

O sagrado sentido da religião: cosmovisão e sentimento religioso

The sacred meaning of religion: worldview and religious feeling

Flávia Ribeiro AMARO¹



0000-0002-4789-537X

Resumo

O artigo reflete sobre a definição de religião. Aborda a sua etimologia, problematiza a sua conceituação, discute a conformação das cosmovisões em relação à cultura e destaca como o sagrado e o sentimento religioso comunicam conhecimentos ontológicos. O objetivo é investigar a trajetória epistemológica dos estudos da religião no que tange ao tratamento do fenômeno religioso, com destaque para o exame da categoria sagrado realizado por Mircea Eliade, Peter Berger e Thomas Luckman, Rudolf Otto e Roger Caillois; atrelado às contribuições de Rubem Alves e à crítica à modernidade/colonialidade proposta por Aníbal Quijano. Por fim, defende a recuperação do sagrado enquanto categoria epistemológica viável para a abordagem das ciências da religião em confluência com os pressupostos do paradigma decolonial. Para tanto, foi realizada uma revisão bibliográfica em obras de autores coloniais, pós-coloniais e decoloniais com o intuito de analisar como a subjetividade e a objetividade do conhecimento podem interagir, interpenetrar-se e intercambiar saberes diversos que corroboram em última instância para a emancipação da opressão epistêmica.

Palavras-chave: Ciências da Religião. Colonialidade. Decolonialidade. Epistemologia. Fenômeno religioso. Modernidade.

Abstract

The article reflects on the definition of religion. It addresses its etymology, problematizes its conceptualization, discusses the shaping of worldviews in relation to culture, and highlights how sacred and religious sentiment communicates ontological knowledge. The objective is to examine the epistemological trajectory of religious studies regarding the treatment of the religious phenomenon, emphasizing the examination of the sacred category carried out by Mircea Eliade, Peter Berger and Thomas Luckman, Rudolf Otto, and Roger Caillois; related to the contributions of Rubem Alves and to the criticism of modernity/coloniality proposed by Anibal Quijano. Finally, it advocates for the recovery of the sacred as a viable epistemological category approaching religious studies in confluence with the decolonial paradigm. To this end, a bibliographic review was carried out on works by colonial, postcolonial, and decolonial authors, to analyze how subjectivity and objectivity of knowledge can interact, interpenetrate, and exchange diverse knowledge that ultimately corroborate the emancipation of epistemic oppression.

Keywords: Religious Studies. Coloniality. Decoloniality. Epistemology. Religious phenomenon. Modernity.

¹ Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, SP, Brasil.
E-mail: <flavia.ramaro@gmail.com>.



Introdução

O termo “religião” etimologicamente deriva do latim *religio* e admite duas possibilidades semânticas, que remetem a origens distintas: uma pagã e a outra cristã. Marco Túlio Cícero² (106-43 a.C.) e Lúcio Cecílio Firmino Lactânio³ (240-320 d.C.) são reconhecidos como os primeiros pensadores a empregarem a noção de religião no Ocidente.

Cícero, ao tratar dos cultos romanos antigos em sua obra *De natura deorum* (45 a.C.), propõe a utilização da expressão *relegere*, tomada enquanto desdobramento etimológico de *religio*. Essa acepção denota a ideia de uma escrupulosa observância do ser humano com relação aos preceitos rituais que envolvem o sagrado, como a oração, a boa ação e o sacrifício. Implica em uma atitude comprometida e subjetivamente ancorada num movimento reflexivo e compassivo diante da divindade, indicando uma disposição íntima, ligada a um temor de caráter religioso. Contudo, vale ressaltar que essa concepção de religião ainda não aparecia de maneira vinculada ao Cristianismo.

Já Lactânio, ao designar, especificamente, as práticas mítico-rituais cristãs, adota o termo *religare*, igualmente em referência a *religio*, com o intuito de denotar a religação dos homens com Deus. A obra de Lactânio *Divinae Institutiones* (escrita entre 303 e 311 d.C.), postula o princípio de uma “verdadeira” religião, que se distinguiria terminantemente dos cultos julgados pagãos pelos cristãos.

Da noção de *religare* proposta por Lactânio sobrevém a diferenciação entre as noções de sagrado e profano. Desse modo, somente quando se distingue a religião cristã das outras religiões, sejam elas de caráter teísta ou não, e apenas quando são diferenciadas as práticas rituais cristãs das condutas ordinárias da vida e dos cultos tidos como pagãos é que surge, precisamente, a ideia de religião assim como é empregada atualmente. Entretanto, essa acepção de religião nos termos de *religare* pressupõe um problema semântico intrínseco: a religião, nesse sentido, só poderia ser entendida nos termos do Cristianismo, sobretudo o eurocêntrico? Ou ainda, apenas aquelas crenças e práticas centradas numa representação teísta poderiam ser consideradas religião, excluindo, assim, as não teístas, como o Budismo, o Confucionismo, o Taoísmo etc.?

Nessa confluência, reconhece-se a separação administrada entre as categorias sagrado e profano como uma chave para a interpretação do projeto moderno de dominação epistêmica, dado que essa distinção foi determinante para a definição de quais tipos de práticas, sejam elas coletivas ou individuais, poderiam ser consideradas como fenômenos de caráter religioso tendo em vista que a religião é uma invenção da modernidade e que a religião cristã, especificamente, forjou um status de superioridade com relação às outras crenças.

A acepção de religião a partir dos termos propostos por Lactânio se popularizou no Ocidente com o sentido de uma reconexão entre o ser humano e Deus, sofrendo apenas algumas pequenas variações com as contribuições de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino, até passar a ser contundentemente criticada pela perspectiva racional moderna de compleição secular, responsável por destituir o sagrado peremptoriamente de seu posto de produtor de sentidos legítimos.

Sendo assim, a despeito da falta de consenso com relação à origem etimológica da palavra “religião” – se é *relegere* ou *religare*⁴ –, o que se considera importante fixar é o fato de que ambas

² Ou *Marcus Tullius Cicero*, em latim.

³ Ou *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*, em latim.

⁴ A pesquisadora Cristiane Almeida de Azevedo propõe uma reconciliação entre os termos *relegere* e *religare* para se pensar o sentido etimológico da palavra “religião” assim como é reconhecido nos dias de hoje, uma vez que “[...] *relegere*, a religião se configura essencialmente pela prática, pelo fazer escrupuloso que determina uma relação com os deuses, no segundo caso, *religare*, estabelece-se uma relação passiva entre homem e Deus, que é determinada por um laço de piedade” (Azevedo, 2010, p. 95).

têm a intenção de denotar a ligação entre a humanidade e a divindade, seja a partir de uma ótica cristã ou não⁵. Em vista disso, o que define a religião é um conjunto de concepções e práticas mítico-rituais revestidas da aura do sagrado.

Não obstante, vale sublinhar que se reconhece de antemão que essa relação estabelecida entre a humanidade e a divindade é pautada por múltiplas variantes, relativas aos contextos históricos e socioculturais em que estão inseridas e são admitidas, pois a religião, inclusive, pode nem ser de caráter teísta, como no caso do Cristianismo, do Judaísmo e do Islamismo, e, portanto, pode se expressar de maneiras mais difusas – isto é, podem advir de grupos menos organizados, sem apresentar, necessariamente, estruturas fortemente institucionalizadas. Há de se levar em conta que a noção de divindade de um budista, por exemplo, é distinta da noção de divindade de um católico, o que evidencia a feição determinante do fator cultural para a configuração de uma religião.

A religião desempenha um notável papel nas sociedades em função de ser responsável por estabelecer vigorosas e vivedouras motivações e diligências nos indivíduos e grupos sociais à medida que condiciona modelos de comportamento, de hábitos e de condutas entre os membros de uma congregação ao legitimar e tutelar os aspectos simbólicos compartilhados, enredados na conformação das cosmovisões particulares.

Trata-se de um sistema de sentidos que extrapola a dimensão racional e cujo pretexto para existir implica no estabelecimento de princípios coletivos, embora vividos como disposições individuais. As ações e pensamentos particulares são, nesse sentido, compartilhados com os outros integrantes de um grupo sociocultural que, semelhantemente, vivem a religião como uma forma de expressão de suas identidades pessoais e que seguem, com a orientação de seu comportamento na vida cotidiana, aquilo que a sua tradição religiosa recomenda ou impõe como doutrina e fundamentos cabais para seus respectivos modos de vida. As dinâmicas religiosas de uma determinada sociedade fornecem informações preciosas acerca de sua organização sociocultural e dos aspectos subjetivos do senso comum que compõe o seu inconsciente coletivo.

A religião, ao constituir-se enquanto um sistema entrelaçado de símbolos⁶ interpretáveis por uma tradição cultural, atua como fonte de reserva ontológica e epistêmica, promovendo sentidos e significados para a consciência humana. Nessa compreensão, a religião é encarada como constituinte de uma das bases da organização sociocultural das sociedades, pois, reconhecidamente, influi na determinação das cosmovisões de seus fiéis à medida em que eles atestam, na experiência, a eficácia simbólica de suas crenças.

Assim, a opção teórico-metodológica acionada para a apreensão da noção de religião é interdisciplinar e busca alcançar uma análise centrada no fenômeno religioso que, por sua vez, pode ser depreendido a partir de diferentes entradas perquiridoras, recortes investigativos e/ou arranjos epistemológicos complementares, e isso se dá em virtude de o objeto⁷ da religião abarcar diversas designações.

⁵ Vale a pena ressaltar que, segundo Derrida (2018), as duas alternativas etimológicas – *relegere* e *religare* partem de um ponto comum, de uma recolocação ou reação à disjunção, pois são expressões complementares, e ambas pressupõem tanto a observância das práticas religiosas quanto os laços de piedade e amor que unem a humanidade ao Deus único (Azevedo, 2010).

⁶ Admite-se aqui a noção de símbolos em consonância com as elaborações de Geertz (2008, p. 67-68) quando esse expõe que “[...] ele é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo”.

⁷ Bielo (2022, p. 15) coloca que “Uma listagem parcial inclui magia, bruxaria, ritual, mito, xamanismo, feitiçaria, adivinhação, conversão, possessão espiritual, cura, prece, profecia, peregrinação, alcance humanitário, ativismo sociopolítico, missionação, mudanças religiosas e diálogo inter-religioso”, e acrescenta-se que é possível estender essa lista incluindo, também, a mística comparada, a religiosidade popular, as festas, o calendário litúrgico, os cultos, as missas e as convenções – recortes transversais antropológicos, arqueológicos, filosóficos, geográficos, históricos, literários etc.

Dito isso, vale destacar que essa abordagem se orienta pela busca da compreensão das configurações analíticas sobre o fenômeno religioso, que se constituíram a partir da crítica e das proposições elaboradas pelos teóricos pós-coloniais, caracterizados por tomarem o sagrado enquanto categoria epistemológica viável de ser examinada em suas respectivas análises.

Desse modo, acionam-se aqui as contribuições de autores que abordam e especificam a religião no que ela se refere a um aspecto majestoso, onipresente e onisciente, anterior à própria sociedade e que provavelmente a ultrapassará: o sagrado. São eles: Peter Ludwig Berger (1929-2017) e Thomas Luckmann (1927-2016), Roger Caillois (1913-1978), Mircea Eliade (1907-1980) e Rudolf Otto (1869-1937). Esses autores concertam no entendimento do reconhecimento de uma realidade sagrada que se manifesta para além da natureza humana e cuja interação é testemunhada em todas as culturas ao longo da história. Considera-se que a opção desses autores por apreender uma definição de religião pautada por uma associação de inúmeros fatores – como as suas origens, crenças, mitos, práticas de rituais, a relação com o sagrado, as cosmovisões – parte de um compromisso moral mais amplo de questionamento das arbitrariedades epistêmicas impostas pela modernidade. Jacques Derrida (1930-2004) também é acionado na discussão fornecendo aportes conceituais que não necessariamente se apresentam na contracorrente dessa concepção, mas que propõem uma ponderação com relação ao papel preponderante exercido pelo conhecimento científico.

A crítica pós-colonial, levada à cabo pelos autores acima mencionados, foi incrementada e radicalizada pelos pressupostos teórico-metodológicos apresentados pelo paradigma decolonial, responsável por denunciar as discricionariedades relativas aos processos de colonialidade⁸, inclusive no que diz respeito ao campo religioso e à experiência religiosa dos sujeitos. A apreensão epistemológica decolonial entende o reencantamento do mundo e o surgimento dos pluralismos e fundamentalismos como decorrentes de um processo de interpenetração cultural e epistêmica, desvelado na esteira da modernidade, e que não pode ser de todo negado. Assim, através de uma perspectiva intercultural, parte-se da iniciativa de recuperação e revalorização de aportes investigativos extraídos de conhecimentos e saberes não-científicos, reconhecidos como conhecimentos ontológicos, que aparecem atrelados ao sentimento religioso e à experiência do sagrado pertinente ao campo das religiões.

Por esse ângulo, a noção de religião tanto pode ser compreendida a partir de seu caráter exterior e objetivo – considerada como um agrupamento de indivíduos que compartilham as mesmas crenças, respeitam os mesmos princípios e juntos realizam ritos, reatualizam seus mitos, participam de festas e celebrações e, assim, socializam seus cotidianos e suas histórias de vida, projetando-se na sociedade como uma esfera institucional de expressão cultural – quanto pode ser interpretada a partir de um viés íntimo e subjetivo⁹ – que corresponde à incorporação da cultura, por meio de cosmovisões, que se criam e se mantêm, considerando a concepção religiosa de seu grupo social como referencial normativo e cognitivo.

Destarte, para se pensar a definição de religião, pode-se tanto partir da ótica do indivíduo quanto da sociedade; ou seja, pode-se apreender um olhar pautado pela subjetividade relacionada à íntima relação

⁸ Admite-se aqui a noção de “colonialidade” a partir das contribuições do sociólogo peruano Quijano (2000). O autor destaca as implicações de uma perpetuação das relações intersubjetivas de dominação étnico-cultural e ontológica do outro, executadas pela lógica do sistema-mundo europeu, que se caracterizam como consequências da modernidade para o contexto da América Latina. Ele entende a colonialidade como uma espécie de variação do colonialismo, que sobreviveu a despeito do fim do colonialismo histórico.

⁹ Contudo, vale fazer a ressalva de que, a despeito dos aspectos do coletivo incorporados, “O conteúdo inteiro e essencial do pensamento subjetivo é essencialmente um segredo, porque ele não pode ser comunicado diretamente” (Alves, 1975, p. 100).

com o sagrado e com o sentimento religioso ou adotar um recorte macroestrutural que irá abordar a religião a partir de sua cristalização ideológica – isto é, enquanto instituição¹⁰ normativa social.

Reconhece-se que definir o que é a religião não é tarefa fácil, tampouco considera-se possível encontrar uma definição unívoca, capaz de contemplar todas as suas nuances significativas. Sendo assim, opta-se aqui por aprofundar a investigação sobre os aspectos subjetivos ligados às motivações particulares associadas à busca pela religião, haja vista que as análises acerca das disposições institucionais são sempre “incompletas e unilaterais” (Alves, 1975, p. 24).

Acredita-se que, quando um fiel procura uma determinada religião, ele comumente busca respostas para as perguntas existenciais elementares sobre a vida, a morte e a continuidade do espírito, como: Quem somos nós? De onde viemos e para onde vamos? Qual é o sentido da vida? Quais são as causas do sofrimento e das angústias e como é possível livrar-se delas? Como estabelecer laços de confiança e reciprocidade com o outro? Existe finitude da consciência com a morte? O que se pode esperar do além-vida? Deus existe? E, se sim, como é possível contactá-lo?

Defende-se que a adesão de um sujeito a uma religião está associada à sua tentativa de compreensão do porquê estar vivo, o que deseja mais íntima e utopicamente enquanto comunidade, a que forças obedece e que significações aceita como plausíveis e, ainda, que símbolos incorpora em ressonância com os seus sentimentos¹¹.

No âmbito individual, a religião induz à reflexão sobre quem se é no presente e quem gostaria de ser no futuro. A experiência religiosa correspondente à experiência, simultaneamente, particular e compartilhada do sujeito acerca de seu mundo, e se funda em uma profunda emoção ontológica pessoal, porém de caráter universal, responsável por administrar conhecimentos decisivos para a conformação das cosmovisões dos sujeitos.

Quando se admite a estreita relação entre religião, cultura e cosmovisão, percebe-se que o pensamento científico conduzido na modernidade/colonialidade ao perpetrar uma separação entre fé e razão¹² e ao privilegiar determinados recortes geopolítico, epistêmicos e culturais para o tratamento do fenômeno religioso, promoveu exclusões abissais¹³, perpetuando, assim, formas de opressão concretas e subjetivas. O desmerecimento do sagrado enquanto categoria de pensamento relevante ou sua apreensão sempre circunscrita a uma condição arbitrária de subjugação perante o pensamento científico pode ser considerado uma das formas de epistemicídio moderno/colonial, que carecem de ser combatidas através da proposição de alternativas epistemológicas críticas e criativas que, por sua vez, surgem na esteira da

¹⁰ Considera-se que a instituição pressupõe “historicidade” e “controle”, assim como retificado por Berger e Luckmann (2011, p. 77) quando esclarecem que “As instituições têm sempre uma história da qual são produtos. [...] as instituições, também, pelo simples fato de existirem, controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que a canalizam em uma direção por oposição às muitas outras direções que seriam teoricamente possíveis”.

¹¹ Alves (1975, p. 101-102) colocou que “[...] sentimentos não são impulsos isolados, mas evidências estruturadas da realidade, ou seja, da interação do campo organismo/ambiente, para o qual não existe nenhuma outra evidência direta a não ser os sentimentos. Na emoção se revela a minha maneira de ser em relação ao mundo e a maneira de ser do mundo em relação a mim”.

¹² Remete-se aqui aos esforços de abstração e dissociação empreendidos por Jacques Derrida (2018) em seu texto escrito para o Seminário de Capri, intitulado *Fé e saber: as duas fontes da religião nos limites da simples razão*, em que o autor defende a ideia de que a fé não necessariamente precisa ser identificável com a religião, pois sua manifestação ultrapassa a sacralidade. Contudo, ela também se diferencia da razão (religião moral). Derrida propõe uma redução fenomenológica, a qual concebe a religião como uma zona fronteira ligada à história, responsável por distinguir fé e razão. Assim, considera que as revelações das grandes religiões monoteístas são pautadas pela historicidade da própria revelação. O autor defende a busca por um tipo de fé que tenha origem comum e se reflita na razão. Nesse sentido, assevera que os mesmos problemas fundamentais ligados à vida, à morte e às relações socioculturais suscitam o surgimento da fé e da razão e possibilitam, assim, o vínculo social fiduciário (ou seja, governado pela fé, não necessariamente dogmática, mas que inspira a “boa vontade”). A fé fiduciária é produto da religião moral pura, que em Kant identifica-se com o Cristianismo, incluindo a experiência da “morte de Deus”. O autor concebe, portanto, a religião circunscrita aos limites da simples razão e faculta a redução fenomenológica, a abstração e a dissociação para alcançar a essência do fenômeno religioso (Higuet, 2013).

¹³ Assim como nos termos de Boaventura de Sousa Santos (2022).

decolonialidade. Nesse sentido, acredita-se que, ao lançar luzes sobre a questão do reencantamento religioso – especialmente no que tange à questão da intensificação do pluralismo e do fundamentalismo na atualidade –, corrobora-se para uma abertura às demandas do tempo histórico presente e reforçam-se estratégias de emancipação do conhecimento das agruras da opressão epistêmica.

Cosmovisão: sentidos e significados da religião

As cosmovisões religiosas podem ser consideradas as respostas que a religião encontra e fornece para confrontar o “sentimento de ser criatura”¹⁴, presente na íntima subjetividade de seus fiéis. Ou seja, trata-se das explicações oferecidas por uma tradição religiosa para os dilemas elementares da humanidade, que, a despeito do avanço da ciência e de uma perspectiva secular na sociedade, não cessaram de suscitar a demanda pela contemplação do maravilhoso, atitude considerada inerente à condição humana e testemunhada em diferentes períodos históricos.

Em outras palavras, os homens continuaram buscando respostas para questões cruciais, que escapam do alcance da razão estrita e se inscrevem na dimensão da emoção e do sentimento religioso. A codificação dessas respostas corrobora para a conformação das crenças religiosas, que, por sua vez, conferem significados para a vida daqueles que a elas aderem. A esse respeito, Bell (1978) coloca que o mais importante da religião são as respostas que ela fornece para os mais elementares e arcaicos dilemas humanos.

A cosmovisão religiosa se constrói a partir da pressuposição da existência e interferência, independente e/ou coordenada, de uma dimensão misteriosa no mundo; uma dimensão transcendente, capaz de estruturar a realidade objetiva da vida cotidiana em uma complexidade de níveis de extensão, intensidade e profundidade que escapam ao completo entendimento humano. Desse modo, as cosmovisões refutam as pretensões de realidade universal ligadas à racionalidade secular científica, posto que aparecem relacionadas às experiências inefáveis e particulares de entrosamento com o *Mysterium, tremendum et fascinans*, que se deixam aperceber pela expressão do sentimento. De acordo com Alves (1975, p. 97), “A experiência do mistério é idêntica à experiência dos limites da razão. É olhar e ouvir aquilo que está para além do cosmos definido e, portanto, limitado pela razão, e que, portanto, escapa a todas as suas tentativas totalizantes e de assimilação”.

Nesse sentido, entende-se o “sentimento religioso”¹⁵ como promotor de um conhecimento de caráter ontológico, capaz de conferir explicações aceitáveis para os problemas elementares e que, em certa medida, são compartilhados com o grupo religioso, isso porque ele apresenta uma presunção social compartilhada e outra particular e subjetiva. De acordo com Berger e Luckmann (2011, p. 95), “A transmissão do significado de uma instituição baseia-se no reconhecimento social dessa instituição como solução ‘permanente’ de um problema ‘permanente’ da coletividade dada”.

Nessa lógica, a cosmovisão religiosa corresponde às respostas que as religiões propõem para o esclarecimento das perguntas fundamentais ligadas à vida e à morte; questões essas que confrontam a

¹⁴ O “sentimento de ser criatura” foi explorado por Rudolf Otto em seu clássico livro *O Sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* de 2007. Nas palavras do autor, “Trata-se de um sentimento confesso de dependência [...] – o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda a criatura” (Otto, 2007, p. 41).

¹⁵ De acordo com Otto (2007, p. 42), “O sentimento religioso seria então diretamente e em primeiro lugar uma autopercepção, ou seja, uma sensação sobre minha própria condição peculiar, qual seja, minha dependência”.

mente humana desde o princípio dos tempos – isto é, desde que os homens se tornaram conscientes de sua finitude.

A religião se apresenta como uma rede de símbolos caracterizados por comunicarem cosmovisões, estabelecerem os termos da experiência religiosa e contribuir para a conformação de arranjos culturais e para a construção de identidades pessoais. Considera-se que os símbolos religiosos correspondem às revelações das condições da subjetividade e expressam o *ethos* de um povo.

O universo simbólico oferecido pela cosmovisão religiosa corrobora a apreensão subjetiva da experiência biográfica do sujeito, das significações do sagrado que ele estipula como admissíveis. A identidade, por sua vez, é construída e legitimada com base em sua colocação no contexto de um universo simbólico específico. De acordo com Alves (1975, p. 90), são “[...] os universos simbólicos que proclamam que toda realidade é humanamente significativa e para isto eles invocam todo o cosmo para expressar a validade da existência humana”.

Os membros de um grupo social de caráter religioso se reconhecem como pertencentes a um mesmo universo simbólico, caracterizado por conferir sentido às suas ações cotidianas, que, por sua vez, são inscritas na cultura. A cultura é admitida, assim, como nos termos de Geertz (2008, p. 66), quando o autor postula que ela “[...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”.

E como surgem as religiões? Alves (1986) relaciona o surgimento das religiões à percepção das ausências e dos desejos utópicos humanos por uma realidade perfeita. A religião estaria, assim, ligada à ânsia por liberdade, tanto quanto seria motivada pela angústia gerada por seu inalcançável encerro. Para o autor, a religião tem a ver com a cultura, pois reflete a capacidade imaginativa¹⁶, criadora e mantenedora dos homens de forjarem a sua realidade, de erigirem seus mundos simbólicos.

Nessa perspectiva, para além de toda a racionalidade técnica investida nos objetos da cultura, essa dimensão simbólico-criativa humana atrela-se ao desejo, que, por sua vez, revela uma correlata ausência. Nas palavras do autor, “Desejo é sintoma de privação, de ausência” (Alves, 1986, p. 19). Assim, os homens, por não encontrarem prazer e sentido no presente, projetam desejos de um futuro promissor utópico que, em algumas religiões, pode ser entendido como céu ou paraíso – ou seja, um lugar privilegiado, livre da dor, do sofrimento, da opressão, das angústias e disputas por dinheiro e poder.

Partindo desse raciocínio, seria a imaginação – imbuída do desejo – a responsável por criar um mundo que faz sentido, pois os símbolos são as “[...] testemunhas das coisas ainda ausentes, saudade das coisas que não nasceram” (Alves, 1986, p. 22). Eles têm a capacidade de afastar o medo e contornar o caos e a anomia, e “com seus símbolos sagrados o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos” (Alves, 1986, p. 24).

O desejo do homem religioso pelo sagrado corresponde à tentativa de fazer valer, na realidade, o mundo dos sonhos e dos devaneios de perfeição; é alcançar o Reino de Deus. É por desejar ardentemente que o mundo objetivo transporte a aura sagrada dessa subjetividade imaginada que surge a religião, segundo Alves (1986).

E, nesse sentido, a religião apresenta um duplo aspecto, ao passo que pode ser entendida como um bálsamo benfazejo – anunciador da esperança e da utopia, pode, simultaneamente, ou distintivamente, corresponder à expressão de uma instância coercitiva, cerceadora da liberdade, castradora e punitiva, à

¹⁶ Segundo Alves (1975, p. 15), “[...] a consciência religiosa é uma expressão da imaginação”.

serviço das forças dominantes, haja vista que as cosmovisões religiosas reforçam valores e corroboram a determinação de hábitos e comportamentos culturais.

A cosmovisão administrada por um fiel mediante sua experiência religiosa, que, por sua vez, é comumente compartilhada com um grupo social ainda que mais ou menos difuso, pode ser considerada o cerne da religião.

Modernidade e a invenção da religião

Antes do advento do Iluminismo, a religião era admitida como parte integrante da cultura. O sagrado era uma dimensão ontológica no mundo arcaico. Inclusive, o termo “religião” nem sequer existia, pois não havia nada com o que fosse possível contrastá-lo. Inexistia, portanto, um conceito ou cosmovisão destacada da realidade sociocultural que necessitasse de designação.

A literatura aponta para o fato de as sociedades pré-modernas relacionarem-se com a religião de maneira mais integrada. Nesses contextos, a religião não era separada das demais esferas da vida social e coletiva. A experiência religiosa era de caráter ontológico; não suscitava reflexões, pois era naturalmente admitida como algo inerente e indissolúvel, que precedia e ultrapassava a existência humana.

Com a modernidade, o sagrado – antes altamente presente na cosmovisão dos povos pré-colonizados – foi sendo paulatinamente expulso da experiência secular e deposto de seu papel de produtor de conhecimentos ontológicos, cedendo espaço, assim, para o pensamento científico: “Onde antes os homens viam poderes miraculosos em operação, a ciência constatava apenas a presença de leis fixas e imutáveis” (Alves, 1975, p. 9).

A apreensão moderna de religião associou as manifestações espontâneas dos povos pré-modernos à superstição, ao fetichismo e à idolatria, taxando-as de crenças improváveis, de caráter irracional, de modo que, com o avanço da lógica cientificista, as explicações religiosas pouco a pouco foram se tornando descartáveis, obsoletas¹⁷.

A ciência surgia como detentora de um conhecimento verificável, pautado pela materialidade de uma realidade evidente, constituída por “[...] um todo contínuo, uniforme, auto-explicativo, que contém dentro de si mesmo as pistas para a sua própria inteligibilidade” (Alves, 1975, p. 104).

Nesse ínterim, o sagrado foi colonizado, ficando restrito ao domínio das hierarquias da religião institucionalizada, sobretudo as de compleição eurocêntrica, dado que a experiência religiosa foi sendo desestimulada enquanto era esvaziada de sentido. A experiência religiosa, intrinsecamente atrelada ao sentimento e às emoções, foi desencorajada na modernidade em nome da sobrepujança da razão, que a destituiu de um lugar de legitimidade ontológica: “Como as emoções não são objetos, como os sentimentos não podem ser quantificáveis, por exprimir fundamentalmente uma maneira de ser em relação ao mundo, emoções e sentimentos deixaram de ser significativos” (Alves, 1975, p. 101).

Entretanto, essa esquiva da religião está relacionada a uma perda de sentidos para a vida dos indivíduos e para as coletividades, o que corrobora o adoecimento das sociedades, que se veem cada vez mais envoltas em problemas neuronais como a depressão¹⁸. O esgarçamento dos laços de solidariedade

¹⁷ “No mundo de hoje tudo o que é festivo e divino ficou obsoleto” (Han, 2017, p. 127).

¹⁸ O sociólogo sul-coreano radicado na Alemanha Byung-Chul Han, em seu livro *Sociedade do Cansaço*, afirma que cada época apresenta certas enfermidades socialmente compartilhadas: “Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou Síndrome de Burnout (SB) determinam a paisagem lógica do começo do século XXI” (Han, 2017, p. 7). Quanto a esse problema, ele chama a atenção para a necessidade de recuperar o sagrado. Em suas palavras, “Talvez devêssemos reconquistar aquela divindade, aquela festividade divina, em vez de continuarmos sermos escravos do trabalho e do desempenho” (Han, 2017, p. 112). E, continua, “Precisamos de uma nova forma de vida, uma nova narrativa, donde possa surgir uma nova época, um outro tempo vital, uma nova forma de vida que nos resgate da estagnação espasmódica” (Han, 2017, p. 113).

advindos da recusa à religião e a ausência do sagrado como dimensão produtora de conhecimentos ontológicos coloca a vida “entre parêntesis” (Alves, 1975, p. 101).

A missão da religião, de prover moralidade e promover sociabilidade, passou a ser dividida com outras instituições seculares. A religião foi deslocada do espaço público para o privado, a Igreja foi separada do Estado e o secularismo encontrou respaldo.

A colonialidade do sagrado demonstrou o aparelhamento da religião com os interesses das classes dominantes, responsáveis por forjarem princípios de secularização que vão de encontro às demandas por racionalidade e competitividade capitalista. Assim, as instituições religiosas correspondem às formas de racionalização da experiência do sagrado: “Elas são tentativas, de uma forma ou de outra, [...] para adivinhar o enigma que esta experiência propõe, e o seu efeito é, a um mesmo tempo enfraquecer e manter a própria experiência” (Alves, 1975, p. 13).

A crítica epistemológica pós-colonial destacada aqui aparece relacionada à perspectiva da fenomenologia da religião, encabeçada por Husserl (1859-1938), que visa descrever os acontecimentos assim como eles aparecem na experiência consciente, em que o mundo externo é tido como fenômeno significativo. Berger e Luckmann (2011), Caillois (1988), Eliade (2010, 2011), James (2017) e Otto (2007) podem ser considerados herdeiros dessa corrente de pensamento fenomenológica em função de destinarem atenção ao fenômeno e à experiência subjetiva de sujeitos particulares, ainda que inseridos dentro de um grupo sociocultural e, portanto, reflitem questões macroestruturantes em suas disposições cotidianas individuais.

Em Berger e Luckmann (2011), a religião aparece como sendo responsável pelo estabelecimento de um cosmos sagrado – sagrado esse que é concebido como um poder de caráter misterioso e altamente impressionante. Para Eliade (2010, p. 26), “A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo”. Trata-se da projeção de um ponto fixo de referência universal responsável por criar o espaço sagrado. Esse fenômeno é entendido como sendo uma “hierofania” – isto é, a irrupção do sagrado entre a humanidade, a fundação do centro, a pedra de toque do mundo. O pensador romeno parte do pressuposto de que as religiões – das mais primitivas às mais atuais – aceitam e recorrem incessantemente a hierofanias. O autor problematiza ainda a distinção entre “sagrado” e “profano”. Otto (2007), por sua vez, entende o sagrado como “*Mysterium, tremendum et fascinans*” – o numinoso, que desperta um sentimento religioso. Já Caillois (1988) compreende o sagrado como fonte criativa da vida, e James (2017), a partir de uma abordagem psicológica, interpela a experiência do sagrado como expressão das emoções e sentimentos que ela desencadeia em âmbito subjetivo.

As crenças com relação ao sagrado variam conforme o contexto histórico-cultural em que estão inseridas, e, portanto, são admitidas. Assim, em diferentes épocas históricas, noções distintas de sagrado e profano foram veiculadas pelo senso comum, estabelecendo os limites das religiões com outras religiões, bem como com a vida ordinária.

Religião como cultura: sagrado x profano

O que determina o caráter sagrado (religioso) ou profano de um fenômeno é a cultura, pois o sagrado é pautado por ela, posto que a cultura não só estabelece o que é ou não passível de ser considerado sagrado, como impõe regras, restrições, definições e prescrições para o contato com essa dimensão extrassensorial e imponderável. Dentro dessa perspectiva tem-se que o sagrado é interpretado pelos homens a partir de diferentes tempos e espaços históricos, mas que, no entanto, são as interpretações

que se constroem acerca dessa dimensão imaterial numinosa que se distinguem. Assim, o sagrado pode ser entendido como algo universal, porém as religiões e interpretações sobre esse sagrado é que se diferenciam.

O sagrado é entendido como “[...] o criador, a origem da vida, a fonte da força” (Alves, 1986, p. 61). Distingue o cosmos do caos, organiza um ritmo e um desencadear de acontecimentos na vida ordinária; nada escapa à implacável ordem estabelecida pelo sagrado. Nesse sentido, “[...] aquilo a que denominamos realidade é uma construção da matriz religiosa da consciência” (Alves, 1975, p. 131).

O profano, que aparece em distinção ao sagrado, é igualmente considerado uma forma de ser no mundo. Trata-se de uma atitude existencial assumida pelos homens ao longo da história (Eliade, 2010).

Diante do “*Mysterium, tremendum et fascinans*”, o homem desperta o “sentimento de ser criatura” (Otto, 2007). O sujeito empraça o entendimento de sua fragilidade e nulidade perante a grandeza, a permanência, a imanência, a magistralidade e a impecabilidade do sagrado.

O profano é determinado quando a modernidade instaura um conflito cultural de disputas de valores sociais que infligem ao sujeito a necessidade de optar por uma ou outra explicação de realidade, a sagrada ou a secular. Sem embargo, ele passa, inclusive, a ser castrado em sua capacidade de deliberar, pois o mundo da vida cotidiana já não é nem uma coisa, nem outra. Contenta-se com uma dimensão liminar entre um sistema de compreensão e o outro, entre o fasto e o nefasto.

Reencantamento do mundo: pluralismo e fundamentalismo

Um paradoxo permeia a sociedade secularizada, globalizada e pautada pela razão científica: a questão da religião. O aumento do número de denominações religiosas, de sincretismos, hibridizações, da reinvenção das já existentes e da radicalização de enunciação de algumas vertentes, como a sublevação dos grupos fundamentalistas, evidencia a existência de uma contradição – o processo de secularização outorgado pela modernidade não foi capaz de suprimir o apego à religião, tampouco às crenças espirituais da população.

Ainda que a religião, em uma sociedade secularizada, se expresse predominantemente em foro íntimo, em que a escolha por uma confissão religiosa não parte “de cima pra baixo”, como imposição do Estado, e, nesse sentido, importe mais aos sujeitos que à sociedade em geral a religião seguida, ela ainda é altamente buscada e compartilhada, configurando-se como uma fonte importante de significação do mundo e da realidade.

O mundo tem experimentado, portanto, um processo de reencantamento, onde se veem aflorar novas manifestações religiosas, bem como recuperar antigas cosmologias – no caso do contexto latino-americano, por exemplo, destacam-se as afroameríndias.

Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios, e um fervor religioso, que totalmente desconhecíamos, tanto pela sua intensidade quanto pela variedade de suas formas, encheu espaços profanos do mundo que se proclamava secularizado (Alves, 1975, p. 10).

O vazio deixado pela ausência de sentidos, típico da experiência no mundo secularizado, e a angústia gerada por esse processo de indefinição de um porto-seguro epistêmico válido fizeram reviver a religião,

mas, a despeito das formas institucionalizadas de religião, que se intensificam e diversificam mais a cada dia, convém formular a seguinte indagação: como fazer reviver o sagrado no âmbito da cosmovisão do indivíduo? Seria necessário recuperar uma estrutura de consciência arcaica?

Em detrimento de os homens terem ampliado suas técnicas de controle da natureza e de terem encontrado na política e no mercado um equivalente moralizante para a religião, sobretudo no que diz respeito à coerção social pelo compartilhamento de hábitos e comportamentos, apesar das ciências racionais terem se demonstrado capazes de contornar certos medos elementares, questões existenciais fundamentais permanecem suscitando especulações de caráter religioso. A religião continua exercendo fascínio, maravilhamento e temor nos seres humanos.

A noção de reencantamento do mundo surge da constatação de uma falha no processo de secularização. A repressão histórica às formas de crenças, ideias, imagens, símbolos, conhecimentos e cosmovisões que não convergiam para os modelos ocidentocêntricos não foi suficiente para extirpar definitivamente essas compreensões de mundo, pois algumas resistiram, enquanto novas crenças, espiritualidades e religiões floresceram, dando vazão à demanda governamental e acadêmica pelo reconhecimento do pluralismo religioso. Diante da pluralidade de religiões que se dispõe na atualidade, surgem, no outro extremo, os movimentos fundamentalistas, se expressando na contracorrente do pluralismo.

A solução fundamentalista para o enigma da religião forja respostas irrefutáveis para as incertezas que permeiam a humanidade. Essas correntes ultraconservadoras defendem uma verdade supostamente inquestionável, capaz de confrontar uma realidade “[...] sempre inacabada, sempre em mutação, sempre perturbadora, sempre questionadora” (Alves, 1975, p. 117).

As noções de identidade estabelecidas na modernidade/colonialidade se exacerbam entre os fundamentalistas, que pretendem impor sua forma de ver o mundo como a única possibilidade válida. Eles se movem a partir de uma recusa radical do outro e de suas respectivas cosmovisões.

Na concepção de Quijano (1992), a crise epistemológica que vigora na atualidade funda-se na dualidade da separação entre sujeito e objeto. Nesse entendimento, o pesquisador, rendido ao paradigma moderno, se encontra apartado de seu sujeito, e, nesse movimento de distanciamento axiológico, o objeto ganha identidade, que o define e o delimita diante de outros objetos. O autor coloca que a perspectiva cartesiana, ao agir dessa maneira, desconsidera a intersubjetividade que constrói, simultaneamente, sujeito e objeto em uma relação de reciprocidade. Em um mundo global, a noção de identidades ontologicamente irreduzíveis não se aplica, pois admite-se que essas identidades são construídas em relações de interpenetração cultural.

A modernidade/colonialidade fundou e exacerbou, arbitrariamente, as diferenças entre sujeito e objeto. Contudo, existe uma estrutura de comunicação muito mais ampla e profunda em interação que deve ser levada em consideração. A subjetividade do outro, tomado isoladamente, é real, porém se liga aos parâmetros culturais aos quais esse outro pertence. Para o sociólogo, “[...] no existe solo ante sí o por sí. Existe como parte diferenciada, mas no separada, remite a una estructura de intersubjetividade” (Quijano, 1992, p. 15).

É a partir desse raciocínio que é concebida a noção de sentimento religioso e contato com o sagrado; isto é, partindo de interpretações particulares, mas que correspondem, em última instância, à determinados arranjos culturais mais amplos.

O sentimento religioso, desencadeado pelas experiências particulares e socialmente compartilhadas de interação com o sagrado, emergem diante de processos cognitivos capazes de produzir conhecimentos ontológicos e de validade indiscutível para quem os vivência.

A necessidade de despertar ou de entrar em contato com essas emoções e sentimentos pode ser apontada como forte justificativa para a procura de um sujeito por uma determinada religião. À medida que a academia privilegiou a perspectiva objetiva ao ressaltar a dimensão social das cosmovisões, o sentimento religioso ficou relegado para segundo plano. Entretanto, o sentimento religioso não pode ser negligenciado, pois seu papel é fundamental; ele atua no sentido de conferir sentidos e significados relevantes à postura do sujeito diante da sociedade. É preciso, portanto, reconhecer a influência do amor e do terror – ou melhor dizendo, do componente afetivo e/ou repulsivo relativo à percepção do sagrado e do reflexo dessa interpretação subjetiva na conformação de cosmovisões particulares e coletivas.

Ao recuperar o sagrado enquanto categoria epistemológica factível, importa apreendê-lo a partir de uma atualidade sensível em que se possa pensar criativa e imaginativamente com ele e não sobre ele, num distanciamento e imparcialidade inviáveis. Não existem maneiras de fazer reviver o sagrado como no tempo pré-moderno; ele precisa ser ressignificado levando-se em consideração o decurso das transformações cognitivas que envolvem a sua apreensão e que, por sua vez, se aparelham com os modelos histórico-epistêmicos. Uma ressignificação proposta a partir dos modelos apresentados pelos novos paradigmas epistemológicos latino-americanos passa pela adoção de uma perspectiva decolonial. Trata-se de retomar os pressupostos dos conhecimentos ontológicos gerados pelo sagrado ao passo que se permite considerar legítimas as emoções e vivências relacionadas a ele – e isso considerando outros *loci* de enunciação, como recortes investigativos que partam do hemisfério Sul.

Considerações Finais

Discutiu-se que, a despeito de a humanidade ter ampliado as suas esferas de controle social para além do domínio da religião com a colonialidade do sagrado, que se deu a partir da modernidade, e que, apesar das ciências seculares terem contornado certos medos elementares presentes no imaginário humano, as questões existenciais fundamentais relacionadas ao problema da finitude humana permaneceram suscitando especulações científicas e de caráter religioso.

Ainda que se admita a religião como esse espaço da organização de trocas simbólicas e sociais produtora de cosmovisões e legitimadora do controle da sociedade, para a compleição deste estudo foi feita uma distinção entre a religião subjetivamente vivida e sentida e aquela socialmente compartilhada enquanto instituição civil de caráter normativo, de modo que destacou-se a relevância de se conferir visibilidade e executar análises considerando o aspecto emocional atrelado ao sentimento religioso diante do sagrado.

O mundo encantado, que parecia perdido e corrompido pela lógica racional moderna, retorna investido da capacidade de conferir segurança ontológica e constituir o esteio de uma identidade factível. Contudo, não é possível resgatar o sagrado nos termos de um retorno a um paraíso que foi perdido, pois sua compreensão foi sistematicamente alterada e, portanto, não existe mais naqueles termos. É preciso reinventá-lo a partir de novas realidades sensíveis.

Diante da perda de sentidos, cresce a demanda por um todo que estabeleça sentido; isto é, intensifica-se a procura por alternativas religiosas capazes de despertar sentimentos e fornecer explicações acerca da realidade, e, nesse sentido, testemunhou-se um reencantamento religioso, ligado à emergência de uma pluralidade de religiões, espiritualidades e até mesmo de fundamentalismos. As religiões, supostamente em processo de recrudescimento, demonstraram que, ao contrário, estão presentes e

atuantes, vibrantes, se pluralizando, se disseminando em amplas direções, reinventando seu passado ou construindo algo novo para o futuro.

Considera-se que se aprofundar no entendimento do sagrado e recuperá-lo enquanto categoria epistemológica viável para a investigação da religião é inescusável caso se deseje contornar o abismo que separa as formas institucionalizadas e reificadas da religião e a experiência de contato com o numinoso que as originou e em alguma medida as mantém.

A liberdade epistemológica que se reivindica com o intuito de criar, criticar e trocar experiências culturais diversas que envolvem o tratamento do fenômeno religioso é considerada parte de um processo de libertação social da opressão mais amplo.

Referências

- Alves, R. *O enigma da religião*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- Alves, R. *O que é religião*. 10. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- Azevedo, C. A. A procura do conceito de religio: entre relegere e religare. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, v. 7, n. 1 p. 90-96, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/9773>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- Bell, D. The return of the sacred: the argument about the future of religion. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 31, n. 6, p. 29-55, 1978. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3823029>. Acesso em: 10 nov. 2022.
- Berger, P.; Luckmann, T. *A construção social da realidade*. 33. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- Bielo, J. S. *Antropologia da religião: fundamentos, conceitos e prática*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.
- Caillois, R. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- Cícero, M. T. De Natura Deorum. *The latin library*. 45 a.C. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd1.shtml>. Acesso em: 6 mar. 2023.
- Coutinho, J. P. Religião e outros conceitos. *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, v. 24, p. 171-193, 2012. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/1412>. Acesso em: 6 nov. 2022.
- Derrida, J. Fé e saber: as duas fontes da "religião" nos limites da simples razão. In: Derrida, J.; Vattimo, G. (org.). *A religião: o seminário de Capri*. 3. ed. São Paulo: Liberdade, 2018. p. 11-90.
- Eliade, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- Eliade, M. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- Geertz, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- Han, B.-C. *Sociedade do cansaço*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- Higuet, E. A. A fé na filosofia pós-moderna: Jacques Derrida e Jean- Luc Nancy. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 12, n. 24, p. 29-48, 2013. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/4679>. Acesso em: 5 mar. 2023.
- James, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- Lactância, L. C. F. Divinarum Institutionum. *The latin library*, Escrito entre 303 e 311. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/lactantius.html>. Acesso em: 6 mar. 2023.
- Otto, R. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- Quijano, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 122-151. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2023.

Quijano, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2023.

Santos, B. S. *O fim do império cognitivo: a afirmação das Epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2022.

Como citar este artigo/*How to cite this article*

Amaro, F. R. O sagrado sentido da religião: cosmovisão e sentimento religioso. *Reflexão*, v. 48, e237068, 2023. <https://doi.org/10.24220/24476803v48e2023a7068>

Editores responsáveis: Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos.
Conflito de interesses: não há.

Recebido em 12/11/2022, reapresentado 9/3/2023 e aprovado em 15/3/2023.

Reflexão, Campinas, 48: e237068, 2023