesmo sem compreender tudo. Essa figura que emerge do erro e da dor, mas que encontra o caminho do bem por livre decisão, representa o que a tradição cristã reconhece como cooperação com a graça. Como Jesus no jardim do Getsêmani (cf. Lc 22,39-46), Digory experimenta o peso da escolha, e sua obediência se manifesta não na ausência de angústia, mas no consentimento livre à vontade que não é a sua.

Do ponto de vista literário, Lewis constrói esse momento com grande habilidade simbólica. O jardim murado, a árvore do fruto desejável, a figura do tentador e a escolha ambivalente compõem uma cena de alta densidade arquetípica. Brunel (2017) identifica na estrutura da prova diante da árvore um dos mitos centrais das literaturas religiosas: o homem confrontado com o absoluto, convidado a definir-se pela liberdade. Ao fazer de Digory um personagem imperfeito, hesitante, mas capaz de crescer em virtude, Lewis oferece uma antropologia cristã profundamente realista, o ser humano não é condenado ao erro, mas convocado à escolha.

Em “O Sobrinho do Mago”, a obediência de Digory tem efeito não apenas pessoal, mas cósmico. A árvore que nasce da maçã colhida com fidelidade protegerá Nárnia por gerações. A narrativa, assim, faz eco à lógica bíblica em que a decisão de um gera consequências para muitos. Essa dimensão coletiva da obediência lembra-nos que a fidelidade é sempre mais que virtude: é semente de mundo novo. Digory, portanto, encarna o que poderíamos chamar de “Adão restaurado”, não no sentido de um novo Cristo, mas como símbolo do humano reconciliado com sua vocação original.

## **Jadis como Tentadora: a serpente que propõe atalhos**

A aparição de Jadis no jardim murado de “O Sobrinho do Mago” não é apenas o retorno de uma vilã recorrente, mas o ápice simbólico de sua função narrativa: ela é, em essência, o arquétipo do tentador, aquela que, como a serpente do Éden (Gn 3,1-6), não impõe o mal pela força, mas o sussurra com lógica, sedução e ambiguidade. A tentação que ela representa é tanto mais eficaz quanto menos explícita. Não há gritos, nem ameaças: apenas um discurso envolvente, uma proposta “razoável”, um bem aparente travestido de solução imediata. É nesse ponto que reside sua força simbólica: ela representa o mal que se disfarça de bem.

Ao surgir diante de Digory, Jadis já tivera acesso ao fruto sagrado e o comera em desobediência. Seu corpo brilha com um poder sombrio e artificial, sinal de que o conhecimento, quando tomado sem escuta, não gera luz, mas isolamento. Com sua retórica refinada, ela propõe ao menino um atalho tentador: usar a maçã para curar sua mãe doente. A proposta é emocionalmente legítima, o desejo de Digory é puro, mas é aí que a tentação se refina. Como na voz da serpente bíblica, que pergunta “É verdade que Deus disse...?” (Gn 3,1), Jadis insinua que Aslan não quer o bem, que talvez esteja escondendo algo, que seria possível fazer o certo por outro caminho. Ela não nega a verdade: ela a contorce.

Esse momento é um dos mais densos em termos simbólicos de toda a narrativa. A árvore, o fruto, o jardim, o silêncio de Aslan: tudo remete à cena fundante da tradição judaico-cristã. A Bíblia afirma que a árvore do Éden era “boa para comer, agradável aos olhos e desejável para adquirir discernimento” (Gn 3,6). A maçã de Nárnia carrega os mesmos atributos: bela, poderosa, curativa. A tentação, portanto, não é escolher entre bem e mal, mas entre duas formas de alcançar o bem: uma por confiança, outra por autonomia. Como bem observa Bento XVI (2007), a tentação fundamental da humanidade é substituir a escuta de Deus por um projeto pessoal de bem, em que o Criador se torna dispensável.

Na lógica do Novo Testamento, esse mesmo dilema reaparece na tentação de Cristo: transformar pedras em pão, lançar-se do templo, reinar sem cruz (cf. Mt 4,1-11). Todas as propostas oferecem um bem aparente, mas à custa da fidelidade ao Pai. Lewis, ao espelhar essas cenas, inscreve sua narrativa numa gramática espiritual profunda: o verdadeiro mal raramente se apresenta como tal, mas como um “bem possível” fora do tempo e do plano de Deus. Jadis é, nesse sentido, uma figura satânica não porque seja monstruosa, mas porque é sedutora. Ela representa a desordem que nasce quando a criatura tenta reger a criação.

Literariamente, Jadis se inscreve numa longa tradição de personagens femininas que corporificam a tentação e a quebra da ordem sagrada. Pierre

Brunel (2017) associa esse tipo ao arquétipo da “mulher destruidora”, presente em mitos como o de Lilith, nas feiticeiras medievais e nas figuras demonizadas do imaginário cristão. No entanto, Lewis não a constrói como caricatura, mas como presença sutil e ameaçadora, que atua no plano simbólico do desejo e da autonomia. Ela não impõe o erro, ela o oferece com beleza e lógica, tornando a decisão moral ainda mais exigente.

Sua fala a Digory, “Ele [Aslan] não precisa saber”, concentra todo o projeto do mal em Lewis: a criação de uma esfera onde o sagrado é relativizado, e o ser humano se torna autor exclusivo de seu destino. Como na teologia da queda, o erro não está na dúvida em si, mas na quebra da confiança. Jadis, portanto, não é apenas antagonista: ela é a ideologia do atalho, o espírito da autossuficiência que propõe a cura sem cruz, o bem sem escuta, o amor sem obediência.

Ao resistir à sua voz, Digory não apenas cumpre uma ordem: ele opta por não separar o bem da verdade, e isso é o que o torna um personagem arquetípico da redenção. A voz de Jadis, embora convincente, revela-se eco de todas as promessas que, ao desconsiderarem o tempo de Deus, geram frutos amargos. Sua figura permanece como advertência: toda vez que o bem é buscado à margem do amor e da fidelidade, ele se desfigura.

Jadis, assim, não é simplesmente a feiticeira de um conto fantástico. Ela é o espelho distorcido da liberdade humana quando esta se afasta da escuta. Sua sedução não é erro acidental, mas projeto de ruptura. Em seu brilho frio, ela encarna a liberdade divorciada da comunhão, e sua presença em Nárnia recorda que o mal, mais do que violento, costuma ser sedutor, elegante e teologicamente astuto.

### **A Árvore: queda, promessa e cruz**

Desde as primeiras páginas da Bíblia, a imagem da árvore emerge como um dos símbolos mais ambíguos e fecundos da tradição judaico-cristã. Situada no centro do jardim do Éden (Gn 2,9), ela encarna ao mesmo tempo a promessa de plenitude e a possibilidade da queda. Entre a árvore da vida e a do conhecimento do bem e do mal, o ser humano se vê chamado à liberdade. Uma liberdade que será posta à prova, não pela ausência de amor, mas justamente pela confiança a ser exercida diante do mistério. A árvore, nesse contexto, não é apenas elemento narrativo, mas figura do próprio drama da condição humana: entre a escuta e a ruptura, entre o dom e a apropriação.

O “Sobrinho do Mago”, C.S. Lewis não apenas retoma essa simbologia, ele a reinscreve em uma chave teopoética profundamente cristã. A árvore, que surge como figura central da nova criação narniana, não está mais apenas associada ao interdito e à queda, mas torna-se sinal de obediência, fidelidade e

redenção. O gesto de Digory, ao resistir à tentação de colher o fruto por desejo próprio e, em vez disso, entregá-lo a Aslan, ressignifica todo o simbolismo do Éden: agora, a árvore nasce como fruto da escuta, e não da transgressão.

A resposta de Aslan ao gesto do menino é emblemática: ele planta a maçã e dela brota uma árvore que protegerá Nárnia de todo o mal. Não se trata de magia no sentido vulgar, mas de um símbolo escatológico, a árvore é o sinal da aliança restaurada entre o Criador e sua criação. Seus frutos não são apenas alimento ou ornamento: eles curam, afastam as trevas, restauram o que foi ferido. Como nos relatos veterotestamentários, o vegetal se torna mediação de vida (cf. Ex 15,25), mas agora sob a ótica da fidelidade a uma Palavra criadora.

Esse gesto de plantar a árvore como proteção ressoa profundamente com a tradição tipológica da cruz. O madeiro da queda (cf. Gn 3) encontra seu contraponto no madeiro da salvação (cf. Gl 3,13). A cruz não é mero instrumento de suplício, mas árvore invertida que dá fruto de vida eterna. Como afirma a Primeira Carta de Pedro, “pelos seus chagas fomos curados” (1Pd 2,24), e é precisamente essa lógica que permeia a narrativa de Lewis: o que antes era símbolo de ruptura, torna-se agora lugar de cura. Irineu de Lyon, em sua teologia da recapitulação, já havia intuído essa inversão: “Pela obediência de um homem, o nó da desobediência foi desatado”, e esse homem, nesse contexto, é figura de Cristo, o novo Adão, que abraça o lenho em obediência.

Na ficção de Lewis, Digory não morre, nem sofre martírio, mas sua obediência silenciosa tem força salvífica. A maçã que ele colhe, e que não toma para si, poderá mais tarde curar sua mãe, não como prêmio mágico, mas como dom recebido em resposta à fidelidade. É nesse ponto que a imaginação cristã de Lewis se revela em plenitude: o bem não se impõe, mas se oferece; não se conquista, mas se acolhe.

Do ponto de vista literário-simbólico, a árvore em “O Sobrinho do Mago” carrega o peso de múltiplos sentidos. Como afirma Northrop Frye (1990), a Bíblia opera com estruturas de repetição simbólica, em que imagens fundantes são retomadas e transfiguradas ao longo do texto, do Éden ao Apocalipse, da árvore da morte à árvore da vida. No último capítulo das Escrituras, lemos que “no meio da praça da cidade, de ambos os lados do rio, estava a árvore da vida, cujas folhas servem para a cura das nações” (Ap 22,2). A árvore, que no início da história foi cenário da ruptura, torna-se no fim sinal de reconciliação universal. Essa estrutura de retorno e plenitude é precisamente a que Lewis propõe em seu universo fantástico: o símbolo do início retorna transfigurado, como sinal de uma nova ordem fundada na escuta e na entrega.

A árvore de Nárnia é, assim, mais do que um elemento narrativo: ela é metáfora do destino humano à luz da revelação cristã. Nela se cruzam o tempo e a eternidade, o desejo e a obediência, a dor e a cura. Como em uma parábola,

Lewis oferece ao leitor uma experiência literária que é também um itinerário espiritual: a fidelidade silenciosa pode gerar frutos que curam; o dom recusado por vaidade pode ser recebido como graça quando acolhido com humildade.

Em última instância, a árvore plantada por Aslan é ícone do Reino, aquele espaço onde o mal não encontra guarida, onde o fruto é dado e não tomado, onde a cura não é conquista, mas dom que brota da fidelidade. Ao fazer da árvore o eixo da narrativa, Lewis não apenas homenageia a simbologia bíblica, mas a reencena em chave poética e redentora, mostrando que a literatura fantástica, quando alimentada pela fé e pela escuta dos símbolos eternos, pode se tornar também um lugar teológico.

### **Aslan como Figura do Verbo: criação, juízo e mediação**

Desde sua primeira manifestação na série “As Crônicas de Nárnia”, a figura de Aslan desponta como o coração simbólico da narrativa, ao mesmo tempo criador, guia e redentor. Em “O Sobrinho do Mago”, ele aparece pela primeira vez não apenas como personagem, mas como princípio organizador de todo o universo narniano. Sua voz, que canta a existência e ordena o caos, ecoa diretamente o prólogo do Evangelho segundo João: “No princípio era o Verbo... tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez” (Jo 1,1-3). A criação, em Lewis, não se dá por decreto autoritário, mas por uma música, uma arte divina que transforma o nada em beleza.

É pela canção de Aslan que as estrelas surgem no firmamento, os campos se formam e os seres vivos ganham alento. A imagem da criação musical não é meramente estética: ela revela uma visão teológica de mundo em que o ser é fruto do dom e da harmonia. O *Logos* criador, aqui transposto em figura leônica, não impõe a existência, ele a oferece, em melodia. O verbo, na tradição joanina, é princípio e presença; em Lewis, ele é som e sentido, canto e carne, encarnação poética do que, na fé cristã, é mistério encarnado.

Além de criador, Aslan é também aquele que julga, mas o faz à maneira do Deus bíblico: não como justiceiro implacável, mas como pedagogo amoroso. Diante da angústia de Digory, que deseja curar a mãe a qualquer custo, Aslan não grita, não ameaça. Ele pergunta. Ele convida. Como Jesus diante do jovem rico (Mc 10,17-22), Aslan confronta a liberdade humana com ternura exigente. Seu juízo é revelador, não condenatório. Ele coloca o personagem, e o leitor, diante de um espelho espiritual, onde a escolha ética se torna lugar de encontro com o mistério.

Esse gesto de Aslan revela uma das intuições centrais do pensamento teológico de Lewis: Deus não é um tirano que exige obediência, mas um amante que aguarda uma resposta livre. Sua força não anula a liberdade; antes, a provoca

em direção ao bem. Ao transformar a maçã, inicialmente interdita, em presente de cura para a mãe de Digory, Aslan revela o núcleo da lógica redentora: o dom só é salvífico quando acolhido no tempo certo, com o coração disponível. Aqui, Lewis parece evocar o dinamismo da Eucaristia, onde o alimento, fruto da árvore da cruz, se torna remédio e sustento para a alma (cf. Jo 6,51).

Do ponto de vista simbólico, Aslan representa a síntese de múltiplos arquétipos cristãos: é criador como o Pai, é *Logos* como o Filho, é sopro vital como o Espírito. Sua figura concentra em si a memória bíblica do leão de Judá (cf. Ap 5,5), mas também evoca o Bom Pastor, aquele que conhece suas ovelhas e as conduz com firmeza e compaixão. É significativo que os personagens, ao se aproximarem de Aslan, sintam temor e conforto ao mesmo tempo, como diante do sagrado. Ele é “perigoso, mas bom”, como se diz em outro volume da série. A imagem é paradoxal, mas profundamente teológica: o amor verdadeiro é exigente, e a santidade é sempre desconcertante.

A literatura bíblica frequentemente apresenta Deus por meio de imagens tensionadas, fogo e brisa, trovão e silêncio, leão e cordeiro. Lewis compreende essa tradição e a recria, não como dogma, mas como mitopoética. Como bem observa Northrop Frye (1990), os grandes textos da tradição bíblica operam por camadas de significado, onde o símbolo se desdobra em figura, arquétipo e realização. Aslan, nesse sentido, não é apenas Cristo figurado, ele é a expressão narrativa do *Logos* presente em todas as coisas, como centro invisível que organiza o universo e a narrativa.

Do ponto de vista da teologia narrativa, Lewis propõe aqui uma leitura profundamente encarnacional da fantasia: o mundo mágico de Nárnia não é uma fuga da realidade, mas sua reinterpretação luminosa. O Verbo, que “se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14), habita também as entrelinhas da literatura. Como lembra o documento *Scripturae Sacrae Affectus* (2020), o Verbo eterno é o centro da Escritura, e toda leitura espiritual deve tender a ele. Aslan, ao ser imagem desse centro, oferece ao leitor uma experiência estética que é, ao mesmo tempo, experiência teológica.

Por fim, Aslan é mediador. Ele não apenas cria e julga: ele reconcilia. Como figura cristológica, sua função não é apenas resolver conflitos narrativos, mas restaurar relações feridas, entre criatura e Criador, entre liberdade e graça, entre desejo e bem. Quando planta a árvore para proteger Nárnia, ele não está apenas resolvendo um problema mágico; está inaugurando um tempo novo, um tempo de aliança, onde o mal é contido não pela violência, mas pela fidelidade.

Lewis, com sua arte sutil e sua fé profunda, oferece assim uma das mais belas imagens da presença do Verbo no coração da criação. Em Aslan, o leitor é convidado a reencontrar o mistério cristão em forma de narrativa: um Verbo que canta, que espera, que cura, e que, acima de tudo, ama.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A travessia interpretativa empreendida ao longo deste artigo procurou lançar luz sobre os vínculos profundos entre o universo simbólico de “O Sobrinho do Mago”, de C.S. Lewis, e a tradição bíblica cristã, através da chave metodológica da literatura comparada. Partindo da premissa de que a literatura é sempre mais do que um espelho do real, sendo também território de reimaginação do sagrado, este trabalho buscou explorar como os arquétipos da criação, da queda e da redenção são ressignificados em linguagem narrativa, no campo fértil da ficção fantástica.

A leitura simbólico-teológica realizada revelou a presença de estruturas narrativas e espirituais que remetem diretamente ao imaginário bíblico: Digory como um novo Adão, capaz de escolher a obediência como caminho de amor; Jadis como a tentadora arquetípica, cuja palavra seduz ao separar o bem do bem verdadeiro; a árvore como eixo ambivalente entre queda e redenção; e Aslan como o Verbo criador, mediador e salvador, imagem poética de Cristo em sua dimensão cósmica. Mais do que um simples paralelismo, o que se observou foi a constituição de uma teoliteratura, uma escrita que, sem deixar de ser arte, transborda sentido espiritual.

Ao mobilizar essas figuras, Lewis constrói uma verdadeira mitopoética cristã, na qual a fantasia não nega a realidade, mas a amplia, abrindo espaço para a contemplação do mistério. Seu texto não é catequese travestida de romance, mas narrativa que respira a tradição cristã sem se aprisionar a ela. Em consonância com a estrutura tipológica descrita por Northrop Frye (1990), e com a leitura estética da Escritura defendida por Alter e Kermode (2017), Lewis entrega ao leitor um texto que conjuga liberdade criativa com fidelidade simbólica.

No entanto, como toda leitura é um recorte, este estudo reconhece suas fronteiras e suas lacunas. O foco nos eixos árvore-tentação-redentor permitiu um aprofundamento simbólico, mas outros aspectos igualmente relevantes permanecem como caminhos possíveis para pesquisas futuras: a dimensão sacramental do alimento e do fruto; o tempo e a eternidade como coordenadas narrativas; a construção do feminino e da maternidade no imaginário narniano; a teologia do sofrimento; ou ainda as intersecções entre o épico bíblico e a estrutura do romance moderno. Além disso, a ampliação da comparação com outras crônicas da série, como O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa, ou com obras de outros autores como Tolkien, poderia enriquecer ainda mais o diálogo entre literatura e teologia.

Do ponto de vista metodológico, este artigo se inscreve também como um gesto inaugural dentro de um campo que ainda engatinha nos estudos

literários brasileiros: o da articulação entre literatura comparada, teologia e crítica simbólica. A produção de um pensamento que una fé e estética, Bíblia e narrativa, permanece como um desafio para as ciências humanas e para a própria universidade contemporânea. Os documentos do magistério católico, como *Dei Verbum*, *Divino Afflante Spiritu*, *Scripturae Sacrae Affectus* e *Fides et Ratio*, demonstram que a Palavra pode e deve dialogar com a linguagem, não para se submeter a ela, mas para lhe oferecer profundidade.

Por fim, este estudo se ancora na convicção de que a Bíblia, mais do que uma coletânea de textos religiosos, é uma matriz narrativa viva, que continua a alimentar a imaginação literária de autores que ousam transformar o sagrado em história. C.S. Lewis é um desses autores: aquele que plantou árvores de sentido em terras de fantasia. E assim como a árvore de Nárnia nasce da obediência e oferece frutos de cura, também a leitura simbólica da literatura oferece seus próprios frutos: não apenas intelectuais, mas existenciais, frutos de beleza, de esperança e de fé narrada.

## REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. *In: O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BENTO XVI. **Homilias e Catequeses sobre a Criação e o Pecado Original**. Vaticano, 2007.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução da CNBB. São Paulo: Paulus, 2008.
- BLOOM, Harold. **The Shadow of a Great Rock: A Literary Appreciation of the King James Bible**. New Haven: Yale University Press, 2011.
- BRUNEL, Pierre (org.). **Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes**. London: Routledge, 2017.
- CARVALHAL, Tania Franco. **Literatura Comparada**. São Paulo: Ática, 2006.
- CARVALHAL, Tânia Franco. Literatura comparada: textos fundadores. *In: Carvalhal, Tânia Franco. A literatura comparada na prática*. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 2006. p. 53–70.
- LEWIS, C.S. **O sobrinho do mago**. Tradução de Paulo Mendes Campos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DEI VERBUM. **Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina**. Concílio Vaticano II, 1965.

*DIVINO AFFLANTE SPIRITU*. **Encíclica do Papa Pio XII sobre os estudos bíblicos**, 1943.

EAGLETON, Terry. **Curso básico de hermenêutica**. Tradução de Allan Vidigal Hastings. São Paulo: Loyola, 2021.

FIDES ET RATIO. **Carta Encíclica do Papa João Paulo II sobre a relação entre fé e razão**, 1998.

FRYE, Northrop. **O grande código: A Bíblia e a literatura**. São Paulo: Cultrix, 1990.

JOÃO PAULO II. **Scripturae Sacrae Affectus**. Vaticano, 2020.

PAPA FRANCISCO. *Aperuit Illis*: Carta Apostólica instituindo o Domingo da Palavra de Deus, 2019.

PAPA FRANCISCO. *Scripturae Sacrae Affectus*: Carta Apostólica por ocasião dos 1600 anos da morte de São Jerônimo, 2020.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. Vaticano, 1993.

STEINER, George. **Prefácio à Bíblia Hebraica**. Trad. Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



EIXO 4



**CORPO, INTERIORIDADE E  
EXPERIÊNCIA DO SAGRADO**

**PARADOXO DO *PATHOS* DE SACRIFÍCIO:  
A RELAÇÃO ENTRE *THE MIRROR OF THE WORLD*  
E *A RECOMPENSA DE SÃO SEBASTIÃO*  
DE ELISEU VISCONTI**

*Reginaldo da Rocha Leite*<sup>1</sup>

*João Paulo Medeiros Prizo*<sup>2</sup>

*Clério Alves da Silva*<sup>3</sup>

## INTRODUÇÃO

**D**iante dos atravessamentos e interconexões entre literatura e artes visuais, o objetivo deste capítulo é observar a possível contribuição do livro *The mirror of the world* como alicerce para a pintura de Eliseu Visconti *Recompensa de São Sebastião*.

- 1 Docente de História e Teoria da Arte e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História da Arte (mestrado e doutorado), ambos na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É cenógrafo, mestre e doutor em Artes Visuais pela EBA/UFRJ, com pós-doutorado em História da Arte pelo PPGHA/UERJ. É membro do Comitê Brasileiro de História da Arte (CBHA) e do Grupo de pesquisas NUCLEAR (Núcleo de Livres Estudos em Arte e Cultura Contemporânea) vinculado ao Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. Dedicar-se ao estudo da história da arte como história dos afetos – do patético e do patológico. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6592524248393031>. E-mail: [rochaleitereginaldo@yahoo.com](mailto:rochaleitereginaldo@yahoo.com).
- 2 Graduando em História da Arte (bacharelado) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É bolsista PIBIC (iniciação Científica) pela UERJ, onde trabalha na pesquisa “Quem mais me ama, me fere: *pathos*, sacrifício e morte nas pinturas de iconografia cristã do Museu Nacional de Belas Artes/RJ”, sob orientação do prof. Dr. Reginaldo Leite. Integra o Grupo de pesquisas NUCLEAR (Núcleo de Livres Estudos em Arte e Cultura Contemporânea) vinculado ao Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0763971320311379>. E-mail: [joapauloprizo@gmail.com](mailto:joapauloprizo@gmail.com).
- 3 Graduado em Medicina Veterinária pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e aluno de graduação em História da Arte na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Integra o projeto de pesquisa Arte e afetividade: a emoção na produção visual do século XIX e primeira metade do século XX, sob orientação do prof. Dr. Reginaldo Leite, vinculado ao grupo de pesquisa NUCLEAR (Núcleo de Livres Estudos em Arte e Cultura Contemporânea), do Programa de Pós-Graduação em História da Arte (PPGHA/UERJ), registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4496426143149085>. E-mail: [asclerio@hotmail.com](mailto:asclerio@hotmail.com).

Sob os mistérios da fé do século XIII e enclausurado entre amplas paredes de cantaria, o padre francês Gauthier de Mertz produziu um raro poema em latim e francês, com grafia gótica e intitulado *L'image du monde*. Após alguns anos, o próprio sacerdote reescrevera a obra como prosa e, sem antever o alcance que ela tomaria, solicitou que a encadernassem com capa em couro vermelho – algo raro para o período, devido ao valor simbólico do pigmento. Bem rápido, o manuscrito se tornou popular entre o clero francês. No entanto, foi pelas mãos astutas do comerciante e diplomata inglês William Caxton que o trabalho alcançara outros territórios europeus.

Em janeiro de 1245, sob profundo e austero inverso francês, o padre Gauthier de Mertz concluiu o poema *L'image du monde*. Composto por 6594 versos, o manuscrito conta com um ousado conteúdo que engloba artes, aspectos físicos, biológicos e geográficos da França, a criação do universo e uma afirmação insólita para o âmbito da Igreja à época – a Terra tem forma esférica. O texto é estruturado num misto de fantasia exacerbada, princípios teológicos e retórica visual.

Segundo o autor, o céu é imenso e envolve a Terra como um éter – ar puro que dá forma aos misteriosos anjos (figuras aladas e com brilho inexplicável em sua tamanha grandeza). Só vistos pelos bons cristãos, ao contrário dos pecadores, que caem sob desmaio diante de tanta luminosidade. Do céu nascem meteoros, popularmente chamados dragões de fogo, e que Mertz questiona. Para ele, os meteoros são descritos como vapor seco que pega fogo, cai e se dilui. Contudo, dentre os aspectos fantasiosos, alguns nomes são citados. Aristóteles – que o padre francês define como um homem sábio, de infinitas qualidades e que acredita na Santíssima Trindade católica – e, também, Virgílio – classificado como profeta e dotado de poderes mágicos.

Em 1247, o livro ganhou seu formato de prosa e recebera iluminuras, que ajudam a traduzir a visão do *corpus* textual. Porém, o ponto que nos inquieta e que trazemos aqui como ponto nevrálgico, é o receituário proposto pelo sacerdote, contendo as caracterizações fisionômicas e os gestos ideais à construção de imagens. Esse receituário orientou discursos orais e visuais, durante a última fase da Idade Média, e alcançou a Inglaterra do século XV por meio da contribuição do já citado William Caxton, que traduziu o texto para o idioma local e mudou o título original para *The Mirror of the world*.

Na Inglaterra, o livro se popularizou entre companhias teatrais, oradores e profissionais do campo visual, até que em 1527, Laurence Andrewe imprimira a versão que se espalhou pela Europa. Ao chegar em Roma, *The Mirror of the world*, fora adotado por academias e artistas, um manual na orientação de pintores de cunho histórico, sobretudo, na concepção de telas com iconografia cristã.

Quase seis séculos mais tarde, uma equipe de pesquisadores associados funda, em *Cambridge*, o grupo de estudos *The Mirror of the world* – composto por historiadores e historiadores da arte, oriundos do Reino Unido, Canadá e de três universidades estadunidenses – para examinar a relação entre o livro medieval e as retóricas visuais de atores, pintores e escultores, nos séculos XVI e XVII. Entretanto, ao ter contato com a obra, verificamos que pintores do século XIX evidenciam uma possível relação com o receituário de Mertz, sobretudo, os ligados à representação das paixões cristãs. Com isso, dentre emoções e *pathos*, *L'image du monde* ou *The Mirror of the world* pode estar presente em obras teóricas acadêmicas e em inúmeros registros visuais, nos quais, o escopo é persuadir, iludir, encenar, convencer.

Em agosto de 2016, os pesquisadores William E. Engel (*University of the South Sewanee, Tennessee*), Rory Loughnane (*Indiana University – Purdue University, Indianapolis*) e Grant Williams (*Carleton University, Ottawa*) publicam pela *Cambridge University*, um estudo que apresenta resultados parciais sobre *The Mirror of the world*. No artigo científico, os estudiosos traçam uma apreciação crítica sobre as partes do livro. Contudo, tomamos a liberdade de eleger a protagonista das unidades, a que reflete sobre “as artes da memória”.

Nela, o padre francês aborda princípios de representação, por meio gestual, ao dizer que os profissionais devem usar imagens corporais. Outro ponto relevante é a classificação que o autor faz das distintas possibilidades e particularidades dos temas. Segundo Mertz, as cenas de cunho religioso devem ser compostas por gestos propícios, diferentes dos utilizados em encenações profanas e/ou da nobreza. Explicita também, ao atribuir juízo de valor, que não se deve confundir as imagens corporais, pois seria uma ofensa ao divino.

Interessante citar que Michael Baxandall, ao refletir sobre a arte do Renascimento – precisamente pinturas da Escola Artística Romana – expõe pensamento semelhante ao de Mertz. Além de focar a caracterização gestual das pinturas religiosas, também aborda a relação da retórica visual com o sobrenatural e o seu distanciamento do ilusório mundo físico.

Mas geralmente as pinturas religiosas se baseiam em gesticulação religiosa, extraíndo bastante as histórias santas do plano da vida profana de todos os dias, estabelecendo um modo diferente, sobrenatural no acontecimento dos eventos físicos, com um estilo enfático bem distinto (Baxandall, 1991, p. 70).

Também é necessário explicitar que *The mirror of the world* foi adotado como material didático por academias de artes, na França e na Itália, e por conseguinte, pode ter alicerçado a estrutura composicional da obra de Eliseu Visconti.

Ao concluir seu período como aluno de Eugène Grasset, em 1898,

Visconti expôs no *Salon du Champ de Mars* a tela recém finalizada *Recompensa de São Sebastião* (Figura 1). De temática religiosa, celebrara o martírio do padroeiro da cidade carioca abrindo, cindindo com a tradicional iconografia do santo. Visconti trouxe São Sebastião atado à árvore apenas pelos tornozelos, sem ferimentos, sem sangue corrente, com o corpo limpo de vestígios, sem sofrimento, em cisão com os tipos ideais de representação consolidados pela tradição iconográfica cristã.

**Figura 1 - Recompensa de São Sebastião. Eliseu d'Angelo Visconti, 1898. Óleo s/tela, 218 x 133 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro.**



**Fonte:** Projeto Eliseu Visconti. Em domínio público.

Também fora cogitado o prazer do personagem seminu, ao mostrar seu desejo e recompensa por meio da submissão e entrega a seu destino trágico, mas deleitoso, como explica Luciano Migliaccio: “As flechas que transpassam a carne do santo transfiguram-se num símbolo do amor divino, e a dor física vira o prazer da união espiritual com o transcendente” (Migliaccio, 2012, p. 235). No entanto, precisamos fazer uma ressalva. Visconti traz para a tela a imagem de um corpo sem vida, de aspecto cadavérico, com cromatismo variando entre tonalidades de verde, sobretudo no rosto. Um cadáver de pé, sem carnação e entregue ao destino trágico. Porém, o sangue do mártir encontra-se na tela.

Ao trazer a feminilidade do anjo que exhibe seu seio, um sangue figural simbolizado pela poça como um tecido delicadamente solto ao chão e um santo martirizado sem resquício do seu padecer, entregue em absoluto ao prazer espiritual, Visconti encara o desafio de trazer uma composição insólita, sua interpretação a partir da iconografia cristã, a modernidade frente aos tipos ideais de representação<sup>4</sup> (Didi-Huberman, 2007). Contudo, trazemos um ponto de reflexão a partir dos nossos levantamentos – a hipotética relação da tela *Recompensa de São Sebastião* com *The mirror of the world*.

Para transladar nosso raciocínio ao campo do concreto, apontamos três tópicos extraídos do *The mirror of the world* enquanto receituário das manifestações do *pathos*. São eles: “E quando falares de um fato cruel ou com cólera, fecha teu punho e agita teus braços” (...) “E quando falares de um assunto santo com devoção, eleva teus olhos e mãos” (...) “E quando falares com suavidade, doçura ou humildade, apoia tuas mãos sobre o peito” (Mertz, 1527, p.68). O último nos parece ser a síntese da *Recompensa de São Sebastião*. Podemos afirmar que Visconti adotou as mãos do santo sobre o peito como elemento protagonista da tela. Constatação que aumenta nossa suspeita que o receituário de imagens corporais de Mertz possa ter sido alicerce, talvez indiretamente, do processo criativo do pintor brasileiro.

## **PARADOXO DO PATHOS DE SACRIFÍCIO**

Falsa paz. A relação entre arte e religião nunca foi de total pacífica coexistência. Um casamento arranjado que deu errado, sustentado por interesses em atrito, um sujo campo de batalha, uma zona de conflito simbólico onde a teologia do invisível se colapsa de frente com o magnetismo inevitável do visível. Um grande tensionamento que existe especialmente ao atribuímos um pilar

---

4 Sangue figural é uma expressão utilizada por Didi-Huberman para definir o sangue simbólico na pintura, representado sempre por um tecido vermelho. Tal recurso foi empregado na história da arte ao longo da tradição, significando o contato do personagem representado com o sacro sangue do Cristo.

sagrado para a investigação desse problema: o sacrifício, conceito fundamental do martírio.

A teologia insiste em definir o sacrifício como um ato de sacra anulação, a vitória do espírito sob a carne. A história da arte, no entanto, pode desvelar uma diferente trajetória para o conceito, tensionado, puxado, esticado, e mutilado por desejos e fraquezas humanas, formando um resultado que contraria o religioso, um furtivo paradoxo. Precisamente no cristianismo, que possui o martírio como seu ponto nevralgico, lugar onde a fé é testada pela aniquilação absoluta do corpo, a representação desse ato fundamentou a iconografia sacra, oferecendo ao espectador através dos séculos um complexo quadro onde se entrelaçam dor, redenção e êxtase. Essa breve investigação será uma análise sobre a figura do mártir cristão e seu *pathos* sacrificial, com especial foco na tensão estética, erótica e conceitual que submergem das águas profundas do códice da imagem; o que surge é um aparente colapso da lógica de sacrifício genuíno, que acredito ser representado da forma que existe: alheio a natureza humana, inexistente.

Entregue essa tarefa a um pintor, escultor, artista. Dê a ele a matéria, pigmento, óleo de linhaça. Peça-o para transpor a experiência do limite físico da carne, seja no óleo sobre tela, no afresco da parede ou no mármore polido que imita a pele em suas curvas sinuosas, a obra final da representação de um martírio inevitavelmente já sofre uma transformação perversa. A imagem por natureza trai o dogma, converte o horror, a anulação, e entrega em espetáculo. Só por existir talvez essa renúncia espiritual já perca seu potencial de representação com a afirmação da beleza física do ato, mas é necessário avançarmos além disso, nos complicarmos muito mais.

O que proponho é uma descida aos porões da figura do mártir cristão, com foco em especial no martírio de São Sebastião, sob a ótica claro, de seu *pathos* sacrificial. *Pathos*, conceitoo que arrancamos da tradição grega, e que Aby Warburg de forma perspicaz resgatou e reconfigurou em seu *Atlas Mnemosyne*, é um termo que temos que deixar claro, para não deixar ninguém para trás, que não significa sofrimento passivo, e sim uma “fórmula da emoção” (*Pathosformel*). O *pathos* é um vírus sobrevivente, que hiberna e salta de corpo em corpo, dos sarcófagos pagãos até a pintura moderna dos trópicos. Uma memória cultural de gestos e expressões, o assombro da emoção humana.

A hipótese central que guia este estudo é que o *pathos* encontrado na iconografia de São Sebastião, culminando na obra moderna e impressionista do brasileiro Eliseu Visconti, revela um paradoxo insolúvel: o colapso estético e ético do conceito e o colapso estético e conceitual de sacrifício puro.

O que observamos ao longo da história da arte, numa análise ao longo da história, é uma operação sistemática de “anestesia estética”. O sofrimento

físico, ao passar pela mão do artista, é reconfigurado como êxtase, dádivas, ou serenidade heróica. Essa operação visual subverte a lógica teológica do sacrifício: em vez de comunicar a entrega incondicional e a perda da vida (o sacrifício como *perda* radical e irreversível), a imagem comunica a expectativa de recompensa e a fruição narcísica do próprio corpo (o sacrifício como *ganho*, *gozo* e *investimento*).

Para sustentar isso e preencher o abismo entre a imagem e o conceito, usamos um triângulo teórico. A fenomenologia da doação de Jean-Luc Marion, a antropologia do erotismo de Georges Bataille e a análise da imagem sobrevivente de Georges Didi-Huberman. O objetivo é mostrar como a pintura de Visconti, ao radicalizar a beleza do mártir, expõe a impossibilidade humana de concebermos um sacrifício que não seja, em última instância, uma performance para o olhar do outro. Só sobra uma figura, uma exceção, que ironicamente não pode salvar a humanidade de seu paradoxo, como veremos mais a frente.

Para entender o tamanho do problema, precisamos de arqueologia. Precisamos escavar o texto original e ver o cadáver do soldado que foi esquecido lá embaixo.

A *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze e a *Passio Sancti Sebastiani* (do século V) descrevem Sebastião como um homem de peso. De gravidade. Ele era capitão da Guarda Pretoriana sob Diocleciano e Maximiano. Um militar de carreira, maduro, respeitado. Usava sua posição para proteger cristãos encarcerados. A narrativa textual enfatiza sua maturidade (um “senex” em espírito), sua coragem cívica, sua resistência física bruta. Um *Miles Christi*.

Quando sua fé é descoberta, a condenação é militar. *Sagittatio*. Execução por flechas. Ser amarrado a um tronco num campo aberto e alvejado por arqueiros até que seu corpo se assemelhasse a um “ouriço”, crivado de espinhos. Uma massa de carne perfurada. Algo profano.

Mas a história da arte é também uma máquina de esquecimento, apaga-se a biografia militar, assassina-se o soldado para dar à luz ao ídolo. Algo sagrado.

Se olharmos para o início do Renascimento, como no *São Sebastião* de Andrea Mantegna (atualmente no Museu do Louvre), ainda vemos os ossos do soldado. Ainda encontramos vestígios da gravidade romana e da função social do santo. Na Idade Média, Sebastião era o escudo contra a Peste Negra. Em uma certa lógica simbólica: se Apolo disparava as flechas da peste, o santo que recebeu as flechas e não morreu era o único capaz de absorver o veneno. Proteger a comunidade. O Sebastião de Mantegna reflete essa função de “para-raios”. Ele é sólido, arquitetônico. Parece feito da mesma pedra das ruínas clássicas que o cercam. O rosto expressa uma dor contida, estoica. As flechas penetram fundo. Há peso na imagem. Há a sensação de que aquilo dói. De que aquela dor tem uma função.

Avançando para o Alto Renascimento, dentro da sensibilidade do Barroco, ocorre a mutação. A função de “protetor contra a peste” cede lugar à função de “objeto de deleite estético”. Sai o soldado maduro. Entra o jovem efebo. A sensualidade toma o lugar da rigidez. Guido Reni como arquiteto desse novo cânone. Em Reni, as flechas deixam de ser instrumentos de tortura. Acabam por o adornar. Adereços silenciosos. Elas perfuram a pele sem causar a deformação muscular esperada. O sangue é mínimo. O foco sai da ferida e vai para a epiderme.

A pele de São Sebastião torna-se a protagonista obscena. Imaculada. Sem cicatrizes prévias. Iluminada por uma luz que não parece vir do sol, mas sim de sua luminescência interna. Georges Didi-Huberman, ao analisar a questão da encarnação na pintura em obras como *A imagem sobrevivente*, sugere que a “carne” pintada muitas vezes serve para negar a podridão da morte. No caso de Sebastião, a pintura opera como um bálsamo visual, um *pharmakon*. O espectador não é confrontado com o horror do martírio, mas sim convidado a contemplar a beleza da anatomia masculina oferecida ao olhar sem pudor. A imagem deixa de funcionar como um *memento mori* e passa a atuar como um fetiche. Protege o observador da realidade biológica da dor. O mártir vira um escudo de beleza, um desvio da finitude.

E isso levanta uma questão ética que incomoda. Se a função do ícone é conduzir à piedade, como justificar uma imagem que conduz tão abertamente ao desejo? A ambiguidade de gênero, os traços andróginos, os quadris largos, a pele macia... tudo insere um subtexto homoerótico que grita em silêncio. O corpo oferecido às flechas é também um corpo oferecido ao olho. A penetração da flecha torna-se uma metáfora visual polivalente, oscilando perigosamente entre a agressão letal e a intimidade sexual, entre a violência do carrasco e a penetração do amante.

É nesse ponto de tensão entre violência e prazer, que precisamos da teoria de Georges Bataille, para desvendar a mecânica psíquica e antropológica dessas representações. Em sua obra seminal *O Erotismo*, Bataille postula que a angústia fundamental da condição humana reside na nossa “descontinuidade”.

Somos seres fechados. Isolados uns dos outros por barreiras físicas (a pele, o crânio) e psicológicas. Nascemos sós. Morremos sós. Somos ilhas de consciência num mar de matéria indiferente. Essa individualidade fechada é, ao mesmo tempo, nossa posse mais preciosa, o Eu, e nossa maldição trágica, a solidão.

Bataille argumenta que tanto o erotismo quanto a religião são tentativas desesperadas de romper essa descontinuidade e recuperar, ainda que por um instante vertiginoso, a “continuidade” do ser. No ato erótico, os corpos

se confundem, as fronteiras do eu se dissolvem no abraço e no espasmo; na morte, o indivíduo retorna à totalidade da matéria indistinta, dissolvendo-se no cosmos. Por isso, Bataille afirma a célebre máxima: “O erotismo é a aprovação da vida até na morte” (Bataille, 2020, p. 35). Há uma cumplicidade secreta entre a violência do sacrifício ritual e a violência do ato sexual, pois ambos exigem uma abertura radical do corpo fechado, uma violação da integridade do ser para permitir a fusão com o Outro.

A iconografia de São Sebastião visualiza essa teoria batailliana com certa precisão. A flecha é o elemento mediador que rompe a integridade do corpo e permite a saída da alma ou a entrada do divino (continuidade). Ao ser transpassado, Sebastião não está apenas morrendo; ele está experimentando a “pequena morte” em escala cósmica e teológica. Olhar revirado para trás, boca entreaberta num suspiro, pescoço exposto, o corpo arqueado em tensão, sintomas fisiológicos que pertencem tanto ao vocabulário da agonia extrema quanto ao do êxtase maior. A imagem habita a fronteira indecível entre o grito de dor e o gemido de prazer.

Essa fusão não é apenas uma interpretação psicanalítica moderna imposta retrospectivamente; ela está enraizada na própria retórica mística da Contrarreforma que moldou a visão ocidental do sagrado. Basta observarmos o *Êxtase de Santa Teresa* de Bernini, na Capela Cornaro em Roma. A santa descreve em sua autobiografia a dor da lança do anjo como tão excessiva que me fazia gemer, mas acrescenta imediatamente que a doçura que essa dor excessiva me causava era tal que a alma não podia desejar que cessasse. A dor torna-se o veículo do prazer; a ferida é a boca por onde entra a graça. No martírio de Sebastião, essa lógica é levada ao extremo visual. O arqueiro não é visto apenas como o carrasco romano ou o agente da morte, mas, na economia libidinal da imagem, atua como o parceiro que facilita essa transição para a continuidade divina. A violência é o preço da transcendência.

Gabriele D’Annunzio, o poeta decadentista italiano que escreveu a peça *Le Martyre de Saint Sébastien* (1911) contemporânea à pintura de Visconti, esclarece essa relação sado-masquista que estava latente na iconografia. Em sua obra, o santo não foge do suplício, mas incita os arqueiros com fervor amoroso, transformando a execução em consumação nupcial: “Atirem! Que aquele que me ama me fira profundamente!”. O sofrimento é ressignificado como prova de amor e como via de acesso a uma intensidade de vida que a existência cotidiana e segura não pode oferecer. O martírio deixa de ser uma punição sofrida passivamente e torna-se uma *performance* desejada ativamente, onde o corpo do mártir se torna o palco de sua própria glorificação sensual.

Ao chegarmos ao início do século XX, com a obra de Eliseu Visconti, encontramos todas essas camadas históricas e teóricas condensadas e refratadas

pelo prisma da modernidade e das vanguardas artísticas. Visconti, um dos maiores nomes do pré-modernismo e do impressionismo no Brasil, não pinta um Sebastião para um altar de igreja escura iluminado por velas, mas para a luz elétrica dos salões de arte e das exposições universais.

E é crucial fazer um parêntese do contexto científico. A medicina do final do século XIX estava obcecada por corpos se contorcendo, em amostras de agonia. Jean-Martin Charcot fotografava as "histéricas", observava mulheres em crise, fazendo "arcos de círculo" com o corpo, poses rígidas e olhos revirados. Poses essas idênticas às dos santos barrocos. Penso que o tecido da cultura visual se impregnou desse súbito pensamento: A agonia era uma ferramenta sacra de contato com Deus ou uma neurose fisiológica do sistema nervoso?

O Sebastião de Visconti habita essa fronteira. Em plano fechado, sem paisagem, trancado numa intimidade que nos força o voyeurismo. E o que ele vive não parece tortura, parece um abandono letárgico. O corpo não tensiona, e sim desmaia. A tensão muscular do soldado romano não existe mais, o que sobra é a entrega, o torpor da carne.

A técnica de Visconti rompe com tudo que veio antes. Ele rejeita o teatro do *chiaroscuro*, as sombras de Caravaggio que davam peso ao mundo. Visconti prefere a luz onírica. Difusa. Usa pinceladas divisionistas que quebram a cor. O conceito aqui é a morte do limite. Ao dissolver a linha, ele rouba o peso da carne. O corpo deixa de ser feito de osso e sangue. Agora é luz e vapor. Uma aparição.

Uma anestesia visual. A suavidade do pincel amortece a violência da flecha. As flechas não ferem, se tornam vetores, pontuando a composição e guiando o olho para a beleza do torso. O martírio vira enfim espetáculo. A imagem deixa de ensinar a fé e passa a alimentar a *scopophilia*. O mártir vira produto. A arte moderna escancara a contradição: o sacrifício, que deveria anular o Eu, aqui é a coroação do Eu através da beleza.

Jean-Luc Marion, filósofo e teólogo, pode nos ajudar com um diagnóstico. Na obra *O Ídolo e a Distância* ele propõe a distinção entre Ídolo e Ícone. Essa pode ser a chave para entender por que o sacrifício de Sebastião falha como teologia e triunfa como um simulacro.

O Ídolo é um espelho. Ele captura o olhar e o satura até a borda. Funciona como um anteparo: devolve ao espectador o próprio desejo. Você olha, acha belo e se aprisiona na superfície. O ídolo não te leva a Deus ou ao Outro. Ele te entrega um "deus" sob medida. *Um deus que cabe na sala*. O ídolo é a divindade reduzida ao tamanho do nosso prazer.

O Sebastião de Visconti é o Ídolo perfeito. A beleza dele nos enche. Ficamos hipnotizados pela textura da pele, pela pose sensual, pelo virtuosismo

da tinta. Não somos jogados para uma transcendência invisível e terrível. Somos capturados pela imanência. O sacrifício se fecha num evento estético. Você sai da frente do quadro satisfeito, não perturbado. O ídolo conforta: ele confirma que o divino é belo exatamente como nós queríamos que fosse.

O Ícone faz o oposto. Ele não segura o olhar. Ele deixa a visão passar, atravessar em direção ao infinito. O ícone marca uma falta. Cria distância. Cria temor. No ícone, a lógica se inverte: somos nós que somos vistos.

Aqui reside o colapso estrutural da arte sacra ocidental nessa temática: ao tentar representar o sacrifício (que deveria ser um ato icônico de entrega ao invisível e de despojamento do Eu), ela frequentemente o transforma em um ídolo (um espetáculo visível de beleza e auto-afirmação). O mártir de Visconti é um ídolo porque nos agrada e nos seduz. O verdadeiro sacrifício deveria nos perturbar, nos deslocar, nos confrontar com algo que não podemos assimilar facilmente.

E tem a economia. Marion fala da aporia do dom. A economia humana baseia-se na troca: *do ut des* (“dou para que dê”). Se o sacrifício é feito com a expectativa de uma recompensa, seja a salvação, a glória, a canonização ou o êxtase, ele deixa de ser um dom gratuito. Vira comércio. Vira transação.

A iconografia dos mártires cristãos, especialmente na arte acadêmica do século XIX, escancara essa “economia da salvação”. Quando vemos os mártires olhando para o céu com esperança serena, estamos vendo uma transação bancária espiritual acontecendo em tempo real. Eles estão “comprando” o céu com a moeda do seu sofrimento. Não há gratuidade pura; há investimento de alto risco com retorno garantido. O rosto do mártir não está nu na sua vulnerabilidade; está mascarado pela certeza da vitória. Não existe salto de fé. A aporia do sacrifício é que, para existir, não se deve esperar retorno; mas o mártir pintado já exhibe o retorno em seu rosto extático.

Frente a esse paradoxo do mártir-ídolo que performa o sacrifício esperando um ganho, resta indagar se existe alguma representação na tradição cristã que escape a essa economia de troca e beleza. Onde encontrar o sacrifício que não é investimento, o Ícone que não degenera em Ídolo? A resposta exige que desviemos o olhar da fragilidade humana.

Olharemos para a *kenosis* de Cristo, especificamente no momento da Paixão.

Se os mártires como Sebastião são representados no momento da transfiguração, a iconografia mais radical, honesta e teologicamente densa de Cristo foca no ato do “abandono”. A diferença é ontológica e visual. Enquanto Sebastião preserva sua integridade física e beleza (tornando-se ídolo), o Cristo da Paixão perde sua forma e beleza, “não tinha beleza nem formosura”, diz a profecia de Isaías: ele se torna um “verme e não um homem”, segundo os Salmos.

Podemos invocar aqui o contraponto visual do *Cristo Crucificado* de Diego Velázquez (c. 1632) ou as pinturas de Francisco de Goya. Nestas obras, não há a “anestesia visual” presente em Visconti. Em Velázquez, o corpo de Cristo pende com um peso morto, submetido inteiramente à gravidade terrestre, ao contrário da leveza ascensional de Sebastião. Um detalhe significativo é o cabelo que cai sobre a metade do rosto, obscurecendo a expressão. Cristo não oferece seu olhar ao espectador, ele não estabelece um contrato de troca visual ou de sedução. Ele está encerrado em sua morte, sozinho, inacessível ao nosso consolo ou à nossa fácil admiração.

O clímax da Paixão, na narrativa evangélica e nessas representações, não é o êxtase místico, mas o grito dilacerante: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”. Este grito marca o momento em que a economia da troca é rompida radicalmente. Cristo dá a vida sem a garantia sensível do retorno, sem a certeza da presença do Pai, experimentando o “ateísmo” da dor, a solidão radical onde Deus parece ter se retirado do mundo. É a dádiva sem reciprocidade imediata. Não existe anulação lógica. É o salto no escuro. Sacrifício.

O *pathos* de Cristo aproxima-se do “dom incondicional” porque não há beleza para compensar a dor. Não há luz difusa para suavizar os pregos. Em Sebastião, o sacrifício afirma o Eu belo. Em Cristo, o sacrifício anula o Eu. O Cristo de Velázquez é Ícone porque não devolve o nosso desejo de beleza, mas nos lança no mistério da morte injusta e do amor não retribuído.

No fim das contas, a análise desse paradoxo do *pathos* de sacrifício revela que a representação visual pode ser um mecanismo de defesa psíquica. Pintamos o martírio com as cores suaves e a técnica sedutora de Visconti, Reni ou Sodoma porque não aguentamos a realidade insuportável do sacrifício real. Somos incapazes de olhar para a aniquilação sem piscar. Então criamos uma barreira de beleza entre nós e o horror. Douramos a pílula da morte.

A figura de São Sebastião é o sintoma de como a cultura ocidental lida com a exigência do fim: transformando-a em produto consumível. Através das lentes de Bataille, entendemos que fundimos a morte com o erotismo para garantir a sensação de continuidade vital, enganando a finitude com a promessa do gozo. Através de Marion, compreendemos que transformamos o ícone do sofrimento no ídolo da beleza para não termos que encarar o invisível e a exigência radical do dom sem retorno.

Penso que podemos concluir, com um gosto amargo na boca, que a arte dos mártires cristãos expressa brilhantemente o paradoxo da condição humana. Desejamos a transcendência, mas somos viciados na imanência. Queremos o céu, mas não queremos largar a terra, e o corpo, e o prazer. O martírio de São Sebastião é a tentativa utópica e falha de ter os dois: a glória do céu e o gozo da carne, a santidade e a beleza. É uma performance de pureza traída pelo desejo.

A pintura de Eliseu Visconti não é apenas de iconografia cristã; é o perfeito exemplo da nossa visão do martírio, nossa incapacidade performática de total anulação altruística, aos moldes de uma figura divina. É um sintoma. Documento. Uma representação visual sobre a nossa incapacidade moderna. O mártir precisa ser belo porque não suportamos que ele seja apenas vítima. Um verdadeiro sacrifício, silencioso, sem aplauso resiste ao paradoxo. Podemos imaginar que talvez seja esse o motivo da crucificação ser um símbolo tão poderoso, capaz de moldar uma sociedade que preza a auto-martirização. Ele permanece como uma ferida aberta na história da imagem. Nos lembra que o sacrifício verdadeiro não pede reconhecimento, não seduz o olhar e, acima de tudo, não oferece dádivas. Ele apenas se dá. E ao se dar, desaparece no vazio.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Contrariando a noção de tempo cronológico, *Recompensa de São Sebastião*, de 1898, apresenta uma composição de tempo dilatado, onde o anacronismo é um dos pilares no diálogo com a modernidade. Modernidade esta, encarnada por um homem nu que interage com um anjo de assumida feminilidade, e sob a representação de um corpo cadavérico em sangue figural, numa clara e ousada cisão com a tradicional iconografia cristã.

Outro ponto relevante é a hipótese levantada em nosso texto. Mesmo sem comprovação documental, acreditamos que indiretamente, *The mirror of the world* – receituário de imagens corporais escrito no século XIII e que se espalhou pela Europa, orientando profissionais do teatro e artistas em formação nas academias –, possa ter contribuído com a concepção de Visconti. Anterior aos conhecidos tratados de Teoria da Arte, *The mirror of the world*, sistematizou o estudo das representações corporais e do *pathos*, dialogando com o imaginário simbólico e com aspectos psicológicos na Europa, e com isso, ajudou a encarnar os estados da alma em obras de artistas de um tempo não cronológico, chamando à memória por meio de um passado-presente.

## REFERÊNCIAS

- BATAILLE, Georges. **O erotismo**, 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BAXANDALL, Michael. **Padrões de Intenção**: a explicação histórica dos quadros. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CHILLON, Alberto Martin. CONDURU, Roberto Torres. **Arte no Brasil no século XIX**. Rio de Janeiro: Barleu Edições, 2020.
- D'ANNUNZIO, Gabriele. **Le Martyre de Saint Sébastien**. Paris: Calmann-Lévy, 1911.

- DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1998.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **L’image ouverte**: motifs de l’incarnation. Paris: Gallimard, 2007.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **A imagem sobrevivente**: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- FERNANDES, Christian. Sincretismo temático e ressignificação do sagrado em Recompensa de São Sebastião de Eliseu Visconti. In: **Anais do XXXIV Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte**, Rio de Janeiro: CBHA, 2015.
- MARION, Jean-Luc. **Sendo dado**: ensaio para uma fenomenologia da doação. Tradução de Maria Cecília de M. N. Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2008.
- MARION, Jean-Luc. **O ídolo e a distância**: cinco estudos. Lisboa: Edições 70, 2007.
- MERTZ, Gauthier de. **The Mirror of the world**. Tradução de William Caxton, 1527. Original digitalizado e disponibilizado por Cambridge University Press, Reino Unido.
- MIGLIACCIO, Luciano. Visconti e o simbolismo. In: VISCONTI, Tobias Stourdzé (Org.). **Eliseu Visconti**: a arte em movimento. Rio de Janeiro: Hólos Consultores Associados, 2012.
- PANOFKSY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. Tradução de Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- PEREIRA, Sonia Gomes. **Arte Brasileira no Século XIX**. Belo Horizonte: C/Arte, 2008.
- SANTOS, Alexandre. Tensionamentos entre religião, erotismo e arte: o Martírio de São Sebastião. **Porto Arte: Revista de Artes Visuais**, Porto Alegre, v. 21, n. 35, p. 1-17, maio 2016. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/PortoArte/article/view/73708>. Acesso em: 10 fev. 2025
- VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

**A BUSCA PELA IMORTALIDADE  
DA ALMA EM *A PEQUENA SEREIA*:  
UMA ANÁLISE DA ESPIRITUALIDADE  
EM CARL GUSTAV JUNG**

*Amanda Cristina Camilo Murça<sup>1</sup>*

**INTRODUÇÃO**

**C**arl Gustav Jung (2016) afirma que os contos de fadas e a mitologia são textos através dos quais mais se pode explorar a simbologia que envolve o estudo dos arquétipos, conteúdos do inconsciente coletivo. Bettelheim (2002) afirma que os contos de fada não se atêm às condições sociais nas quais foram formulados; por meio dos contos, pode-se saber mais sobre os problemas interiores que envolvem a humanidade, além de conter a resolução para esses conflitos humanos universais.

Os contos, já que, segundo Von Franz (2020), são provenientes de experiências parapsicológicas ou de sonhos, tomam uma proporção psicológica profunda, uma vez que vão conter uma estrutura simbólica no que diz respeito ao comportamento humano - ratificado por Jung (2016). Conforme Meregé (2010), os contos de fada se divergem dos contos convencionais por apresentarem, a partir de seu núcleo narrativo e de seu aspecto maravilhoso, questões existenciais e conflituosas a serem resolvidas, além de promover a ideia de um final feliz a partir da superação dos problemas. Tal fato ratifica a ideia dos contos de fadas como representantes daquilo que é presente de forma universal na vida humana.

Von Franz (2020) destaca que os contos de fadas estão distantes do consciente e, por isso, sua análise é difícil. Jung afirmava que analisar um conto

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Literatura (PósLit) na Universidade de Brasília – UnB. Mestre em Letras pela Universidade de Brasília (UnB), com ênfase em Literatura Comparada, com pesquisa investigativa sobre as interseções entre a Literatura e a Psicologia Analítica pela mesma instituição. Graduada em Letras – Língua Portuguesa e Literatura pelo Centro Universitário de Patos de Minas (Unipam). Autora de artigos acadêmicos sobre teoria literária e suas conexões com o pensamento de Carl Jung. Atualmente, atuo como professora de Literatura na Educação Básica no Colégio Nossa Senhora das Graças, em Patos de Minas, MG. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7391843957167239>. E-mail [amandamurcadv@gmail.com](mailto:amandamurcadv@gmail.com).

de fada é tão difícil que deverá haver um descanso de ao menos uma semana após realizar uma análise. Von Franz (2010) evidencia que a dificuldade de análise consiste no fato de que não há material pessoal que sustente os contos. Eles são esqueletos da psique, mas sem pele e carne, isto é, o que resta neles é o que interessa o humano de forma geral.

De todo modo, os símbolos nos contos de fadas são ferramenta riquíssima para análise arquetípica e, por isso, definiu-se, para este texto, explorar de alguma forma o conto de Hans Christian Andersen, A Pequena Sereia.

É fato que a temática principal do conto gira em torno da espiritualidade, já que toda a estória se dá a partir do desejo da Sereiazinha de obter uma alma, algo impossível para uma Sereia. Jung considera que uma das discussões mais importantes de sua obra é a busca da espiritualidade, uma vez que, para o autor, ela tudo tem a ver com o processo de individuação, conceito central na obra de Jung.

Assim, este texto se propõe a expor conceitos junguianos necessários ao entendimento aprofundado da relação entre espiritualidade e o conto da Pequena Sereia e, posteriormente, analisar objetivamente a estória, a fim de identificar a conexão entre o processo de individuação e a espiritualidade no conto em questão, conforme os preceitos de Carl Gustav Jung.

## **O CONTO “A PEQUENA SEREIA”, DE HANS CHRISTIAN ANDERSEN**

Hans Christian Andersen (1805-1875), autor de “A Pequena Sereia”, foi um dinamarquês que escreveu, além desse, outros contos infantis repletos de fantasia e lições moralizantes. Também escreveu romances e teatro, mas se eternizou pelos contos infantis.

O conto “A Pequena Sereia” relata a história de uma sereiazinha bela e curiosa que vivia nas profundezas do mar junto às suas irmãs, ao pai e à avó. Aos quinze anos, adquiriu o direito de ir até a superfície do mar observar a parte seca da terra e foi assim que a Pequena Sereia se encantou pela terra. Ao subir pela primeira vez à superfície, ela avistou um navio, no qual estava acontecendo uma festa, e nele se encontrava um príncipe, que aparentava ter 16 anos, de olhos belos. Imediatamente, a sereiazinha se encantou por ele.

Em meio à festa, começou uma terrível tempestade que fez com que ondas tão grandes quanto montanhas afundasse o navio do príncipe. A sereiazinha socorreu o príncipe, que se afogou no mar e estava desacordado, levando-o para a costa. Lá, a Pequena Sereia o deixou e uma bela moça, que estava na praia, avistou-o e o socorreu.

Impactada pela experiência, a Pequena Sereia voltou ao fundo do mar e nada quis compartilhar com suas irmãs sobre o que vivera na superfície.

A pobrezinha não parava de pensar, um só instante, no que se passara e no príncipe que ela salvara. Curiosa sobre a vida humana, a Pequena Sereia teve uma conversa com sua vó sobre como vivem os seres humanos.

- Quando não se afogam – perguntou a Pequena Sereia -, os seres humanos podem continuar vivendo para sempre? Não morrem como nós, aqui embaixo no mar?

- Sim, sim – respondeu a velha senhora. – Eles também terão que morrer, e seu tempo de vida é mais curto que o nosso. Nós por vezes alcançamos a idade de trezentos anos, mas quando nossa vida aqui chega ao fim, simplesmente nos transformamos em espuma na água. Aqui não temos túmulos daqueles que amamos. Não temos uma alma imortal e nunca teremos outra vida. Nós somos como o junco verde. Uma vez cortado, cessa de crescer. Já os seres humanos têm almas que vivem para sempre, mesmo depois que seus corpos se transformam em pó. Elas voam através do ar puro até chegarem às estrelas brilhantes. Assim como subimos à flor da água e contemplamos as terras dos seres humanos, eles atingem belos reinos desconhecidos – regiões que nunca conheceremos.

- Por que não podemos ter uma alma imortal? - a Pequena Sereia perguntou, angustiada. - Eu daria de boa vontade todos os trezentos anos que tenho para viver se pudesse me tornar uma humana por apenas um dia e participar do mundo celestial.

- Você não deveria se preocupar com isso. Somos muito mais felizes e vivemos melhor aqui do que os seres humanos lá em cima.

- Então estou condenada a morrer e flutuar como espuma do mar, a nunca mais ouvir a música das ondas ou ver as linas flores e o sol vermelho? Não há nada que eu possa fazer para conquistar uma alma imortal?

- Não – disse a velha senhora. - Só se um ser humano a amasse tanto que você importasse mais para ele que pai e mãe. Se ele a amasse de todo o coração e deixasse o padre pôr a mão direita sobre a sua como uma promessa de ser fiel e verdadeiro por toda a eternidade. Nesse caso, a alma dele deslizaria para dentro do seu corpo e você, também, obteria uma parcela da felicidade humana. Ele lhe daria uma alma e, no entanto, conservaria a dele próprio. Mas isso jamais acontecerá. Sua calda de peixe, que achamos tão bonita, parece repulsiva à gente da terra. Sabem tão pouco sobre isso que acreditam realmente que as duas desajeitadas escoras que chamam de pernas são belas.

A Pequena Sereia suspirou e olhou melancolicamente para sua calda de peixe. (Andersen *apud* Avila *et al*, 2019. p. 36-37)

A partir desse diálogo, a sereiazinha pensou em um plano para conseguir a alma que ela tanto queria. “Não conseguia esquecer o belo príncipe e a grande dor de não ter a alma imortal que ele possuía” (Avila *et al*, 2019, p. 37). Lembrou-se da bruxa do mar, que vivia nas profundezas do oceano. “(...) vou à procura da feiticeira do mar. Sempre tive um terrível medo dela, mas talvez possa me ajudar a me dizer o que fazer.” (Andersen *apud* Avila *et al*, 2019. p. 37).

Após passar por muitas dificuldades, a Pequena Sereia chegou à morada da bruxa, lugar descrito como horrendo e assustador. A bruxa já sabia o que a

sereiazinha queria e já tratou de oferecê-la pernas, para que ela pudesse viver como humana. No entanto, haveria um preço para essa dádiva: a Pequena Sereia não mais poderia falar ou cantar e sempre que pisasse no chão, sentiria como se facas afiadas estivessem entrando em seus pés. Ainda assim, a sereiazinha aceitou o acordo e subiu a superfície com a poção mágica.

Assim, tendo tomado todo o líquido, a Pequena Sereia foi encontrada pelo príncipe à beira do mar e foi levada para o palácio. O príncipe a tinha em grande estima, por ser muito bela, por ter olhos expressivos e por se parecer muito com a moça que o príncipe achara que o salvara no dia da tempestade. “Com o tempo, ela foi se tornando mais estimada para o príncipe. Ele a amava como se ama uma Pequena criança, pois jamais lhe ocorreu fazer dela sua rainha.” (Andersen *apud* Avila *et al*, 2019. p. 44) No entanto, para que a Pequena Sereia tivesse uma alma, o príncipe precisava se casar com ela.

Um dia, o príncipe recebeu uma proposta de casamento e, ao conhecer a princesa, sua futura noiva, ele percebeu que ela era a moça que ele pensara que o salvara da tempestade. Logo se apaixonaram e marcaram o casamento. A sereiazinha ficou cada vez mais angustiada, sabendo que se não se casasse com o príncipe, ela viraria espuma do mar.

O casamento aconteceu e a Pequena Sereia já esperava o nascer do sol sabendo que viraria espuma do mar. Entretanto, suas irmãs apareceram na superfície carregando um punhal, dizendo que havia trocado seus lindos cabelos pelo punhal da bruxa, para que a sereiazinha matasse o príncipe e pudesse voltar ao fundo do mar.

A Pequena Sereia observou o príncipe dormindo tranquilamente ao lado de sua noiva e sentiu que não deveria fazer isso. Assim, a Pequena Sereia se tornou espuma do mar. “Com o último olhar para o príncipe, os olhos esmaecidos, ela se jogou do navio para o mar e sentiu seu corpo se dissolver em espuma.” (Andersen *apud* Avila *et al*, 2019. p. 48)

E logo o sol começou a subir do mar. Seus raios cálidos e suaves caíram sobre a espuma fia como a morte, mas a Pequena Sereia não tinha a sensação de estar morrendo. Ela viu o sol esplendoroso e, pairando ao seu redor, centenas de criaturas adoráveis – podia perfeitamente, através delas, ver as velas brancas do navio e as nuvens rosadas no céu. (Andersen *apud* Avila *et al*, 2019. p. 48)

Dessa forma, A sereiazinha se tornou uma filha do ar. Elas não têm alma, mas podem conseguir uma através de boas ações. Após trezentos anos de boas ações, as filhas do ar poderão ter uma alma imortal e viver a felicidade eterna da humanidade.

## OS ARQUÉTIPOS E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Para promover uma análise simbólica do conto de Andersen e, assim, relacioná-la ao processo de individuação e à espiritualidade, é preciso conhecer um pouco sobre os arquétipos conforme o pensamento de Jung. Segundo Jung (2016), o inconsciente não serve apenas como um depósito para conteúdos negados ou reprimidos que estão à beira de emergir a qualquer momento, necessitando de proteção rigorosa para prevenir essa irrupção e a potencial devastação da ordem racional. Ele supera essa concepção, pois engloba não somente memórias, sentimentos e desejos, mas também possui um papel mais complexo e significativo na psique.

Jung definiu o “inconsciente coletivo” como uma camada universal e profunda do inconsciente, consistindo em comportamentos e padrões psíquicos comuns a todos os seres humanos, independentemente de sua cultura ou moralidade social. Ele esclareceu que este nível do inconsciente é hereditário e está presente desde o nascimento, contendo a memória coletiva da humanidade e não sendo uma aquisição pessoal.

No que tange ao inconsciente coletivo, descrito em seu trabalho sobre os arquétipos do inconsciente coletivo, Jung afirma que esta é uma camada mais profunda, inata e universal, comum a todos os seres humanos. Ele o define como um “substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo” (Jung, 2000, p. 3), distinguindo claramente do inconsciente pessoal.

Diferente do inconsciente pessoal, o inconsciente coletivo não se origina da experiência individual. Segundo Jung, no texto “O conceito de inconsciente coletivo”, os conteúdos do inconsciente coletivo “nunca estiveram na consciência” e não são adquiridos através de experiências pessoais, mas são herdados (Jung, 2000, p. 88). O inconsciente coletivo é composto de arquétipos preexistentes, formas universais que podem eventualmente emergir à consciência, dando forma e estrutura aos conteúdos conscientes.

Os arquétipos são os conteúdos do inconsciente coletivo e, conforme o autor, só se pode identificar uma existência psíquica por meio de um contato consciente com ela.

O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta. (Jung, 2000, p. 17)

A observação dos arquétipos se dá, de forma mais direta, por meio dos contos de fadas (eles foram alvo de profunda investigação por Jung e pela junguiana

Von Franz (2020)). Para Trindade (2008), os arquétipos são apresentados em sua forma mais simples nos contos de fada. Essas imagens arquetípicas contribuem para que o indivíduo compreenda aspectos do inconsciente coletivo. Dieckmann (1986) diz que, ao se começar a ler ou a ouvir um conto de fada, transporta-se automaticamente a um outro mundo. Há, pois, dentro da estória, uma conexão entre dois mundos: o mundo real (consciente), ao qual o leitor/ouvinte pertence, e o mundo imaginário (inconsciente), por meio do qual se tem acesso a representações inúmeras que, até então, eram apenas inconscientes.

Os arquétipos compreendem um dos aspectos mais significativos e distintivos de sua obra. Para Jung, os arquétipos desempenham um papel central e crítico que liga o indivíduo ao inconsciente coletivo. No plano mais geral, os arquétipos são vistos como padrões que estruturam os pensamentos e, dessa maneira, também organizam o mundo. Uma boa parte dos escritos de Jung foi dedicada a explicar os arquétipos, já que não era possível uma definição inequívoca. De qualquer modo, Jung dedicou muito tempo e energia procurando demonstrar que os arquétipos são universais e que estavam divorciados do tempo. Assim, podem ser encontrados nos sonhos, nos mitos e nas ideias, tanto do homem primitivo, quanto do antigo e moderno. (Motta e Paula, 2005, p. 29)

O número de arquétipos não é finito. Conforme Jung (2000), os arquétipos orientam os indivíduos; são de extrema importância para entender o mundo externo e para que possamos entender a relação entre consciente e inconsciente. Para a efetivação, segundo Von Franz (2020), do processo de individuação, os principais arquétipos envolvidos são *Pai, Mãe, Sombra, Anima, Animus e Self*.

No entanto, os conceitos Junguianos que vamos analisar neste trabalho para abordar o processo de individuação, entre arquétipos e complexos, serão: *Sombra, Anima/Animus, Persona, Ego e Self*.

A começar pela *Sombra*:

Infelizmente, não há dúvida de que o homem não é, em geral, tão bom quanto imagina ou gostaria de ser. Todo mundo tem uma Sombra, e quanto mais escondida ela está da vida consciente do indivíduo, mais escura e densa ela se tornará. De qualquer forma, é um dos nossos piores obstáculos, já que frustra as nossas ações bem intencionadas. (Jung, 2016, p. 134)

O conceito de “*Sombra*” na psicologia analítica é multifacetado. Inicialmente, Von Franz (2020) define a *Sombra* como a parte escura e não manifestada do *Ego* (núcleo da consciência), essencialmente um complexo do *Ego*. Ela expande, no entanto, essa definição ao indicar que a *Sombra* é apenas uma fração de uma descrição mais ampla. Segundo Abrams e Zweig (1994), a *Sombra* é o segmento da psique mais próximo da consciência, ainda que frequentemente rejeitada por ela.

Jung (2000) explica que a *Sombra* compreende tudo aquilo que o indivíduo recusa, tudo que contradiz seus ideais ou padrões sociais, e tudo que ele tem dificuldade em reconhecer ou preferiria ocultar.

Já quanto à *Anima* e ao *Animus*, entende-se que tanto a *Anima* quanto o *Animus* (elemento masculino) são, para Stein (2006), personalidades subjetivas que ocupam um espaço mais profundo que a *Sombra* no inconsciente. Segundo o autor, sendo para o bem ou para o mal, essas faculdades psíquicas conduzem-nos para os domínios do inconsciente coletivo. Uma distinção entre *Anima* e *Sombra* é que esta pertence ao *Ego*, enquanto a *Anima* tem uma ligação menos íntima com ele.

Para Stein (2006), explorar a *Anima* pode ser difícil, uma vez que seu território se assemelha a uma selva profunda e indevassável. E, ainda conforme o autor, a *Anima* tem como uma de suas características a capacidade de ligar o *Ego* à camada mais profunda da psique, isto é, à imagem do *Self*.

Quanto à *Persona*, essa palavra vem do grego e nos remete às máscaras utilizadas pelos atores de teatro para representarem o papel de cada um. Para Jung, a *Persona* tem semelhança com a função dessas máscaras. A *Persona*, segundo Hall e Norby (2000), dá ao indivíduo a possibilidade de ele ser aquilo que ele não é, de fato.

A partir do que defende Stein (2006), a *Persona* é um conceito psicológico e social que é utilizado com um propósito específico. Jung incorporou esse conceito em sua teoria psicológica devido à sua conexão com o papel que as pessoas desempenham na sociedade. Ele estava interessado em entender como as pessoas assumem certos papéis, adotam atitudes coletivas convencionais e representam estereótipos sociais e culturais, ao invés de expressarem suas verdadeiras individualidades. Isso representa um aspecto bem reconhecido da natureza humana, que pode ser visto como uma forma de imitação.

Para Stein (2020), a *Persona* se constrói como uma forma de negociação entre o indivíduo e o coletivo. “A *Persona* é construída, diz Jung, de porções do coletivo com as quais o ego se identifica e que funcionam para facilitar a adaptação ao mundo social circundante.” (Stein, 2020, p. 24). Ainda segundo Stein (2020), a *Persona* pode ser uma inimiga da individuação, caso não seja vista apenas como máscara, já que imita a individualidade.

Conforme Stein (2006), do ponto de vista psicológico, a *Persona* é um complexo funcional que tem como função ocultar e ao mesmo tempo mostrar os pensamentos e emoções conscientes de uma pessoa para os demais. Esse complexo possui uma autonomia significativa e não é completamente controlado pelo ego.

Para Stein (2006, p. 118), “a *Persona* é a atitude habitual que um ego adota para o encontro com o mundo.” Segundo o autor, a *Persona* facilita o contato

com o mundo e com as relações sociais. Funciona como uma camada protetora entre o ego e o exterior. A principal diferença entre a *Persona* e a *Anima* é que esta se concentra na ligação entre o ego e o interior, enquanto a *Persona* conecta o ego ao mundo exterior. A *Persona* é um tipo de ponte para o mundo.

O Ego, tanto mencionado nos trechos supracitados, é o núcleo da consciência. Segundo Stein (2006), “*Ego*” é um termo técnico derivado da palavra latina que significa “eu”. A consciência é a percepção dos nossos sentimentos e no seu núcleo encontra-se um “eu”. Este representa um ponto de partida evidente e a entrada para o amplo espaço interno que chamamos de psique. Além disso, é uma característica complexa da psique que ainda envolve muitos mistérios e questões não resolvidas.

Stein (2006) acrescenta que Jung descreve o “*Ego*” da seguinte maneira: trata-se do complexo fator ao qual todos os conteúdos conscientes estão conectados. Esse fator atua, por assim dizer, como o núcleo do campo da consciência e, como esse campo engloba também o que Jung denomina de “personalidade empírica” — a personalidade que conhecemos e experimentamos diretamente —, o *Ego* é considerado o agente de todas as ações conscientes da pessoa. A consciência é vista como um “campo”, e o *Ego*, como o “agente de todos os atos conscientes pessoais”, situa-se no centro desse campo. O termo *Ego* refere-se à percepção que o indivíduo tem de si mesmo como um centro de vontade, desejo, reflexão e ação. Essa visão do *Ego* como o centro da consciência permanece consistente ao longo dos escritos de Jung.

Jung *apud* Stein (2006) continua sua explanação sobre a função do *Ego* na psique, comentando que a relação de qualquer conteúdo psíquico com o *Ego* serve como um critério para determinar se esse conteúdo é consciente, já que nenhum conteúdo consciente existe sem ter sido primeiro apresentado ao sujeito. O *Ego* atua como um “sujeito” ao qual os conteúdos psíquicos são “apresentados”, funcionando como um espelho. Além disso, essa conexão com o *Ego* é essencial para que qualquer elemento, seja um sentimento, um pensamento, uma percepção, seja uma fantasia, torne-se consciente. O *Ego* serve como um espelho que permite que a psique se observe e se torne consciente de si mesma. Na medida em que um conteúdo psíquico é capturado e refletido pelo *Ego*, determina-se o quanto ele é considerado parte do domínio da consciência. Quando um conteúdo psíquico é apenas vagamente ou marginalmente consciente, isso ocorre porque ainda não foi efetivamente captado e fixado na superfície refletora do *Ego*.

Por fim, um dos arquétipos mais importantes, se não o mais significativo, é o *Self*. Para Stein (2006), o *Self* é o aspecto mais essencial da toda a visão de Jung. O *Self* é um conteúdo do inconsciente coletivo; é, portanto, um arquétipo.

Conforme Jung (2000), é possível comparar a psique com uma esfera, tendo, em seu topo, uma zona brilhante, que representa o consciente. O *Ego* é o núcleo dessa região consciente; já o *Self* é o núcleo da esfera e é, também, a esfera inteira.

Conforme Stein (2006), Jung afirma que o *si-mesmo* é transcendente, indicando que ele não é limitado nem está contido dentro do domínio psíquico. Ao contrário, ele existe além deste e, de uma maneira significativa, é o que define esse domínio. O *si-mesmo* constitui a fundação para os aspectos do indivíduo que são compartilhados com o mundo e com as estruturas do Ser. No *si-mesmo*, sujeito e objeto, o *Ego* e o outro, convergem em um campo unificado de estrutura e energia.

Na obra *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo* (1971), de Jung, ele faz uma breve introdução sobre o *si-mesmo* (*Self*) e, assim, ele afirma:

O *si-mesmo* está completamente além dos limites da esfera pessoal e, quando se manifesta, se é que isso ocorre, é tão-somente sob a forma de um mitologema religioso; os seus símbolos oscilam entre o máximo e o mínimo. (...) quem quiser realizar essa difícil proeza não só intelectualmente mas também como valor de sentimento, deverá defrontar-se, para o que der e vier, com o *Animus* ou com a *Anima*; a fim de alcançar uma união superior, uma *coniunctio oppositorum* [unificação dos opostos]. Este é um pré-requisito indispensável para se chegar à integridade. (Jung *apud* Stein, 2006, p. 142-143)

Ainda conforme Stein (2006), a finalidade do *si-mesmo* parece ser a de manter o sistema psíquico íntegro e equilibrado. Seu principal objetivo é a unidade e essa unidade é dinâmica.

A partir da noção adquirida sobre os conceitos Junguianos apresentados, é possível saber o que é o processo de individuação.

Stein (2020) evidencia que o processo de individuação é uma ferramenta com duas funções essenciais: oferecer uma maneira “de compreender e interpretar mudanças na psique individual e coletiva” e sugerir “um método para aumentar e desenvolver a consciência humana ao seu máximo e pleno potencial.” (Stein, 2020, p. 12)

Como força dinâmica, a individuação remete à tendência inata – energia, um impulso ou, como direi em algumas passagens, um imperativo – de um ser vivo encarnar-se por completo, torna-se verdadeiramente ele mesmo no mundo empírico do tempo e do espaço e, no caso dos seres humanos, a tomar consciência de quem e do que são. (Stein, 2020, p. 12)

Jung (2014) utiliza o termo “individuação” para representar um processo que gera um “individuum” psicológico, isto é, uma unidade indivisível, uma totalidade. Esse é um processo que, segundo o autor, ao longo de uma vida

toda, o indivíduo se torna aquilo que ele sempre foi. Esse processo nem sempre acontece sem dificuldades; ao contrário, é um processo difícil e complexo.

A partir de então, é possível que surja a função transcendente, que origina-se da união de conteúdos conscientes e inconscientes, o que representa um quadro mais completo de toda psique e da própria individualidade, se comparado ao que é obtido pelo complexo do ego. Nesse sentido, Jung afirma que a individuação é um processo que advém do esforço cooperativo entre consciente e inconsciente. (Stein, 2020)

Com a solidificação da função transcendente, o indivíduo torna-se capaz de ser ele mesmo, de forma mais ampla e complexa do que antes.

## A ESPIRITUALIDADE E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

A espiritualidade, para Jung, é de extrema importância para o processo de individuação. Jung fala sobre espiritualidade através do numinoso, que, em seu significado convencional, é aquilo que é inspirado pelas qualidades transcendentais da divindade. Para Stein (2020), Jung baseou, à primeira vista, seu conceito de numinoso em Rudolf Otto, que considera o numinoso como “sagrado”.

Ele [Rudolf Otto] escreve “Com esse propósito, adoto uma palavra derivada do latim *numen*. *Omen* (presságio) nos dá ‘ominoso’, não havendo razão para não formar, de *numen*, assim também a palavra numinoso.” Otto se propôs a descrever a experiência humana do “Sagrado”, e não o conceito teológico de santidade. Sua obra apresentou um forte componente psicológico e emocional ao estudo das religiões, em contraste com outras abordagens comparativas e históricas e, sobretudo, com a tarefa teológica, que muitas vezes trata doutrinas recebidas quase com exclusividade e oferece uma explicação racional (no sentido de organizada e sistemática) de ensinamentos e textos tradicionais (isto é, “revelação”). (Stein, 2020, p. 57)

Para Carl Gustav Jung, o termo “numinoso” designa uma experiência emocional profunda de encontro com o sagrado, o misterioso ou o totalmente outro, algo que transcende o ego racional e causa simultaneamente fascínio e temor. Como já mencionado, Jung adota o conceito a partir do teólogo Rudolf Otto, que o definiu em *O Sagrado (Das Heilige, 1917)* como uma experiência marcada pelo *mysterium tremendum et fascinans* — isto é, um mistério que provoca tremor e atração ao mesmo tempo. (Stein, 2020, p. 57)

Na psicologia junguiana, o numinoso não se refere necessariamente a uma experiência religiosa institucionalizada, mas a qualquer vivência em que o indivíduo percebe uma força psíquica maior do que ele mesmo — algo que o toma, o afeta e o transforma. Pode emergir, por exemplo, em sonhos, visões, símbolos ou encontros com arquétipos do inconsciente coletivo.

Jung afirma que “A experiência do numinoso é a verdadeira fonte de toda religião.” (*Psicologia e Religião*, 1938). Para Stein (2020), Otto considerava que ter contato com manifestações religiosas contribui para o encontro com o “Sagrado”. No entanto, ratifica-se que não há uma relação intrínseca entre religião e indivíduo para que ele viva o sagrado.

Ainda conforme Stein (2020), o maior interesse de Jung era descrever e analisar o contato com o numinoso. Para Jung, o numinoso consiste em conteúdos do inconsciente, sem maior especificação quanto à sua natureza ou qualidade. Ele completa dizendo que a experiência numinosa é fazer o que é inconsciente tornar-se consciente, o que se traduz, dentro da obra de Jung, como processo de individuação.

Conforme Stein (2020, p. 64), Jung considera que “o objetivo da individuação, diferente do objetivo da busca religiosa, não é a união do divino com a salvação, mas sim a integração e a totalidade, a agregação dos opostos inerentes ao *Self* em uma imagem de unidade e a integração dessa imagem à consciência.” Sendo assim, a experiência da individuação é genuinamente feita a partir do contato com o numinoso.

A partir do conto “A Pequena Sereia”, pode-se analisar como o processo de individuação dessa personagem ocorreu. A Pequena Sereia subiu à superfície pela primeira vez e, ao ver o príncipe, sentiu-se fascinada com o que viu, instigando nela, a seguir, uma curiosidade a respeito do humano. Descobrimo que o ser humano tem alma, a Sereiazinha passou a desejar mais a alma do que o príncipe, o que remonta a uma ligação direta entre a Pequena Sereia e sua espiritualidade.

Por meio desse contato com o príncipe, o processo de individuação da Pequena Sereia começa. Conforme Stein (2020), o primeiro passo do processo de individuação é a abstenção da *Persona*. O indivíduo abdica de sua *Persona* a fim de deixar emergir imagens do inconsciente com as quais a pessoa precisará lidar para se aprofundar no processo de individuação.

Ao negar sua máscara social, isto é, aquilo que a Pequena Sereia acreditava ser ela, o primeiro passo do processo de individuação é dado. Ela não mais queria ser a Sereiazinha, ela queria ter alma, ser como um ser humano. Ela queria transcender. Negou o que ela era em busca da autorrealização.

Após a abdicação da *Persona*, imagens do inconsciente coletivo emergem, a fim de que o processo de individuação prossiga. A primeira imagem que surge é a da *Sombra*, bem representada no conto pela Bruxa do mar. “Enquanto minhas irmãs dançam no castelo de meu pai, vou à procura da feiticeira do mar. Sempre tive um medo terrível dela, mas talvez possa me ajudar e me dizer o que fazer.” (Andersen *apud* Avila *et al*, 2019. p. 37)

Aquilo de que se tem medo, aquilo que assombra e que ameaça pode ser representado, para Jung, pelo arquétipo *Sombra*. Jung (2000) explica que a *Sombra* compreende tudo aquilo que o indivíduo recusa, tudo que contradiz seus ideais ou padrões sociais, e tudo que ele tem dificuldade em reconhecer ou preferiria ocultar. Ver a própria *Sombra* pode ser uma experiência vergonhosa, pois revela impulsos que o indivíduo nega mas que são facilmente identificados nos outros, conforme descreve Jung (2016, p. 222). Esse processo de reconhecimento e confronto com a *Sombra* é crucial para o desenvolvimento psicológico e para a integridade pessoal.

Nesse sentido, a Bruxa do mar pode ser lida como um símbolo da *Sombra*. Ela vive escondida, no fundo mar, em um lugar extremamente assustador para a Sereiazinha, relacionando-se ao que Jung diz: a *Sombra* é tudo aquilo que não se quer ver, que é rejeitado pelo ego.

E assim, a Pequena Sereia deixou seu jardim e partiu para onde a feiticeira morava, no lado mais distante dos redemoinhos espumantes. Nunca estivera lá antes. Naquele lugar, não cresciam flores nem relva do mar. Não havia nada além do fundo arenoso e cinzento que se estendia até os turbilhões, onde a água rodopiava com o estrondo da roda de moinho e sugava para as profundezas tudo o que podia. Tinha de passar pelo meio desses furiosos torvelinhos para chegar até a feiticeira do mar. Por um longo trecho, não havia outro caminho senão pela lama quente e borbulhante – que a feiticeira chamava de seu charco. (Andersen *apud* Avila *et al.*, 2019. p. 38)

A descrição do lugar continua em alguns parágrafos subsequentes, demonstrando o quão sombrio e profundo era o lugar de morada da Bruxa. A Sereiazinha teria um verdadeiro confronto com sua *Sombra*. Ao recorrer à bruxa, a Pequena Sereia nega sua própria natureza, seus instintos, sua vida, sua família, sua vivência natural no mar e deixa toda essa realidade reprimida junto à Bruxa, que simboliza sua *Sombra*. Ao entregar a própria voz à Bruxa, a Sereiazinha rejeita a si mesma em busca do impossível: uma alma.

Após a abdicação da *Persona*, alguns arquétipos emergem na psique, como a *Sombra*, já mencionada, e o *Animus*, que é o princípio masculino na psique feminina. Ele aparece como lógica, racionalidade, direção, propósito; uma voz interior que aconselha, critica ou orienta; uma ponte entre o inconsciente e a consciência; uma energia ativa, capaz de conduzir à realização interior; e/ou um ideal masculino interiorizado. Quando não integrado, o *Animus* pode se tornar tirânico, crítico demais, destrutivo; um ideal masculino inalcançável; e/ou um obstáculo ao desenvolvimento da mulher.

Percebe-se, no conto, que o *Animus* não integrado da Pequena Sereia resultou numa idealização masculina inalcançável, representada pelo príncipe;

inalcançável porque a Sereiazinha queria conquistar o príncipe para obter uma alma, aquilo que nenhuma Sereia poderia alcançar.

A Pequena Sereia projeta seu *Animus* no Príncipe. Ele não é apenas um homem por quem ela se apaixona: ele representa um ideal, uma imagem masculina perfeita, que ela identifica como caminho para obter “alma” e sentido de vida. Isso significa que o Príncipe é a personificação da busca dela por completude e transcendência; o símbolo de um ideal masculino espiritualizado; um objeto de projeção de seu desejo de evolução psíquica. A Sereia acredita que alcançará sua verdadeira identidade a partir dele, o que revela uma relação dependente com seu *Animus*. Esse tipo de relação com o *Animus* causa sofrimento, porque tira da heroína sua própria direção interior.

Assim, nota-se que a Pequena Sereia não integra a *Sombra*, já que rejeita a própria natureza, nem o *Animus*, fazendo com que esses arquétipos sobrecarregassem o ego e o fragmentasse, provocando a dissolução da Pequena Sereia em espuma do mar. A morte da Sereia — dissolver-se em espuma — simboliza a dissolução da identidade.

A Pequena Sereia afastou a cortina púrpura da tenda e viu a bela noiva adormecida, com a cabeça apoiada no peito do príncipe. Inclinando-se, ela beijou a nobre frente dele e depois olhou para o céu, onde o rubor da aurora se tornava mais e mais luminoso. Fitou o punhal afiado em sua mão e novamente fixou os olhos no príncipe, que sussurrou o nome da noiva em seus sonhos – só ela estava em seus pensamentos. Levantou as mãos que tremiam enquanto empunhava o punhal – e então ela o lançou para longe nas ondas. A água ficou vermelha onde caiu, e algo parecido com gotas de sangue ressumou dela. Com um último olhar para o príncipe, os olhos esmaecidos, ela se jogou do navio para o mar e sentiu seu corpo se dissolver em espuma. (Andersen *apud* Avila *et al*, 2019. p. 48)

Sem *Sombra* integrada, ela perde enraizamento. Ela abandona tudo o que lhe dava vitalidade psicológica. Sem *Animus* integrado, ela perde direção interior, ela vive apenas pela projeção no Príncipe. Como resultado, a psique colapsa porque não existe centro interno, só projeção e repressão. A “morte” é o símbolo da perda completa de si mesma.

Ao se tornar uma “filha do ar”, a Sereia recebe uma existência espiritual descolada do corpo, mas sem identidade própria, sem união de luz e *Sombra* e sem síntese entre instinto e espírito. Para Jung, isso não é individuação, mas evasão espiritual — uma fuga da vida concreta. É uma forma de “espiritualização sem raiz”: um estado elevado, mas incompleto, porque não passou pela integração do inconsciente.

Para Jung, a espiritualidade surge quando o Ego (nosso centro consciente) percebe que existe algo maior e mais profundo dentro de si: o *Self* (ou *Si-mesmo*). Jung afirmava que, psicologicamente, o “Self” (o centro da totalidade da psique)

é indistinguível da “Imagem de Deus” (*Imago Dei*). Quando uma pessoa entra em contato com conteúdos do inconsciente coletivo (arquétipos), ela vive uma experiência “numinosa” — um sentimento de fascínio e temor que é a base da espiritualidade.

Como já mencionado, Jung diz que a experiência numinosa é fazer o que é inconsciente tornar-se consciente, o que se traduz, dentro da obra de Jung, como processo de individuação. Para Carl Jung, o Processo de Individuação e a Espiritualidade não são caminhos paralelos, mas sim dois nomes para o mesmo fenômeno: a jornada para se tornar quem você realmente é, em sua totalidade. Sendo assim, se a individuação não se concretiza, ao contrário, falha, a Pequena Sereia não alcança uma espiritualidade transcendente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A espiritualidade é um dos aspectos mais importantes discutidos em toda a obra de Carl Gustav Jung e nota-se, no conto A Pequena Sereia, de Andersen, que a temática principal tange a espiritualidade. Para Jung, a espiritualidade tudo tem a ver com o processo de individuação, que, para o autor, é uma forma de integração dos arquétipos do inconsciente coletivo, a partir da conscientização deles, a fim de se alcançar a autorrealização.

A Sereiazinha inicia seu processo de individuação a partir da abdicação da *Persona*, a seguir a partir do contato com a *Sombra* e, logo após, do contato com o *Animus*. Quando alguém consegue integrar esses arquétipos, o processo de individuação se torna bem sucedido, o que não foi o caso da Pequena Sereia. A projeção do *Animus* no Príncipe é uma prova de que não houve uma integração desse conteúdo, já que, quando se projeta um arquétipo no outro, assume-se que aquele conteúdo não faz parte daquele que o projeta, mas faz parte do outro.

Assim, se o processo de individuação da Sereiazinha não se desenvolve de modo efetivo, a protagonista não alcança uma espiritualidade transcendente. Ela torna-se uma filha do ar, pairando errante sobre o mundo. Portanto, a busca pela imortalidade da alma, em a Pequena Sereia, foi uma jornada frustrada, na qual o processo de individuação falha, uma vez que a Sereiazinha, em todo o tempo, busca aquilo que pertence ao outro, não o próprio *Self*.

Logo, a análise do fracasso da Pequena Sereia sob a ótica da Psicologia Analítica (Junguiana) é profunda, pois o conto de Hans Christian Andersen é uma metáfora perfeita para um processo de individuação que, embora buscado com coragem, acaba sendo sabotado por escolhas que negam a própria essência do ser.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMS, Jeremiah; ZWEIG, Connie. **Ao encontro da Sombra**: um potencial escuro da natureza humana. Tradução de Merle Scoss. São Paulo: Cultrix, 1994.
- BETTELHEIM, Bruno. **A psicanálise dos contos de fadas**. Tradução de Arlene Caetano, 16ª Edição, Paz e Terra, 2002.
- DIECKMANN, Hans. **Contos de fadas vividos**. São Paulo: Editora: Áies Paulinas, 1986.
- FRANZ, Marie-ouise. **A Sombra e o mal nos contos de fada**. [tradução] Maria Christina Penteado Kujawski São Paulo: Paulus, 2020.
- HALL, Calvin S. NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000.
- JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Editora Harper Collins, Rio de Janeiro, 2016.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. [Tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva]. Perrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- MEREGE, Ana Lúcia. **Os contos de fadas**: origens, história e permanência no mundo moderno. São Paulo: Claridade, 2010.
- MOTTA, Fernando C. Prestes; PAULA, Ana Paula Paes de. **Meia-idade, individuação e organizações**, 2005.
- STEIN, Murray. **Jung e o caminho da individuação**: uma introdução concisa. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2020.
- STEIN, Murray. **Jung, o mapa da alma**: uma introdução. 4 ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2006.
- TRINDADE, N. R. B. **A bruxa nos contos de fada**. São Paulo, 2008.
- VON FRANZ, Marie-Louise. **Animuse Animanos contos de fadas**. Verus Editora, São Paulo, 2010.

## **A BELEZA DA CRIAÇÃO: ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DO INTERCÂMBIO ENTRE O SER HUMANO E O TRANSCENDENTE**

*Márcia Helena Rodrigues Paroli<sup>1</sup>*

### **INTRODUÇÃO**

**O** ano de 2025 foi marcado por distintos eventos históricos em evidência. No âmbito da geopolítica, pode-se dizer que o mundo esteve em ebulição, diante de conflitos, prepotências ditatoriais, guerras de todos os tipos, aquecimento global, com destaque para a COP 30 (Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima), realizada no Brasil, em Belém, no mês de novembro. Poder-se-ia elencar inúmeros outros eventos, dentro e fora do país, de grande relevância e de impactos globais. Nesse ano, por exemplo, a Igreja Católica Apostólica Romana celebrou o Jubileu dos 2025 anos da encarnação de Jesus Cristo, o “príncipe da paz”, em Isaías 9,6 (Bíblia de Jerusalém, 1997)<sup>2</sup>, “o mais belo entre os filhos homens”, como canta o texto bíblico do Salmo 45,2 (1997). Sobre esse momento, poder-se-ia optar por tantos outros atributos pertinentes, mas parece que esses dois - “paz e beleza” - podem dar a este tempo histórico uma esperança, e o Jubileu apresenta, justamente, esse tema, com o título: “Peregrinos da esperança”.

A Igreja também se despediu do primeiro pontífice latino-americano, o Papa Francisco, restaurador das mudanças apregoadas pelo Concílio Vaticano II e defensor de uma igreja em saída, próxima dos desvalidos, e de uma visão integral e integradora do ser humano. Em meio a esses marcos históricos, o presente capítulo pretende lançar o olhar para uma outra importante celebração que marcou o ano de 2025: a dos 800 anos do *Cântico das Criaturas* (São Francisco de Assis, 2004), primeira obra literária da língua italiana.

---

1 Mestra em Teologia (PUC-PR); Dra. em Ciências da Religião (PUC-GO). Professora de Teologia no Instituto São Boaventura de Brasília-DF. Terapeuta TRG. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0453156761162148>. E-mail: [marciahrparoli@gmail.com](mailto:marciahrparoli@gmail.com).

2 Trechos bíblicos são extraídos da BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1997.

Francisco de Assis [1182-1226], o grande reformador da Igreja da Idade Média, padroeiro da Itália, Fundador de três Ordens Religiosas e inspirador de diversos grupos católicos e de outras denominações religiosas, com sua simplicidade, pobreza e fraternidade, apontou para a Igreja a possibilidade de viver o Evangelho “*Sine glosa*” (sem explicação), literalmente. A vivência radical do Evangelho e o seu grande amor à Trindade renderam-lhe o título dado pelos seus hagiógrafos de o “*alter Christus*” (o outro Cristo). Entre fatos marcantes de sua biografia, sublinha-se o registro de que Francisco, dois anos antes de morrer, escreve o *Cântico das Criaturas* (São Francisco de Assis, 2004), conhecido também por *Cântico do Irmão Sol*. Nele (São Francisco de Assis, 2004), Francisco eleva o seu louvor por toda a criação, pela sua utilidade e serviço, que, em seu ser, falam de Deus.

O *Cântico das Criaturas* (São Francisco de Assis, 2004) foi celebrado dentro do mundo franciscano e, particularmente, no mundo acadêmico da literatura, já que se trata da primeira produção literária em língua italiana. Ao longo dos séculos, viu-se inúmeras análises e aprofundamentos, tanto no âmbito literário como no espiritual.

A leitura a qual se propõe este capítulo é lê-lo, degustá-lo, meditá-lo, peregrinar na ótica da beleza e do intercâmbio entre o ser humano e o transcendente. Nessa peregrinação, pretende-se parar em três estalagens: 1 – Belo: conceito e percurso histórico do conceito beleza; 2 - A relação do ser humano com a natureza na Idade Média; e 3 – *Cântico das Criaturas* (São Francisco de Assis, 2004): o que o antecede e análise antropológica.

## **BELO: CONCEITO E PERCURSO HISTÓRICO DO CONCEITO DE BELEZA**

A palavra ‘beleza’ tem sua origem no sânscrito (dialetos indo-árícos antigos do Norte da Índia): *BET EL ZA* (o lugar em que Deus brilha), então beleza tem sua origem na esfera religiosa. Na cultura hebraica, o seu correspondente é a *SHEKINÁ*, a Glória de Deus manifestada em todo seu esplendor na feliz convivência com as criaturas (Brustolin, 2019). É o ideal do paraíso primitivo, quando Deus viu que tudo era bom, em Gênesis 1,31 (Bíblia de Jerusalém, 1997).

Na linguagem bíblica (1997), os termos ‘bom’ e ‘belo’, na tradução grega dos Setenta<sup>3</sup>, expressam bem esse vínculo entre beleza e bondade. Há uma semelhança estreita entre *tob* (bom, do texto hebraico) com o termo *kalón* (belo, do grego). Portanto, a beleza é a expressão visível do bem, como o bem é a condição metafísica do belo.

3 A “tradução grega dos Setenta”, também chamada de Septuaginta, é a mais antiga tradução da Bíblia, do hebraico para o grego.

O mundo grego já havia refletido, na Antiguidade, sobre o termo ‘beleza’. Platão [348/347 a.C.], n’*O Banquete* (2018), assim se expressa: “Belo é aquilo a que o amor é intencionalmente dirigido. O belo sempre implica o bem” (Platão, 2018). Vê-se, destarte, que, para os gregos, o belo não tem a ver com o estético e sim, com o ético. Para expressarem a arte, usam o termo *kalokagathia* (*kalos: belo + gathos: bom*), o que resulta em *kalokagathia*, que significa perfeição espiritual.

Já no seu *Diálogo*, em que Platão (2012) relata a queda do homem do mundo das ideias, o filósofo coloca o belo como condição para o retorno ao lar celeste. Apenas a beleza possui esse destino, no que é mais manifesto *ekphanestaton* e mais adorável *erasmiotaton*. Questiona-se sobre o que seria a boa vida: “A boa vida consiste no prazer ou na razão? O bem consistiria na mistura do prazer e da razão?” (Platão, 2012) e conclui que o bem é simetria, e a simetria constitui a beleza<sup>4</sup>.

No *O Banquete* (2018), Platão não define beleza, mas a assemelha a uma boa mistura: é a verdade (*aletheia*). Afirma (Platão, 2018): “Então se não formos capazes de caçar o bem com apenas uma forma (ideia), podemos capturá-lo com três: beleza, simetria e verdade” (Platão, 2018). Essa mudança do bom para o verdadeiro é muito significativa. Esse modo de pensar influenciará a Idade Média. Os vetores: verdadeiro, belo e bom não são equivalentes; o verdadeiro belo está no saguão da casa do bem. O que chega à Idade Média, na linha de Platão (2018), é a reflexão de Agostinho (2007) e Dionísio Areopagita (Boaventura, 2010).

Para Agostinho (2007) e sua obra *De Música* (A teoria dos números): a unidade é o lugar da beleza, semelhança de suas partes, igualdade, consonância, simetria (compõe o uno); a beleza passa a ser “Igualdade numerosa”, portanto, ele relaciona beleza a unidade, conforme verificado em *Viso: Cadernos de estética aplicada* (Aertsen, 2008):

Para os Pais da Igreja, a Beleza divina é uma categoria fundamental, bíblica e teológica. Partindo dela, a beleza no mundo é tida como uma realidade teologal, uma qualidade transcendental do ser, análoga ao bom e verdadeiro. A harmonia da verdade divina personalizou-se em Cristo, crido, mas também visto e contemplado, porque a humanidade deificada pelo Verbo é a chama que irradia a luz trinitária. O belo aparece como um clarão da profundidade misteriosa do ser, daquela interioridade que testemunha a relação íntima entre corpo e espírito. (Aertsen, 2008)

Tal visão é compartilhada por São Boaventura (2022), no *Itinerário da Mente em Deus*: “A beleza das criaturas com a variedade de suas luzes, de suas figuras e de suas cores, considerada nos corpos simples, mistos e orgânicos - como são os astros e os minerais, as pedras e os metais, as plantas e os animais - proclama altamente as mesmas perfeições de Deus” (Boaventura, 2022, cap.1-14).

4 Exemplo dessa simetria almejada pelos gregos é a escultura “O Discóbolo”, de Miron.

Por sua vez, Dionísio Areopagita (Boaventura, 2010) explica os nomes divinos em relação às criaturas, afirmando que Deus é bom, belo, ser, vida e sabedoria. O bem tem primazia sobre o ser, e a criatividade vem da bondade. Dionísio acrescenta aos nomes divinos: luz-belo-amor (*éros-ágape*); é Deus quem confere a beleza a todos os entes, Ele é “a Causa da consonância e do esplendor em tudo”, chama tudo a si (*kallein*) derivado de beleza (*kallos*).

Esse conceito na Escolástica é subtraído. Ele reúne tudo em acordo e harmonia, a beleza passa a ser consonância, como afirmara Platão. O Neoplatonista Plotino [204-270 d.C.] critica essa noção de consonância; para ele, beleza não é só simetria, é harmonia. Segundo ele, há beleza também no assimétrico, pode ser belo, também, o que tenha partes compostas<sup>5</sup>.

Dionísio (2010) conclui, então, que bom e belo são o mesmo, pois eles são causas de todas as coisas: “Não há nada que não participe do belo e do bom” (Aertsen, 2008). Alberto Magno e Tomás de Aquino, expoentes máximos da Escolástica, debruçam-se na análise dessa obra de Dionísio (2010). A Escolástica [séc. IX e XVI] produziu inúmeros tratados sobre a beleza, detendo-se, sobretudo, na criação da essência do belo e na determinação do seu lugar. Na realidade, belo e bem são o mesmo, porém, para Tomás (Aquino, 1920), a *ratio* do belo não é idêntica àquela do bem. Para Tomás (Aquino, 1920), o belo acrescenta algo ao bem, a saber, uma ordenação ao poder cognitivo: “As coisas chamadas belas são aquelas que agradam quando são vistas”.

Tomás associa belo ao ver, que não é só sensível, mas é cognitivo. “O belo é uma disposição do bem, na medida em que deleita a nossa afecção” (Aquino, 1920, I,5,4d1). Ao colocar a cognição, Tomás (Aquino, 1920) fará com que toda a reflexão se volte para o belo, que é verdade, quando equipara a claridade de Dionísio (2010) à verdade, o que altera o estado inicial do sujeito.

Hans Url von Balthasar [1905-1988], filósofo e teólogo católico, dos transcendentais: bom, verdadeiro e puro (pulcro), considera que o belo é o mais importante, pois mantém os outros. Ele afirma que os franciscanos fundem a estética transcendental no Séc. XIII, quando afirmam que o ser é belo. O belo não é só o que agrada. Além de ser uma festa para os olhos, o belo nutre o espírito e o ilumina. Existe uma ambiguidade da beleza por causa de sua aparência sensível, a beleza também é ambígua, pois pode ser avassaladora<sup>6</sup>. O ser humano tem sede de plenitude, por isso a beleza pode tornar-se uma armadilha (Balthasar, 1959).

O belo resplandece o ser, dispõe o ser humano ao transcendente. Portanto, o belo tem uma dimensão religiosa, irradia, fala do divino. O valor metafísico da beleza, como também sua importância religiosa, está no fato de ela ser mais do que um sinal ou uma alegoria.

5 Pode-se perceber isso na arte chinesa do ikebana.

6 Bem representada na obra “Moça com Brinco de Pérola”, de Johannes Vermeer.

São Francisco de Assis (2004), em sua oração intitulada *Lode all' Altissimo*, após receber os estigmas no Monte Alverne, exclama: “Tu és beleza... Tu és beleza!” (São Francisco de Assis, 2004), uma explosão de admiração e contentamento, mesmo dilacerado pela dor das chagas abertas que sangravam. São Boaventura, falando de Francisco, afirmava: “Contemplava nas coisas belas o Belíssimo e, segundo os traços impressos nas criaturas, perseguia por todo lado o Dileto” (São Francisco de Assis, 2004, LM IX, 1).

A beleza é uma cifra do mistério e um apelo ao transcendente. É um convite a saborear a vida e sonhar o futuro. É por isso que a beleza das coisas criadas não pode apagar a saudade do Belo da qual fala Santo Agostinho (2007): “Tarde te amei, beleza tão antiga e sempre nova, tarde te amei” (Agostinho, 2007, Capítulo XXVII). Agostinho (2007) confessa a beleza como objeto do seu amor purificado pela conversão: a beleza de Deus.

## **A RELAÇÃO DO SER HUMANO COM A NATUREZA NA IDADE MÉDIA**

Na segunda estalagem deste peregrinar, o leitor poderá situar-se no contexto em que viviam as pessoas na Idade Média. A população crescera muito, por isso foi necessário aumentar a produção agrícola. O que isso significa? Maior produção, desmatamento, queimadas, exploração da mão de obra. Os feudos eram autossuficientes.

É preciso pensar que, à época de Francisco de Assis [1182-1226], acentuara-se a urbanização, porém, a vida e a produção rural eram ainda muito presentes, e nos mosteiros, particularmente nos Beneditinos, isso era muito forte e feito em escala comercial. A relação do mercador com a natureza se tinha convertido em uma relação extrínseca, de utilidade.

Francisco, no entanto, tinha uma relação diferente com a natureza. Os primeiros irmãos moravam em meio à natureza; em vez de personagens dos quadros que a retratassem dentro de conventos, eles eram partes vivas dos quadros, integrantes do cenário florido ou nevado. Eles não desprezam o mundo. O mundo, para os Cátaros, era obra de um deus mau, e, portanto, acreditavam que, para amar a Deus, era preciso desprezar o mundo.

Ademais, de raízes cavaleirescas e cortesias, desde o início, Francisco cultuava a Senhora Pobreza, e veio a ser mendicante - Frade (irmão), não monge (solitário). Quis ganhar o sustento com o trabalho das próprias mãos. A natureza, para ele e seus seguidores, era o lugar de encontro com Deus, tanto no inverno, como no verão da Úmbria e da Toscana.

Após a jornada percorrida até então, leitor, chegaste ao cerne deste artigo, em que contemplar-se-á o *Cântico das Criaturas*, de São Francisco de Assis (2004), sob a ótica da beleza.

## CÂNTICO: O QUE O ANTECEDE E ANÁLISE

Nas *Fontes Franciscanas* (São Francisco de Assis, 2004), de onde se recolhem as biografias e os relatos do Santo de Assis, encontra-se um texto intitulado *Espelho da Perfeição*; nesse relato, percebe-se o espírito grato e integrador de Francisco:

Foi o que ele sempre fez até o dia de sua morte. Até mais, quanto mais a doença agravava, ele começava a cantar os louvores do Senhor pelas criaturas, que ele tinha feito, e depois fazia seus companheiros cantarem, para que, em consideração aos louvores do Senhor, ele esquecesse a dureza de suas dores e enfermidades. E porque considerava e dizia que o sol é mais belo do que as outras criaturas e pode ser mais assemelhado a Deus, tanto que na Escritura o Senhor é chamado de sol da justiça (cf. Mt 4,2). Por isso, ao dar um nome aos Louvores do Senhor que fez sobre as criaturas quando o Senhor o certificou sobre o seu Reino, chamou-os de Cântico de Frei Sol (São Francisco de Assis, 2004, EP 119).

Cantava os louvores permanentemente, “e até mais” quando estava às portas da morte; tal prática lhe servia como um anestésico para as dores atrozes que sofria. No *Cântico*, Francisco Assis (2004) parece reinventar os textos bíblicos (1997) dos Salmos 148,150, 103/104 e o Livro de Daniel 3, 52-90 (Cântico dos 3 jovens na fornalha).

Em geral, os fundadores de Ordens Religiosas deixam uma regra de vida e escritos espirituais. Francisco não deixou apenas uma regra e escritos, deixou um canto. De onde vem esse jeito de poeta? De sua mãe, Francesa, que provavelmente cantava para ele. Na França, existiam os trovadores. Esse estilo advinha da Escola de Trovadores, que se inspirava no monaquismo irlandês e nos árabes.

Passa-se, então, neste momento da peregrinação, a se contemplar a beleza do escrito de São Francisco (São Francisco de Assis, 2004) em dois quadros. No primeiro, a análise do *Canto do Irmão Sol* (São Francisco de Assis, 2004) e, no segundo, as dimensões imanentes e transcendententes presentes no *Cântico das Criaturas* (São Francisco de Assis, 2004):

**Quadro 1 - Texto e análise do *Canto do Irmão Sol* (São Francisco de Assis, 2004)**

Texto	Análise
<p><i>Altíssimo, onipotente, bom Senhor, teus são o louvor, a glória e a honra e toda a bênção. Somente a ti, ó Altíssimo, eles convêm, e homem algum é digno de mencionar-te.</i></p>	<p><b>Altíssimo:</b> Francisco tem sempre presente a sua condição de criatura. Ao contrário do homem e da mulher primordial que queriam ser como o Criador.</p> <p><b>Onipotente:</b> reconhece o poder desse Deus no qual ele está imerso. “Quem és Tu e quem Sou eu” - Essa autoavaliação não é uma desvalorização, mas um reconhecimento de sua condição humana diante da santidade divina.</p> <p><b>Bom:</b> Esse Deus usa de benevolência, caridade para com toda a criatura. Síntese: A criação é sinal e dá testemunho do Altíssimo.</p>
<p><i>Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas,</i></p>	<p>Na estrofe seguinte, a transcendência, em vez de pairar acima de toda criatura, como que desce ao universo criado para que ambos, o Criador e a criatura, recebam o louvor do <b>Cântico</b>. Teocentrismo e naturalismo, teocentrismo e humanismo parecem encontrar um lugar comum, e esse lugar é o da oração franciscana.</p> <p><b>Com:</b> preposição que junta, que indica convivência, companhia, comunidade.</p> <p>Até o modo como é escrito - Italiano da Úmbria - reforça esse “com”. Língua entendida por todos (os humildes, seus conterrâneos), ao contrário do latim, que era restrito aos eclesiásticos. Esse canto foi cantado pelos seguidores nas ruas e estradas da Úmbria e da Toscana.</p> <p>Tal prática criava uma atmosfera de devoção e adoração fora dos muros dos mosteiros e das igrejas. A natureza era parte e cenário dessa nova forma de arte. Com <b>todas</b> – as que ele nomeará e as demais.</p>
<p><i>especialmente o senhor Irmão Sol, o qual é dia, e por ele nos iluminas. E ele é belo e radiante com grande esplendor, de ti, Altíssimo, traz o significado.</i></p>	<p><b>O sol</b> - colocado em destaque, é o primeiro a ser louvado. Mas é preciso atentar para os nomes que precedem a nomeação do Sol, <i>messer</i> e <i>lo frate</i>. <i>Messer</i> é precisamente a versão italiana arcaica do francês <i>Monsieur</i>. <i>Messer</i> está <b>um grau abaixo de Misignore</b>, que denota o nome do Senhor divino. O fato de dizer “ser” (o mesmo que o inglês “sir”) é um sinal de reconhecimento de uma senhorilidade, uma antiguidade (ser, da raiz <i>sero</i> latina, que significa tardio, idoso) que deve ser respeitada.</p> <p>O sol é louvado como a primeira e mais arcana fonte de luz e calor em todas as religiões.</p> <p>Para Francisco, não é só um astro-rei, mas é irmão - <i>fratello sole</i>. O sol é senhor, mas é irmão. Próximo a Deus e aos homens.</p> <p>As qualidades dadas ao sol provêm do Senhor, expressam o Deus que o faz iluminar e nos traz o dia. Ao esplendor do sol testemunha o seu Criador.</p>
<p><i>Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã lua e pelas estrelas, no céu as formaste claras e preciosas e belas.</i></p>	<p>Pela: (<i>per</i>) preposição pode ser tanto da ou por causa de, graças a. Poderia ser assim:</p> <p>a) “A irmã lua louve ao Senhor”, nos Salmos encontramos “toda a Terra louve o Senhor” (a lua louva) ou</p> <p>b) Louvado seja o Senhor porque criastes (o homem louva pela criatura);</p> <p>É como se um viajante, extasiado com a beleza de uma paisagem primaveril, contemplando as flores e as árvores viçosas, exclamasse: “Que maravilha! Louvado seja!”</p>
<p><i>teus são o louvor, a glória e a honra e toda a bênção.</i></p>	<p>Reforça que a transcendência divina e a sua onipotência Louvor, glória e honra são devidos só a Deus.</p> <p>Lembremos que o ideal inicial de Francisco era a glória, a honra e o poder de ser Cavalheiro. Houve uma mudança profunda do ser. Ninguém é digno: Esse Senhor é tão imenso que a criatura não pode nem o mencionar, lembrança do AT: “não se pode nomear Deus”.</p> <p>Esse modo de rezar era próprio dos monges, que permeavam a liturgia da Alta Idade Média e a liturgia bizantina. A criatura reconhece o seu nada perante o Absoluto.</p>

**Quadro 2 - Intercâmbio entre o ser humano, a natureza e o transcendente no Cântico das Criaturas (São Francisco de Assis, 2004)**

A criatura	Apreciação	Imanente	Transcendental
O sol	É senhor - irmão Belo, radiante com grande esplendor	Traz o dia - ilumina. Possibilita-nos ver as cores e diversidade de espécies.	Demonstra o poder de Deus.
A lua e as estrelas	Irmã Clara - preciosa e bela	Possibilitam ver à noite.	No céu as formastes Lembrando que a noite eles usavam para rezar.
O vento, ar, nuvens e sereno e todo o tempo	Irmão	Dá sustento a tuas criaturas	Às tuas: remete ao Senhorio e ao pertencimento a Deus. Nesta ótica, não há tempo ruim, pois qualquer tempo é digno de ser louvado. Em Elias, brisa suave.
A água	Irmã útil-humilde-preciosa e casta.	Útil, preciosa	Humilde - corre naturalmente, não se detém nos obstáculos, segue seu curso.
O fogo	Belo-gradável e robusto e forte	Ilumina a noite	Características do Senhor Deus dos exércitos (AT)
A terra	Irmã - Mãe Sustenta e governa	Produz diversos frutos com coloridas flores e ervas.	A promessa do Gênesis, a terra sustenta. Como mãe, nutre os que dela dependem e nascem, “fez do pó da terra”. Olhar contemplativo - “coloridas”, sensibilidade de uma pessoa capaz de maravilhar-se diante da beleza e da variedade. Contemplação da natureza - primeiro passo para se chegar a Deus.
Os que perdoam e suportam	Humano diante das diversidades da vida.	Atitude de suportaçõ e serenidade	Perdão, suportaçõ, paz, são atitudes possíveis para quem ama o Senhor. E quem assim o faz será coroado. Parece lembrar as Bem-aventuranças.
A morte	Irmã Vem ao encontro. Fará mal a que estiver em pecado mortal. Não fará mal a quem faz a vontade do Senhor.	Fim da matéria	Clareza de que o ser humano é mais que o corpóreo. E que não há distinção, todos passarão por ela. Quando ela chegar, é preciso que se esteja cumprindo a santíssima vontade de Deus. O destino dependerá do livre-arbítrio.
Todos	Louvai e bendizei		Condição do humano e de todas as criaturas: render graças e servir a Deus, da mesma forma do Cristo “manso e humilde”. Com grande humildade.

Francisco de Assis, tão desprendido de tudo, demonstra um apego cuidadoso e reverente com a Terra, como a casa comum, onde a humanidade foi colocada na condição de administradora, e não dominadora, como erroneamente se interpreta a narrativa do Gênesis (Bíblia de Jerusalém, 1997, Gn 1,24). É preciso mais uma vez mudar de atitude, o que, no âmbito da fé, chama-se conversão. Os documentos do pontificado do Papa Francisco (2015) insistem em afirmar que o ser humano precisa ser portador de esperança e que, para tanto, precisa desenvolver uma espiritualidade ecológica:

Mas nem tudo está perdido, porque os seres humanos, capazes de tocar o fundo da degradação, podem também superar-se, voltar a escolher o bem e regenerar-se, para além de qualquer condicionalismo psicológico e social que lhes seja imposto. São capazes de se olhar a si mesmos com honestidade, externar o próprio pesar e encetar caminhos novos rumo à verdadeira liberdade. Não há sistemas que anulem, por completo, a abertura ao bem, à verdade e à beleza, nem a capacidade de reagir que Deus continua a animar no mais fundo dos nossos corações [...] A Carta da Terra convidava-nos, a todos, a começar de novo deixando para trás uma etapa de autodestruição, mas ainda não desenvolvemos uma consciência universal que o torne possível. Por isso, atrevo-me a propor de novo aquele considerável desafio: “Como nunca antes na história, o destino comum obriga-nos a procurar um novo início [...] Que o nosso seja um tempo que se recorde pelo despertar duma nova reverência face à vida, pela firme resolução de alcançar a sustentabilidade, pela intensificação da luta em prol da justiça e da paz e pela jubilosa celebração da vida”. (Francisco, 2015, p. 205-207)

Assim como o ser humano foi capaz de destruir, pode também reconstruir, resgatando a consciência universal. Essa esperança operante implica também assumir atitude de gratuidade e de encantamento: “Prestar atenção à beleza e amá-la ajuda-nos a sair do pragmatismo utilitarista. Quando não se aprende a parar, a fim de admirar e apreciar o que é belo, não surpreende que tudo se transforme em objeto de uso e abuso sem escrúpulos” (Francisco, 2015, p. 215); tal encantamento ocorre quando se reestabelece o contato com a natureza, recuperando-se a fraternidade universal, pois “o amor social impele-nos a pensar em grandes estratégias que detenham eficazmente a degradação ambiental e incentivem uma cultura do cuidado que permeie toda a sociedade” (Francisco, 2015, p. 228), instaurando, também, a ética ecológica (Francisco, 2015, p. 210), que se inicia na família.

Na família, cultivam-se os primeiros hábitos de amor e cuidado da vida, como, por exemplo, o uso correto das coisas, a ordem e a limpeza, o respeito pelo ecossistema local e a proteção de todas as criaturas. A família é o lugar da formação integral, onde se desenvolvem os distintos aspectos, intimamente relacionados entre si, do amadurecimento pessoal. Na família, aprende-se a pedir licença sem servilismo, a dizer “obrigado”

como expressão duma sentida avaliação das coisas que recebemos, a dominar a agressividade ou a ganância, e a pedir desculpa quando fazemos algo de mal. Estes pequenos gestos de sincera cortesia ajudam a construir uma cultura da vida compartilhada e do respeito pelo que nos rodeia. (Francisco, 2015, p. 213)

A esperança, portanto, precisa ser construída a partir da educação dada pela família; é no cultivo e no fortalecimento da cortesia que se desenvolve a base da civilidade e do comprometimento altruísta. Inicia-se na família, mas é preciso alcançar a vida comunitária “A conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária” (Francisco, 2015, p. 219), pois só um movimento comunitário pode renovar a humanidade (Francisco, 2015, p. 216).

O Papa propõe, então, que, para que essa esperança se concretize, é preciso que se tenha uma espiritualidade ecológica, pois só ela daria a motivação para que esta se efetive (Francisco, 2015, p. 216). Isso é o que o ser humano necessita. Tal espiritualidade ecológica precisa ser sustentada por redes comunitárias em que se cultivem: a gratidão e a gratuidade; o sentimento de ser parte da Criação e, ao mesmo tempo, criatura (o que põe em humildade) amada pelo Criador; desenvolver a própria criatividade, que é um dom, para resolver os “dramas do mundo” (Francisco, 2015, p. 220); reconhecer que cada ser traz em si vestígios do Criador; cultivar a alegria e a paz, tendo um estilo de vida “profético contemplativo” (Francisco, 2015, p. 222), sóbrio, pois “A sobriedade, vivida livre e conscientemente, é libertadora” (Francisco, 2015, p. 223), o que não significa não viver, mas redescobrir pequenas alegrias, “encontrando satisfação nos encontros fraternos, no serviço, na frutificação dos próprios carismas, na música e na arte, no contato com a natureza, na oração” (Francisco, 2015, p. 224). Só com esses requisitos, cada qual poderá crescer no amor social, na fraternidade universal, “fazendo surgir um novo tecido social local. Assim, uma comunidade liberta-se da indiferença consumista” (Francisco, 2015, p. 232), onde a solidariedade cuide e se preocupe com os mais pobres, construindo, dessa forma, a desejada ecologia integral.

Mais uma vez parece que é solicitado aos fiéis católicos e a toda a humanidade o que Deus propôs ao povo do I Testamento, quando estavam tentando estabelecer a nova ética no regresso do Exílio: “Eis que hoje estou colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência (Bíblia de Jerusalém, 1997, Dt. 30 15; 19b).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse peregrinar, pôde-se perceber a importância dada por filósofos e teólogos ao tema da beleza, que, mais que um mero fator estético, é anúncio constante de um “Belo” maior, transcendente.

Toda a Criação é sinal ou símbolo da potência, da beleza e da ordem que vêm do seu Criador. O *Cântico das criaturas* (São Francisco de Assis, 2004), ao mesmo tempo, coloca em Deus os fundamentos da natureza, mostrando a ecologia franciscana que irmana toda a realidade. Trata-se de um texto que é expressão do amor contemplativo de São Francisco de Assis, pois exalta: a convivência do homem com a natureza, e do homem com Deus e o próximo, não é utilitarista, visto que convida todos a louvarem e a reconhecerem a magnificência de Deus criador, N’O qual todos somos irmãos.

Na obra de São Francisco, o ser humano se reconcilia com a Criação, faz entrever o homem primordial do projeto de Deus, antes da queda original. Conectando-se às criaturas, consegue ver nelas os vestígios do Altíssimo, Onipotente e Bom Senhor, como o santo gostava de referir-se a Deus. Toda pessoa sente o fascínio pelo belo, onde se encontra o sentido da vida, a razão da alegria e a conquista da verdade, ainda se está em tempo de cuidar, preservar a mãe terra, que sustenta e governa e que produz diversos frutos, com coloridas flores e ervas, para todos os seres humanos, indistintamente.

## REFERÊNCIAS

AERTSEN, Jan A. A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”: o lugar da beleza na Idade Média. **Viso: Cadernos de Estética Aplicada**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 1-19, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://www.revistaviso.com.br/>. Acesso em: 10 mai. 2025.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2007.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. I, q. 5, a. 4, ad 1. São Paulo: Loyola, 1920.

BALTHASAR, Hans Urs von. **Glória: uma estética teológica**. São Paulo: Paulus, 1959.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 1997.

BOAVENTURA, São. **Itinerário da mente para Deus**. Petrópolis: Vozes, 2022.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. **Qual beleza salvará o mundo?** Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 24 jan. 2019. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/>. Acesso em: 2 mai. 2025.

FRANCISCO. **Carta encíclica Laudato Si’**: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: Edições CNBB, 2015.

MARITAIN, Jacques. **Creative Intuition in Art and Poetry**. Princeton: Princeton University Press, 1977.

PLATÃO. **Filebo**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. **O Banquete**. São Paulo: Loyola, 2018.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. **Fontes Franciscanas**. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2004.

## VEREDAS PSICOCORPORAIS: O *TAI CHI CHUAN* COMO SUPORTE NA TRAVESSIA DO TRAUMA

*Fe Matos<sup>1</sup>*

*“O terrível da vida não é viver situações desafiantes, é não ter recursos para ir além dessas situações, de maneira que a vida fica fixada no terrível, na experiência terrível, sem ter os recursos necessários para que ela possa se recriar, para que ela possa se reinventar, para que ela possa fazer dessa pressão evolutiva, o elemento fértil, nutritivo para o crescimento. Então, se o trauma faz parte da vida, quais estratégias para o terrível virar o incrível?” - Netto, 2024, módulo1, aula 2.*

### INTRODUÇÃO

**H**á caminhos que só o corpo pode lembrar. Entre respirações, pausas e gestos, o que parece esquecido se revela como voz do inconsciente, da alma. Este artigo é uma travessia pelas veredas internas do ser, onde o movimento, a consciência e o sagrado se encontram para refazer as tramas invisíveis entre corpo, mente e espírito.

Veredas psicocorporais é uma metáfora da vegetação interna do ser humano, repleta de trilhas vivas (virgens ou desmatadas pela ação destruidora do mal da civilização), que buscam autonomicamente uma estratégia de retorno à mata selvagem, quase originária, do ser, onde corpo, mente e alma ainda se reconhecem em linguagem de vento-movimento, seiva-chi e fotossíntese-transformação.

Essas veredas são percursos sincrônicos e religiosos, que levam a reconexões da matéria humana à essência sagrada. Lembrando que aqui os termos “religião” e “religioso” estão se referindo ao sentido original da palavra religar, que vem do latim *religare*, onde o prefixo *re* intensifica a palavra que o sucede, neste caso *ligare*, que significa unir ou atar; *religare* tem o sentido de ligar novamente.

---

<sup>1</sup> Psicóloga, Escritora e Artista Visual. Especialista em Psicologia Junguiana, em EMDR (Dessensibilização e Reprocessamento a partir do Movimento dos Olhos), SE (Somatic Experience) Teoria Polivagal, Tanatologia (Luto e perdas), Terapia de Casal, Terapia Sexual e em Fotografia como Suporte do Imaginário. Blog: <https://www.fematos.com/porumfio>. E-mail: [contato@fematos.com](mailto:contato@fematos.com).

Quando o trauma se instala, matas virgens são devastadas e o fluxo vital é interrompido: o corpo se aprisiona tentando responder com seus mecanismos de sobrevivência mais primitivos e inconscientes; a mente se fragmenta no tempo e se torna ruminante e mentirosa; o espírito se contrai, sendo renegado a pequeníssimos espaços de atos falhos ou deslizes intuitivos.

Retomar a respiração, o movimento e o ritmo é reabrir o canal entre o consciente e o inconsciente; é permitir que o corpo volte a acreditar no presente; é testemunhar o espírito re-habitando o corpo-mente. É religar-se.

É nesse território simbólico e fisiológico que se encontram as três grandes dimensões da cura trazidas nesse artigo:

1. o *Tai Chi Chuan*, não apenas como uma prática física, mas uma arte marcial em sua concepção primária de via de reconexão psicocorporal-espiritual, onde o movimento lento ensina ao sistema nervoso aonde encontrar segurança, continuidade e vínculo com a vida.
2. a libertação, titulada e pendulada, do sistema nervoso corporal encapsulado pelo trauma, sedento por segurança, como ensina Peter Levine, em sua metodologia da SE (*Somatic Experience*) ou *Experiência Somática*, apoiada na teoria polivagal de Stephen Porges.
3. a *Individuação*, ou o resgate do Self ou Si-mesmo, onde tornar-se indivíduo é torna-se inteiro, experimentando uma jornada mítica de encontro com a sombra, lugar onde reside o terrível e o incrível de si mesmo, como descreveu Carl Gustav Jung, em sua maneira de conceber a psique do ser humano.

Adentrar a mata, pelos olhos das artes marciais, das artes de Levine, de Porges e de Jung é percorrer de forma vagarosa, pendular, contrastante, entre a contemplação das incertezas, dores ou complexos e o fortalecimento dos recursos internos arquetípicos.

Nesse sentido, este artigo convida o leitor a vislumbrar a história contada por Eugen Herrigel em "*A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*". Ali, a relação entre mestre e discípulo transcende a técnica: o arco e a flecha tornam-se instrumentos de consciência, de integração entre o que a mente precisa soltar e o que o corpo precisa lembrar. Entre o que se deve dominar e o que se deve render, nasce o espaço da verdadeira arte onde corpo, mente e espírito se alinham, como na dança sutil do *Tai Chi Chuan*, que o leitor pode desfrutar em seguida.

Atravessando o simbolismo do arqueiro zen e do *Tai Chi Chuan*, poder-se-á aproveitar a forma como Levine descreve o funcionamento do corpo, em sua jornada de descongelamento e recuperação da sua mobilidade psicocorporal. Porque não há como controlar a existência de fatos exteriores estressores, mas

há como aprender a fluir entre os três estados do sistema nervoso, muito bem descritos por Stephen Porges.

E, por fim, o leitor poderá apreciar, na perspectiva junguiana da individuação, que o objetivo essencial da vida é sair da atuação extremada em busca do *religare*, da união dos opostos e da devolução da totalidade do ser, experimentando o que Jung deixou de legado: o diálogo entre ocidente e oriente, entre psicologia e espiritualidade, entre neurofisiologia e arte.

## DA ARTE DO ARQUEIRO ZEN: COMO DEIXAR ALGO ACONTECER?

*“Além da técnica, além do eu, atravessando o portal sem portas do Zen, absolutamente presente no instante místico da simplicidade. Anos e anos de prática incessante são subitamente manifestos, sem esforço algum. Algo acontece. Como deixar algo acontecer? Sem apego e sem aversão. Apenas permitindo que se manifeste.” (Coen, 1984, p.5)*

Eugen Herrigel (1885-1955) foi um filósofo alemão, professor de filosofia em universidades da Alemanha e do Japão, conhecido principalmente por seu interesse em unir pensamento ocidental e espiritualidade oriental. Durante o período em que lecionou na Universidade Imperial de Sendai, no Japão, entre 1924 e 1929, Herrigel mergulhou nas tradições zen-budistas como forma de compreender o caminho espiritual do Oriente. Fascinado pela possibilidade de viver o zen não apenas como teoria, mas como realidade corporal e meditativa, ele passou seis anos estudando a arte japonesa do Arco e Flecha (*kyudo*) sob a orientação do mestre Awa Kenzo. Dessa vivência nasceu sua obra mais conhecida, que tornou o zen acessível ao Ocidente através da metáfora do arqueiro e do alvo.

Publicada em 1948, *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen* é o relato filosófico e espiritual da jornada de Herrigel como aprendiz do zen através da prática do arco e flecha. O livro descreve sua tentativa de compreender o que o mestre Awa lhe ensinava: que o verdadeiro disparo da flecha não vem do ego nem da vontade racional, mas de um estado de entrega total, em que *“o tiro se solta por si mesmo”*.

Ao longo do aprendizado, Herrigel passa por fases de frustração, dúvidas, desapego e epifania, até perceber que o ato de atirar é uma metáfora do próprio percurso espiritual: não se trata de acertar o alvo externo, mas de interligar corpo, mente e espírito num único fluxo de presença. Afinal, quando um arqueiro zen dispara a flecha, ele atinge a si próprio e é nesse exato instante, que ele se torna uno com a espiritualidade.

Se o arqueiro zen não busca acertar o alvo, mas tornar-se o próprio arco e flecha e alvo unificados, seu foco não é a ponta da flecha e nem o destino

dela, mas a plenitude do gesto. No momento em que a flecha parte, o arqueiro está submetido ao seu self e por isso, exatamente por isso, o alvo é encontrado. Rendido, ele acolhe o silêncio da sua mente, o respiro suave, a intimidade com o sagrado. É nesse segundo um tanto mágico que o arqueiro se ilumina.

O ensinamento que Herrigel viveu e que descreveu em seu livro confirma que o domínio da técnica é bom, mas é insuficiente, porque é preciso transcendê-lo, vivê-lo como arte, uma arte sem arte, porque vem da espiritualidade, do inconsciente manifesto. Esse ensinamento, que não é meramente esportista, tem o nome de *Satori* e diz respeito a sabedoria transcendental que, em última instância, capta a totalidade e a individualidade de todas as coisas, transpondo os limites egóicos do ser.

Mas a pergunta difícil de viver na prática e que o autor mostrou em seu livro é: *Como deixar algo acontecer?*

Primeiro, admitir que a natureza misteriosa se revela no combate do arqueiro contra ele mesmo, despido de preocupação ou autoexigências, vestido de um coração puro e zen, que segue por veredas místicas e interiores, atravessadas por recolhimentos metódicos e sistemáticos, cujo o destino é a percepção de que no mais íntimo de sua alma, o divino carece de fundo e de forma: “é mata selvagem e originária”.

Em seguida, ter uma vida cada vez mais familiarizada com a maneira zen e toda o seu mistério. O que não foi fácil para Herrigel, como ele bem descreve em seu livro, e o que é bem complexo para uma mente ocidental. Significa ir em direção às verdades puras e, inicialmente pensadas como inexistentes ou inalcançáveis, sem um manual de como fazê-lo. E ainda, com a certeza de que ninguém percorre a estrada zen sem a ajuda de um mestre, até se tornar o próprio mestre.

Junto ao mestre, entender que vitórias ou derrotas, que suas experiências, embora suas, precisam ser transpostas e renunciadas. Não há espaço para a negligência, mas tão pouco há para o apego. O adepto do zen evitará falar de si e de sua evolução, não prestará contas nem para si e nem para o outro, porque nenhum expectador importa e porque ele está presente integralmente no agora. O passado do que conquistou ou o futuro do que lhe falta não são enaltecidos.

Para viver o presente, com atenção plena, é necessária uma atitude protetiva às distrações e às dispersões. Uma dose de silêncio e de isolamento são cruciais à vida contemplativa zen. Como diz Herrigel:

*“...cheguei à conclusão de que só quem verdadeiramente se isola é capaz de aprender o que significa isolamento, e só quem leva uma vida contemplativa está completamente livre e desprendido de si para a união com o Deus supradivino.”*  
(Coen, 1984, p.32)

Então, o itinerário que conduz à iluminação do arqueiro zen é árduo, demanda respeito, curiosidade, silêncio, observação, respiração consciente e associada à práxis, exercícios constantes, com suas conquistas, seus fracassos e seus desafios, logo, suas aprimorações contínuas as quais o levarão aos “exercícios espiritualizados”, onde a técnica se entrega à sabedoria oculta e cósmica, onde o exercício acontecerá sem esforços, como diz a monja Coen (1984) em seu prefácio do livro: “*É preciso um esforço sem esforço*”, porque o que também bloqueia o aprendizado é a vontade egóica demasiada.

É preciso dar tempo ao tempo. A trilha até o destino é incomensurável e pode levar semanas, meses, anos. Não é contando os dias que o futuro chegará mais rápido, é vivendo no presente que tudo acontecerá. É no tempo do aqui e do agora, da entrega sem ego, que o encontro com o divino acontecerá. Dispor-se a aprender é ceder, no espaço e no tempo, sem resistência. É agir com uma atitude não ativa, apoiada na respiração, no silêncio, na prática, na escuta ativa e no vínculo com o mestre, certo da confiança que “o milagre” é e está.

Não perguntar tanto, treinar mais com presença de espírito, vivacidade, segurança e atenção plena. Sua lucidez espiritual atingirá o seu ponto de reencontro com o cosmos e você testemunhará algo atirar e acertar sem apontar. Nesse momento, o mestre que habita em você virá para cena e você não precisará mais de orientação externa ou expectadores. A sua habilidade elevada aconteceu. E você aprendeu que a fonte jamais seca, que lá estão as potencialidades adormecidas à espera do coração puro, do beijo de amor verdadeiro, do amor próprio conectado e unificado ao eterno e maior amor.

## **DO TAI CHI CHUAN: COMO É MARCIAL SE NÃO HÁ ESFORÇO?**

*“Para que a prática seja apropriada, o relaxamento físico tem que se entrelaçar com o relaxamento psicoespiritual, com a finalidade não só de agilizar, como de liberar o espírito. Temos que ser ágeis para alcançar a liberdade e livres para recuperar a agilidade primordial. Essa agilidade primordial é diferente de tudo o que se entende vulgarmente por agilidade mental.”* (Coen, 1984, p. 54)

*Tai Chi Chuan* é uma arte chinesa milenar que agrega movimento, consciência, energia vital e espírito. Mais do que uma sequência de gestos graciosos, refere-se a um sistema completo, filosófico e humano, no qual corpo, mente e espírito são treinados para operar como uma unidade viva e inteligente. Conforme apresentado por Wong Kiew Kit, o *Tai Chi Chuan* não deve ser

compreendido apenas como exercício lento ou prática estética, mas como uma arte interior e sagrada, originalmente concebida como arte marcial, método de preservação da saúde e caminho de desenvolvimento espiritual.

A expressão *Tai Chi Chuan* pode ser traduzida como “Punho do Supremo Último”. *Tai Chi* refere-se ao princípio infinito e cosmológico do Taoísmo que nasce do vazio e representa a unidade primordial da qual emergem o yin e o yang, forças complementares e dinâmicas da existência. *Chuan* significa punho ou boxe, indicando sua natureza marcial. Assim, *Tai Chi Chuan* é a arte marcial que expressa, por meio do corpo, o equilíbrio dinâmico entre díspares: delicadeza e firmeza, vazio e forma, receptividade e ação.

A origem do *Tai Chi Chuan* está associada à China antiga, com raízes no Taoísmo, na medicina tradicional chinesa e nas artes marciais internas. Embora existam narrativas lendárias que atribuem sua criação ao monge taoísta Zhang Sanfeng, o que se reconhece historicamente é seu desenvolvimento e sistematização em famílias tradicionais, como Chen, Yang, Wu e Sun. Kit enfatiza que, independentemente da linhagem, o princípio central sempre foi o mesmo: usar a entrega da mente humana à conexão divina para conduzir a energia primordial que ativará o corpo para o mover-se com harmonia.

Assim, o objetivo primevo do *Tai Chi Chuan* é marcial. Exatamente como se viu na arte zen do arco e flecha, trata-se de uma arte refinada de combate interior, capaz de integrar os vários pares de opostos neutralizando força com suavidade, velocidade com presença, agressão com enraizamento. Portanto, diferentemente das artes de lutas externas, seu treinamento prioriza o cultivo interno do “*Qi ou Chi*”, também conhecido como sopro ou energia vital. Chi é energia em movimento, respiração do cosmos dentro do ser humano que promove a sensibilidade corporal e a calma mental, permitindo que o praticante responda ao conflito a partir do centro, e não da reatividade. Não importa o que acontece fora, mas como dentro do ser tudo se mobiliza.

Isto posto, praticar tai chi é mover o Chi. No corpo, o Chi circula como respiração fluida; na mente, como consciência desperta; no espírito, como *religare*. Essa tríade é o mapa da cura: corpo, mente e alma alinhados no mesmo fluxo. O Chi é, enfim, poesia viva, o que pulsa quando o corpo aprende a sentir o mundo sem medo, sem mágoas, sem traumas. Onde o Chi flui, há saúde; onde ele se bloqueia, há dor.

Kit ensina que o treinamento do *Tai Chi Chuan*, que visa essa mobilidade do Chi, não usa sacos de areia, pesos ou aparelhos de musculação, porque a força interior, que se assemelha a uma forma de eletricidade, precisa de uma sutileza de ação e ainda, necessita da aplicação do princípio quádruplo de treinamento de força: diferenciar o real do aparente; regular a respiração; usar a observação e

não a força bruta; permanecer calmo e relaxado durante a ação.

Usar a força sem esforço significa que não há imposição do contato repetido do punho contra o saco de areia, que causa dor, não diferencia o real do aparente, é um ato apenas mecânico, leva à tensão e impede a pessoa de pensar com clareza e agir espontaneamente ao combate. Ao contrário, no treinamento usa-se o socar o ar, o que faz com que o punho deixe de ser um martelo ósseo, para ser uma ponte que liga a força interior à incerteza do movimento do oponente, que está sempre sendo observado previamente e com nitidez mental. Ao socar o ar, coordenadamente com a respiração, a mente está livre e relaxada para inclusive se beneficiar de todos os outros vários aspectos que o *Tai Chi Chuan* oferta, entre eles:

- A regulação do sistema nervoso, reduzindo o estresse crônico;
- A melhora do equilíbrio, coordenação e propriocepção;
- O fortalecimento do sistema imunológico;
- O aumento da flexibilidade sem sobrecarga articular;
- O aprimoramento da respiração profunda e consciente;
- O estímulo à circulação energética (*chi*);
- A redução de dores musculares e tensões crônicas;
- A melhora da concentração e da acessibilidade mental;
- O desenvolvimento da presença e da atenção plena;
- A promoção de um estado interno de calma estável e vitalidade.

Assim como na arte do Arco e Flecha, o *Tai Chi Chuan* ensina que o gesto verdadeiro não nasce do esforço voluntarioso, mas da rendição ao processo. O arqueiro zen não dispara a flecha; ele permite que o disparo aconteça quando corpo, respiração e intenção se alinham naturalmente. Da mesma forma, no *Tai Chi Chuan*, o movimento não é imposto, mas emergente, fruto de uma escuta ativa, presente e profunda da tríade corpo-mente-espírito.

O praticante de *Tai Chi Chuan* torna-se, como o arqueiro, simultaneamente arco, flecha e alvo. O foco não está no resultado final da postura, mas na qualidade da presença durante o percurso. A lentidão deflagra os excessos do domínio, dissolve a ansiedade da performance e educa o praticante a confiar no tempo interno do gesto. Então, mover-se torna-se um ato meditativo, e cada sequência uma prática de desapego, de desbloqueio e restauração da vitalidade, de suporte ao atravessamento dos traumas que a vida dá.

## DA TRAUMATOLOGIA: COMO O *TAI CHI CHUAN* SE TORNA RECURSO DE TRAVESSIA?

*“Como há ferimento na vida, e a vida está constantemente se renovando, em cada um deles existe a semente da cura e da renovação... O Corpo foi planejado para se renovar por meio da autocorreção contínua. Esses mesmos princípios se aplicam à cura da psique, do espírito e da alma. (Levine, 1999, p.112)*

A compreensão contemporânea do trauma sofreu uma inflexão decisiva quando o corpo passou a ser reconhecido não apenas como palco do sofrimento, mas como agente central da cura. Peter Levine, psicólogo, biofísico e traumatologista, ao desenvolver a Experiência Somática (SE), deslocou o foco do evento traumático para as respostas neurofisiológicas interrompidas, mostrando que o trauma reside na imobilização da energia de sobrevivência e não na memória narrativa.

Stephen Porges, neurocientista e pesquisador norte-americano, ao formular a Teoria Polivagal, ofereceu a base neurocientífica que explica como o sistema nervoso organiza estados de segurança, mobilização e colapso, influenciando diretamente emoção, vínculo e percepção de mundo.

Juntas, essas contribuições inauguram uma linguagem científica para conceber o sofrimento humano: uma linguagem que escuta o corpo, respeita o ritmo interno e reconhece que a liberação e a resignificação do trauma acontecem quando o organismo reaprende a mover-se entre estados psicocorporais, restaurando a confiança na vida.

Então, o trauma, como descreve Peter Levine, não está no evento em si, mas naquilo que permanece congelado no corpo quando a resposta natural de defesa não pôde se completar. O organismo humano, ao vivenciar uma ameaça avassaladora, mobiliza forças primitivas de luta, fuga ou colapso. Quando essas respostas são interrompidas, por medo, impotência ou impossibilidade real, a energia excessiva não encontra descarga e passa a habitar o corpo como tensão, hiper vigilância, anestesia ou desorganização autonômica. O que a medicina chinesa chamaria de bloqueio do Chi.

A Experiência Somática propõe uma abordagem radicalmente distinta das terapias centradas apenas na narrativa. Em vez de revisitar a história traumática, o foco está na sensação, no aqui-agora corporal, na escuta micro perceptiva do sistema nervoso. Trata-se de devolver ao corpo a capacidade de completar, em pequenas doses, aquilo que ficou interrompido, reparando a autorregulação e a segurança básica do ser. Alguma semelhança com os princípios do *Tai Chi Chuan* não é mera coincidência.

Stephen Porges, com sua Teoria Polivagal, oferece a linguagem neurofisiológica que sustenta a clínica da traumatologia psicocorporal. O

sistema nervoso autônomo deixa de ser compreendido como um simples interruptor entre estresse e relaxamento e passa a ser reconhecido como um sistema hierárquico e relacional. Os estados psíquicos, ventral vagal, simpático e dorsal vagal, organizam não apenas a sobrevivência, mas a maneira como as pessoas se vinculam, percebem o mundo e habitam o próprio corpo.

O trauma, portanto, é também uma crise de mobilidade e de ritmo. O corpo perde sua capacidade de transitar entre estados, ficando aprisionado em padrões rígidos de ativação ou colapso. É exatamente nesse ponto que o *Tai Chi Chuan* se apresenta não como exercício, mas como recurso de travessia, como metodologia viva de reorganização autonômica. Sua lentidão não é passividade: é uma pedagogia do sistema nervoso, que reaprende a se mover sem ameaça.

Ao praticar *Tai Chi Chuan*, o corpo é convidado a permanecer no limiar, nem congelado, nem reativo. O peso transferido gradativamente, a atenção à base, o enraizamento dos pés, a respiração consciente e profunda e a continuidade do gesto ensinam ao sistema nervoso que o movimento pode existir sem perigo. Cada postura torna-se um resgate, uma microexperiência de segurança sentida, fundamento central tanto para Levine quanto para Porges.

A noção de pendulação, central na Experiência Somática, encontra no *Tai Chi Chuan* uma expressão corporal refinada. Na terapia, contemplar os traumas da vida só é realizado na alternância da sensopercepção entre os opostos: observa-se as qualidades que a vida organicamente experimentou, ou seja, os recursos que se possui, para então pendular para o extremo das dores, do vórtice do trauma. No *Tai Chi Chuan*, a pendulação também acontece no deslocamento constante entre cheio e vazio, avanço e recolhimento, yin e yang, criando um campo fisiológico onde a ativação pode ser impulsionada e devolvida ao repouso sem ruptura. O corpo aprende, por vivência direta, que pode ir e voltar. Que pode transpor as mágoas, as dores, os traumas.

Outro aspecto fundamental é a titulação. Tanto na experiência somática aplicada em terapia, quanto no *Tai Chi Chuan*, nada é abrupto. O sistema nervoso é exposto ao trauma em doses mínimas, respeitando seus limites internos. Isso impede a retraumatização e favorece a construção progressiva de tolerância somática. O paciente ou o praticante não são empurrados para além do que podem sustentar; eles são acompanhados pelo próprio ritmo, pelo acolhimento da própria respiração.

A respiração atua como fio condutor dessas travessias. Sem técnicas forçadas, o ar vai em busca de espaço nos tecidos, no diafragma, no eixo central, porque passa a ter a permissão, tanto em terapia, quanto na prática do *Tai Chi Chuan*, de existir, de se defender, de movimentar-se entre os estados psicocorporais até alcançar a harmonia interior. E nesse instante, o nervo vago

ventral pode receber os estímulos que levam aos estados de presença, conexão e estabilidade emocional.

Diferente de abordagens que buscam a catarse dos traumas, Levine, Porges, o *Tai Chi Chuan* e a arte do Arco e Flecha ensinam algo mais sofisticado: liberar pendularmente e tituladamente a energia que ficou retida, entregando-se aos novos espaços e tempos, integrando direção, forma e sentido. O corpo não precisa reviver os horrores; ele precisa reaprender a confiar no tempo, no outro e principalmente, em si mesmo. E, é nesse instante, que o corpo reparado confirma que é lugar de cura, agente organizador da psique e via de reconciliação com a vida e com o cosmos.

### **DA PSICOLOGIA JUNGUIANA: COMO O *TAI CHI CHUAN* PROMOVE O CAMINHO DA INDIVIDUAÇÃO?**

*“... o grande mestre Wang Zong Yue diz que “Tai Chi nasce do Vazio. Origina o movimento e o repouso, e é a mãe do yin e do yang. Quando movido, separa; quando em repouso, unifica”. É impressionante o quanto essa filosofia se aproxima da física moderna no que diz respeito ao átomo e ao universo.” (Kit, 1996, p.23)*

Carl Gustav Jung, psiquiatra suíço e fundador da psicologia analítica, ampliou de maneira radical a compreensão da psique humana ao afirmar que o objetivo último da existência não é a adaptação social nem o fortalecimento do ego, mas o processo de individuação: o tornar-se indivíduo, indivisível, inteiro; tornar-se quem se é, não como ideal do ego, mas como expressão viva do Self, o Si-Mesmo, a essência do ser, o centro regulador, o inconsciente divino que habita a psique. Individuar-se não significa diferenciar-se do mundo, mas integrar os opostos internos - feminino e masculino, bem e mal, matéria e espírito, entre outros -, acolher a sombra - parte da psique também inconsciente onde habitam o terrível e o incrível do ser -, e, restaurar a totalidade perdida pela unilateralidade da consciência.

A psicologia junguiana concebe o adoecimento psicocorporal como um afastamento do centro regulador da psique. Quando o ego se hipertrofia ou se fragmenta, o diálogo com o inconsciente é interrompido, e possibilidades de defesa de vida também se interrompem. O corpo, então, torna-se palco de sintomas, compensações e sinais que pedem escuta.

O *Tai Chi Chuan*, ou a arte do Arco e Flecha, enquanto práticas simbólicas encarnadas, oferecem uma travessia privilegiada para esse diálogo. Suas estruturas se organizam a partir da união dinâmica dos opostos: cima e baixo, dentro e fora, firme e suave, ação e não-ação. Cada movimento encena, no corpo, aquilo que Jung descreveu no plano psíquico como *coniunctio oppositorum*.

O eixo central do corpo, constantemente cultivado no *Tai Chi Chuan*,

pode ser compreendido como imagem viva do eixo ego-Self. Ao retornar repetidamente ao centro, o praticante aprende a não se perder nos extremos. O movimento nasce do centro e retorna a ele, assim como a consciência amadurecida se expande sem romper seu vínculo com o Self. Isso tudo porque, no olhar simbólico de Jung, o Chi que é a libido psíquica, a força que anima o Self e dá forma à vida, organiza o corpo e a alma em torno do equilíbrio e da individuação.

O *Tai Chi Chuan* e arte do Arco e Flecha propõem a experimentação prática do Self. O sagrado não está fora, mas na forma como o pé toca o chão, como o peso se transfere, como os movimentos são finalizados nas mãos, como a respiração sustenta o gesto, como a flecha encontra o alvo, como o tiro se solta por si mesmo, pelo Si-Mesmo, porque a mente se rendeu ao *religere*: O espírito encontra morada na matéria. O self habita o corpo.

Nesse percurso, o ego não é destruído, aprende a servir ao Self, e não a dominá-lo. O ego é educado, treino a treino, prática a prática e aprende sobre humildade ontológica: há uma inteligência maior que estrutura o movimento quando se cessa a interferência excessiva egóica. Essa experiência direta é profundamente transformadora. Tanto os pacientes da experiência Somática, da Teoria Polivagal, como os praticantes das artes chinesas, *Tai Chi Chuan* e Arco e Flecha são testemunhas dessa transformação.

A sombra, outro conceito central em Jung, não é eliminada no *Tai Chi Chuan*, ela é incorporada. A tão falada lentidão revela tensões ocultas, resistências silenciosas, impulsos de controle e medo de cair. Permanecer no gesto, sem corrigir compulsivamente, é um exercício considerável de aceitação do que se é, do que se está. O corpo ensina aquilo que a mente evita.

A prática constante transforma o gesto em ritual. E todo ritual, na psicologia analítica, é um estruturador psíquico. O *Tai Chi Chuan* cria um espaço-tempo simbólico onde o inconsciente pode se manifestar sem ser invadido. Imagens, emoções e insights emergem não por interpretação, mas por vivência.

A relação entre yin e yang, fundamento do *Tai Chi Chuan*, dialoga diretamente com os arquétipos do feminino e do masculino psíquicos - anima e animus. O praticante é convidado a desenvolver receptividade sem passividade e ação sem agressividade, dissolvendo identificações rígidas de gênero psíquico e ampliando a totalidade interna.

Assim, o *Tai Chi Chuan* torna-se uma jornada de individuação não porque explique Jung, mas porque o realiza no corpo. Ele oferece à psique uma experiência concreta de plenitude, onde os opostos deixam de guerrear e passam a dançar. O indivíduo, então, passa a fluir e isso é sinal de integração, de individuação.

Cabe lembrar, por fim, que a semelhança de propósitos entre o *Tai Chi*

*Chuan* e a Psicologia Analítica não é fortuita nem meramente metafórica. Ela nasce do próprio princípio fundador da obra de Jung, que construiu sua psicologia em diálogo explícito com as tradições orientais. Jung estudou e comentou textos centrais do Taoísmo, como o Tao Te Ching, e do pensamento chinês clássico, especialmente o I Ching, cuja lógica simbólica do movimento, da mutação e da complementaridade dos opostos influenciou diretamente sua concepção de psique. Também se aproximou do Budismo, do Zen e das práticas meditativas orientais, reconhecendo nelas modos refinados de autorregulação, observação da mente e integração psíquica.

## CONCLUSÃO

*“Antes que eu penetrasse no Zen, as montanhas e os rios nada mais eram senão montanhas e rios. Quando aderi ao Zen, as montanhas não eram mais montanhas, nem os rios eram rios. Mas, quando compreendi o Zen, as montanhas eram só montanhas e os rios, apenas rios.” (Coen, 1984, p.13)*

A travessia do trauma, da fragmentação à inteireza, não se faz apenas pela compreensão racional. Ela exige uma reconciliação mais profunda e dialética, onde o corpo precisa ser reconhecido como guardião da memória, do ritmo, do Chi e da sabedoria maior. Este artigo percorreu veredas onde psicologia, neurofisiologia, espiritualidade e arte corporal deixam de ser campos separados.

Sob a lente da psicologia junguiana, essa jornada ganha complexidade simbólica. Integrar o trauma é também assimilar a sombra, reconciliar opostos e restaurar o diálogo com o Self. O movimento consciente torna-se linguagem, e o corpo, espaço onde a individuação acontece silenciosamente. Os rituais do arqueiro ou do praticante do *Tai Chi Chuan* são a micro jornada do indivíduo de enfrentamento de suas próprias dificuldades, assim como, encontro de suas potencialidades. É a individuação em processo e, portanto, a cura em ato. Como diz Jung, 2001: *“Só aquilo que somos realmente tem o poder de curar-nos”*.

Ao aproximar a arte do arqueiro Zen e o *Tai Chi Chuan* da traumatologia contemporânea, evidenciou-se que práticas ancestrais já compreendiam aquilo que a ciência atual começa a nomear: a cura acontece quando o sistema nervoso reaprende a se mover com segurança, continuidade e presença. O corpo não precisa ser forçado a esquecer, ou forçado a aprender, mas autorizado a fluir, a dançar, a se religar, no aqui e no agora.

A Experiência Somática, a Teoria Polivagal e a Psicologia Junguiana oferecem mapas precisos desse território interno. No entanto, mapas não substituem a caminhada. O *Tai Chi Chuan* e o Arco e Flecha surgem como práticas vivas que transformam teoria em experiência, devolvendo ao indivíduo a sensação sentida de habitar o próprio corpo sem ameaça.

O gesto do arqueiro e do praticante de *Tai Chi Chuan*, simbolizando a conciliação da tríade corpo-mente-espírito, além de serem recursos terapêuticos, e meios espirituais, são as *veredas psicocorporais*, em que o humano testemunha que o terrível pode, finalmente, tornar-se incrível, e “... o mais alto estado espiritual do artista só é alcançado quando se mesclam, num único *continuum*, os preparativos e a criação, o artesanato e a arte, o material e o espiritual, o abstrato e o concreto” (Coen, 1984, p.64).

Ao final, talvez a maior lição seja simples: quando o corpo se lembra do caminho, a alma se sente pertencente, o sistema nervoso modula seu ritmo e o ser humano encontra a possibilidade de seguir, não ileso, mas pleno e indivisível, porque todas as veredas levam ao mesmo lugar: o centro, o *Si-Mesmo*.

## REFERÊNCIAS

- COEN, Monta. **A arte cavalheiresca do Arqueiro Zen**. São Paulo: Pensamento, 1984.
- JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. (Obras Completas, v. 16).
- JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. (Obras Completas, v. 7).
- JUNG, Carl Gustav. **Presente e futuro**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. (Obras Completas, v. 7).
- LEVINE, Peter A. **O Despertar do Tigre**. Curando o trauma. São Paulo: Summus, 1999.
- LEVINE, Peter A. **Uma voz sem palavras como o corpo libera o trauma e reatua o bem-estar**. São Paulo: Summus, 2012.
- NETTO, Liana. **Curso Psicotraumatologia**, módulo1, aula 2, 2024.
- O’CONNOR, Mary-Frances. **O cérebro de luto: como a mente nos faz aprender com a dor e a perda**. Rio de Janeiro: Principium, 2023.
- PORGES, Stephen W. **O guia de bolso para teoria polivagal: o poder transformador de sentir-se em segurança**. Rio de Janeiro: Senses, 2017.



## 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

- Alegoria 154, 199, 200, 246  
Alma 9, 11, 14, 34, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 49, 52, 53, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 88, 119, 138, 186, 187, 188, 195, 208, 222, 226, 229, 230, 231, 238, 239, 240, 241, 242, 255, 258, 260, 262, 265, 267  
Alteridade 28, 124, 126, 129  
Antropologia 19, 26, 28, 203, 220  
A Pequena Sereia 229, 230, 231, 238, 240, 241  
Aprendizado 30, 40, 89, 95, 137, 138, 257, 259  
Arquétipos 83, 97, 109, 110, 112, 185, 195, 199, 201, 208, 209, 228, 232, 233, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 265  
Arte 40, 53, 59, 61, 62, 93, 134, 155, 207, 208, 209, 214, 216, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 227, 245, 246, 249, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 266, 267

### B

- Bíblia 57, 72, 74, 75, 94, 122, 150, 151, 157, 185, 188, 190, 191, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 210, 211, 243, 244, 251, 252

### C

- Camilo Cândido Botelho 133, 137, 139, 140, 141  
Carl Gustav Jung 11, 108, 228, 229, 237, 241, 256, 264  
Colonização 116, 119, 124  
Compreensão 13, 17, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 39, 40, 45, 96, 97, 98, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 123, 124, 134, 139, 149, 151, 157, 195, 262, 264, 266  
Conexão 9, 83, 89, 93, 148, 149, 150, 195, 229, 233, 234, 235, 260, 264  
Confissões 34, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 253  
Conhecimento 13, 29, 39, 40, 42, 44, 47, 49, 51, 52, 80, 81, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 112, 113, 120, 123, 133, 134, 136, 137, 141, 192, 202, 204, 205  
Consciência 13, 25, 44, 76, 86, 109, 110, 112, 129, 221, 232, 233, 235, 236, 238, 239, 251, 255, 256, 259, 260, 264, 265  
Construção 9, 10, 13, 23, 37, 42, 47, 54, 76, 77, 80, 93, 102, 103, 106, 107, 113, 121, 128, 136, 137, 138, 140, 147, 195, 209, 215, 263  
Coração 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 29, 31, 33, 34, 43, 44, 52, 106, 188, 190, 192, 207, 208, 230, 258, 259  
Coração de Jesus 9, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 32, 33, 35, 85  
Corpo 10, 11, 14, 25, 26, 27, 28, 58, 83, 85, 90, 204, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 230, 231, 240, 245, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267

Corporal 20, 26, 27, 30, 256, 257, 260, 262, 263, 266  
 Cosmos 41, 222, 259, 260, 264  
 Crença 87, 94, 102, 193, 194  
 Criação 11, 49, 82, 92, 93, 94, 100, 123, 126, 128, 135, 136, 139, 146, 153, 196,  
 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 215, 244, 246, 249,  
 260, 267  
 Culto de Ifá 10, 79, 80, 81, 83  
 Cultura 14, 25, 32, 33, 38, 40, 44, 76, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 92, 93, 94, 95, 102, 106,  
 109, 111, 136, 185, 186, 191, 195, 201, 223, 225, 232, 244, 251, 252, 269  
 Cultural 50, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 91, 93, 94, 105, 107, 120, 124, 134, 195, 201, 219  
 Cura 11, 18, 21, 30, 31, 68, 133, 137, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 210, 256, 260,  
 262, 264, 266

## D

Desigualdades 94, 117, 128, 129  
 Deus 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,  
 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 82, 84, 90, 107,  
 109, 113, 114, 122, 127, 129, 148, 149, 150, 151, 185, 187, 188, 189, 190,  
 192, 193, 194, 196, 202, 204, 205, 207, 208, 211, 223, 225, 241, 244, 245,  
 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 259  
 Dilexit nos 9, 17, 19, 25, 29, 32, 33, 34, 35  
 Dualidade 96, 186, 195, 196

## E

Ecologia 131, 252, 253  
 Educação 39, 40, 133, 252  
 Espiritualidade 10, 11, 17, 22, 23, 24, 26, 29, 33, 37, 41, 42, 46, 47, 51, 52, 54, 55,  
 57, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 86, 91, 92, 93, 97, 107, 109, 110, 112, 113, 144,  
 149, 199, 229, 232, 237, 238, 240, 241, 251, 252, 257, 258, 266  
 Estética 11, 63, 73, 77, 132, 135, 137, 199, 200, 201, 202, 207, 208, 209, 210, 219,  
 245, 246, 253, 260  
 Estético 41, 44, 75, 133, 138, 219, 221, 224, 245, 253  
 Eternidade 58, 105, 206, 209, 230  
 Ética 23, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 96, 98, 99, 100, 101, 105,  
 106, 110, 111, 112, 113, 125, 128, 129, 207, 221, 251, 252  
 Existencial 14, 20, 21, 26, 31, 44, 55, 58, 76, 77, 85, 96, 109, 110, 112  
 Experiência do Sagrado 10, 213  
 Experiência espiritual 13, 14  
 Experiência estética 73, 77, 208  
 Experiência humana 37, 107, 136, 145, 146, 149, 237  
 Experiência religiosa 86, 109, 237  
 Experiência simbólica 109, 202  
 Experiência somática 256, 262, 263, 267  
 Expressão 9, 13, 18, 21, 22, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 38, 42, 53, 97, 102, 108, 109,  
 112, 128, 149, 154, 191, 198, 208, 218, 225, 244, 252, 253, 260, 263, 264

## F

- Fé 17, 18, 20, 22, 24, 25, 32, 35, 38, 49, 51, 53, 57, 58, 70, 80, 86, 88, 90, 93, 94, 95, 108, 186, 187, 194, 198, 199, 200, 202, 203, 207, 208, 210, 211, 215, 219, 220, 223, 224, 251
- Fenomenologia 28, 139, 145, 220, 227
- Filosofia 26, 28, 38, 39, 45, 77, 96, 105, 106, 110, 112, 113, 117, 131, 144, 257, 264
- Filosofia da Libertação 124, 125, 126, 128, 130
- Filosófico 13, 27, 28, 123, 125, 132, 133, 138, 257, 259
- Formação 22, 38, 40, 46, 48, 73, 80, 81, 90, 91, 93, 94, 100, 109, 110, 111, 112, 128, 131, 226, 251

## G

- Gondolin 10, 145, 154, 155, 156, 157, 158
- Gustavo Gutiérrez 10, 117, 118, 122, 128, 129

## H

- Hermenêutica 21, 130, 144, 201, 211
- História 10, 14, 19, 22, 23, 24, 33, 34, 42, 44, 45, 50, 51, 73, 74, 77, 79, 82, 91, 118, 119, 121, 122, 123, 126, 129, 130, 133, 145, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 187, 192, 198, 199, 200, 206, 210, 214, 218, 219, 220, 226, 227, 229, 242, 251, 256, 262
- Histórico 22, 24, 43, 60, 61, 77, 117, 118, 120, 121, 126, 129, 141, 191, 215, 243, 244
- Humano 11, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 31, 34, 35, 38, 42, 44, 47, 52, 54, 56, 57, 58, 66, 68, 69, 83, 84, 89, 107, 110, 111, 112, 120, 124, 134, 136, 146, 147, 150, 152, 154, 190, 195, 201, 203, 205, 206, 228, 229, 230, 238, 243, 244, 246, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 259, 260, 262, 267

## I

- Identidade 19, 42, 52, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 97, 110, 112, 120, 124, 140, 195, 240
- Identidade cultural 72, 76
- Identidades 76, 109, 111, 269
- Ídolo 220, 223, 224, 225, 227
- Igreja 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 33, 38, 50, 82, 88, 122, 127, 201, 211, 215, 243, 244, 245
- Iluminismo 17, 134, 135
- Imaginação 138, 141, 152, 157, 198, 200, 201, 202, 206, 210
- Imaginário 9, 10, 67, 97, 129, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 198, 200, 201, 205, 209, 226, 233
- Inconsciente 84, 97, 108, 109, 111, 112, 186, 201, 228, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 255, 256, 258, 264, 265, 267
- Inconsciente coletivo 97, 108, 109, 112, 186, 228, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 241, 242
- Individualismo 23, 41, 45
- Integração 11, 74, 99, 105, 109, 112, 238, 240, 241, 256, 266
- Intercâmbio 11, 244
- Interdisciplinar 26, 118
- Interioridade 18, 19, 20, 23, 38, 41, 44, 245

Interpretação 77, 81, 146, 189, 200, 211, 218, 222, 265, 269

Interpretações 13, 111, 186, 195

Inter-religioso 10, 72, 75

Intolerância religiosa 80, 93, 94

Invisível 13, 110, 156, 208, 218, 224, 225, 269

Ïyá Agan 10, 79, 81, 84, 86, 88, 90, 91, 92, 94

## J

Jesus Cristo 17, 22, 30, 31, 35, 44, 51, 56, 122, 243

## L

Leitura 11, 18, 25, 41, 72, 74, 75, 77, 78, 89, 97, 98, 110, 111, 112, 134, 141, 145, 189, 195, 200, 202, 208, 209, 210, 244

Linguagem 9, 11, 13, 14, 25, 27, 30, 31, 32, 33, 44, 55, 78, 96, 100, 108, 112, 125, 136, 183, 199, 209, 210, 244, 255, 262, 263, 266, 269

Linguagem espiritual 9, 30

Literatura 9, 10, 11, 13, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 59, 60, 61, 62, 64, 67, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 144, 146, 147, 149, 158, 185, 198, 199, 200, 201, 202, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 244, 269

Literatura mística 9, 60, 61, 64

Lúcifer 10, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196

## M

Mediação 45, 124, 139, 155, 156, 157, 206, 207

Meister Eckhart 9, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59

Memória 38, 42, 43, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 138, 145, 153, 154, 155, 156, 157, 208, 216, 219, 226, 232, 262, 266, 269

Memória Coletiva 73, 74, 76, 232

Memória Familiar 73, 76, 77

Memórias de um Suicida 133, 137, 138, 139

Metáfora 14, 33, 66, 68, 189, 206, 221, 241, 255, 257

Milton Hatoum 10, 72, 73, 74, 77, 78

Misericórdia 17, 18, 19, 23, 24, 28, 29, 30, 31, 33, 194

Mistério 14, 17, 19, 21, 24, 25, 28, 150, 156, 205, 207, 208, 209, 225, 237, 247, 258, 269

Mística 9, 17, 18, 33, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 222

Mito 10, 119, 128, 130, 153, 175, 186, 200

Mitologia 92, 202, 228

Modernidade 34, 226

Multiplicidade 11, 13, 75

## N

Nárnia 10, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210

Nova Tradição Kadampa 10, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 115

O

- Obra 2, 9, 10, 11, 13, 14, 25, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 87, 106, 107, 108, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 191, 192, 198, 200, 201, 215, 216, 219, 221, 222, 223, 229, 233, 236, 237, 238, 241, 243, 245, 246, 247, 253, 257, 266, 269
- O Livro da Divina Consolação 47, 53, 54, 55, 56, 58
- Orgulho 10, 93, 149, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 196
- O Sagrado e o Profano 13, 148, 157
- O Sobrinho do Mago 199, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 209

P

- Paisagem 13, 14, 73, 76, 223, 249
- Paraíso Perdido 186, 191, 192, 194, 195, 196, 197
- Patrística 38, 45, 196
- Pensamento teológico 48, 157, 207
- Pobreza 52, 53, 121, 122, 127, 128, 244
- Poema 65, 67, 68, 191, 192, 215
- Poética 9, 39, 42, 48, 63, 65, 67, 192, 200, 207, 209
- Primeira Era 154, 156, 157
- Profano 13, 61, 144, 148, 153, 154, 220
- Psicanálise 96, 97, 107, 108, 112, 113, 242
- Psicanalítica 10, 90, 97, 98, 222
- Psicocorporal 11, 256, 263, 264
- Psicologia 37, 72, 95, 108, 114, 185, 228, 238, 241, 242, 255, 266, 267, 271
- Psicológico 29, 43, 109, 111, 234, 236, 237, 239, 251
- Psique 10, 28, 109, 229, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 256, 262, 264, 266

R

- Redenção 10, 19, 21, 28, 42, 44, 194, 199, 200, 201, 205, 206, 209, 219
- Relato de um certo Oriente 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78
- Religião 72, 81, 85, 87, 88, 91, 92, 94, 95, 97, 102, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 149, 218, 221, 227, 238, 255
- Religiosidade 22, 97, 107, 108, 109, 110, 111, 112
- Religioso 10, 27, 41, 55, 58, 59, 61, 72, 75, 79, 80, 81, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 108, 148, 198, 200, 201, 216, 219, 236, 255
- Ritual 56, 148, 149, 222, 265
- Romance 72, 74, 75, 76, 77, 78, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 142, 158, 209

S

- Sabedoria 39, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 190, 191, 195, 246, 258, 259, 266
- Sacerdócio 10, 79, 81, 84, 85, 92, 95
- Sacrifício 11, 214, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226
- Sagradas Escrituras 19, 46

Sagrado 9, 10, 11, 13, 14, 60, 61, 66, 81, 83, 93, 102, 103, 107, 138, 139, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 200, 204, 205, 208, 209, 210, 219, 220, 222, 227, 237, 238, 255, 258, 265, 269

Sagrado feminino 81, 83, 93

San Juan de la Cruz 9, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69

Santo Agostinho 9, 28, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 186, 195, 247

Sertão 13, 14, 269

Silenciamento 133, 134, 137, 141

Simbólico 10, 13, 14, 19, 20, 73, 74, 75, 108, 110, 112, 151, 152, 153, 154, 191, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 215, 218, 226, 256, 265

Símbolo 10, 33, 67, 113, 146, 185, 199, 202, 203, 206, 208, 218, 226, 239, 240, 253

Sofrimento 11, 21, 23, 24, 28, 34, 54, 55, 56, 57, 58, 96, 97, 99, 100, 102, 105, 107, 111, 112, 136, 138, 150, 195, 209, 217, 219, 222, 224, 225, 240, 262

Suicida 10, 132, 133, 134, 136, 138, 141, 142

Suicídio 10, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142

## T

Tai Chi Chuan 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267

Teatro 89, 223, 226, 229, 234

Templo Kadampa da Paz Mundial 101, 102, 103, 104, 105, 106, 113

Tempo 16, 18, 19, 25, 32, 35, 38, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 51, 58, 75, 76, 77, 84, 85, 90, 92, 93, 105, 119, 120, 146, 150, 151, 152, 154, 156, 190, 193, 194, 199, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 221, 224, 226, 227, 230, 231, 233, 234, 236, 237, 241, 243, 250, 251, 252, 253, 256, 259, 261, 264, 265

Tensão 14, 18, 43, 75, 76, 96, 98, 108, 111, 202, 219, 221, 222, 223, 261, 262

Tensões 73, 261, 265

Teologia 9, 10, 15, 19, 33, 34, 46, 48, 70, 127, 128, 129, 143, 144, 158, 243

Teoria da Arte 214, 226

Teoria Polivagal 255, 262, 263, 265, 267

Território 13, 14, 75, 86, 184, 209, 234, 256, 267

Território simbólico 13, 256

The Dream-Quest of Unknown Kadath 10, 159, 160, 161, 163, 164, 167, 168, 169, 174, 178, 180, 182

The Mirror of the world 215, 216, 227

Tradição 9, 14, 18, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 36, 37, 41, 73, 80, 89, 92, 96, 98, 99, 100, 106, 113, 155, 192, 193, 194, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 217, 218, 219, 224

Tradições 9, 11, 73, 74, 75, 76, 81, 96, 97, 113, 148, 149, 198, 199, 200, 257, 266

Transcendência 10, 33, 110, 113, 148, 153, 154, 157, 200, 222, 224, 225, 240, 249

Transcendente 11, 109, 148, 149, 150, 153, 218, 236, 237, 241, 244, 246, 247, 250, 253

Trauma 11, 255, 256, 262, 263, 266, 267

## V

Veredas 11, 13, 14, 90, 255, 258, 266, 267, 269

Violência 79, 81, 94, 119, 128, 208, 221, 222, 223

