

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

FELIPE RIBEIRO CAZELLI

MITO, HISTÓRIAS EM QUADRINHOS E EXPERIÊNCIA DO SAGRADO: UMA  
ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO RELIGIOSO NA OBRA DE GRANT MORRISON

PPGCR  
Faculdade Unida de Vitória

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.

VITÓRIA  
2019

FELIPE RIBEIRO CAZELLI

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.

MITO, HISTÓRIAS EM QUADRINHOS E EXPERIÊNCIA DO SAGRADO: UMA  
ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO RELIGIOSO NA OBRA DE GRANT MORRISON

PPGCR  
Faculdade Unida

Trabalho Final de  
Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Ciências das Religiões  
Faculdade Unida de Vitória  
Programa de Pós-Graduação  
Linha de pesquisa: Análise do Discurso  
Religioso

Orientador: Dr. José Adriano Filho

Vitória - ES  
2019

Cazelli, Felipe Ribeiro

Mito, histórias em quadrinhos e experiência do sagrado / uma análise fenomenológica do religioso na obra de Grant Morrison / Felipe Ribeiro Cazelli. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

ix, 105 f. ; 31 cm.

Orientador: José Adriano Filho

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

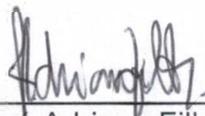
Referências bibliográficas: f. 100-105

1. Ciência da religião. 2. Análise do Discurso Religioso. 3. Discurso religioso. 4. Fenomenologia. 5. Sagrado. 6. Símbolo. 7. Mito. 8. Histórias em quadrinhos. 9. Experiência do sagrado. - Tese. I. Felipe Ribeiro Cazelli. II. Faculdade Unida de Vitória, 2019. III. Título.

FELIPE RIBEIRO CAZELLI

MITO, HISTÓRIA EM QUADRINHOS E EXPERIÊNCIA DO SAGRADO: UMA ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO RELIGIOSO NA OBRA DE GRANT MORRISON

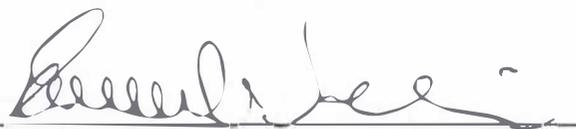
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



Doutor José Adriano Filho – UNIDA (presidente)



Doutora Claudete Beise Ulrich – UNIDA



Doutor Edebrando Cavalieri – UFES



Dedico este trabalho a todos os meus amigos e companheiros de jornada, seja na Espiritualidade, seja nos Quadrinhos, tanto como apreciadores, quanto como produtores de Histórias. Somos todos heróis.



Minha mais pura e perfeita gratidão, primeiramente, aos Deuses aos quais presto adoração e reverência, que foram e são sempre minha firmeza e poder.

A minha família, em especial minha esposa, que me proporcionou o tempo e o espaço para que eu pudesse realizar meu trabalho, e minha mãe, que o revisou pacientemente.

A meu professor orientador José Adriano Filho, que acreditou no meu trabalho e deu todo o incentivo necessário.



“Os deuses se mostram em todas as coisas. Nos elementos, alternadamente tempestuosos e plácidos; nos mares, nas montanhas, nos campos verdes, no granizo e no relâmpago. Eles se mostram como diversos animais e se mostram em metais e pedras. A maior parte deles se mostra na mente do homem, levando-o a amar e a guerrear, à fortuna e ao desastre. Os deuses vigiam todas as coisas no mundo; não há nada que não esteja sob os auspícios de um ou outro deus”.

(Peter Carroll)

## RESUMO

O presente trabalho investiga as Histórias em Quadrinhos (HQs) como mitos contemporâneas, na perspectiva da Fenomenologia da Religião. Os objetos são as obras *Grandes Astros Superman* e *Batman Asilo Arkham*, ambas escritas pelo escocês Grant Morrison. A primeira parte apresenta o referencial teórico, a Fenomenologia da Religião, que localiza a essência do fenômeno religioso na ideia de Sagrado, relativizando a ideia de uma “verdade absoluta” ou de uma realidade inquestionável, para introduzir a ideia da verdade na experiência e na intersubjetividade. Assim, o método fenomenológico visa à *descrição do modo* como o fenômeno religioso é percebido. A investigação identifica o elemento fundamental da religião nas vivências cotidianas do sujeito, no seu mundo-da-vida, a partir da noção de Sagrado, que se dá como hierofania, ou seja, como manifestação, aparecimento. O Sagrado é uma modalidade de percepção de objetos e processos ordinários do dia-a-dia, que são elevados à condição de produtores de sentido à existência humana. Os objetos em questão, aqui, são as Histórias em Quadrinhos. A segunda parte apresenta a relação entre a ideia de Sagrado e o Mito, enquanto expressão e transmissão da experiência religiosa, que desafia as possibilidades de se traduzir em linguagem comum, visto que, por não ser de ordem “racional”, não pode ser encerrada em conceitos objetivos. A partir daí, tem-se que a melhor forma de expressar o Sagrado é a linguagem simbólica. O símbolo é entendido como um suporte psíquico, que pode se apresentar na forma de uma imagem, um gesto, uma palavra ou um objeto, e que possui um duplo nível de significação: o imediato e superficial, que é a apreensão empírica de sua manifestação objetiva, e outro transcendente, que aponta para a dimensão do que não pode ser completamente apreendido no nível racional conceitual. Esse nível transcendente, para a Fenomenologia, é a dimensão religiosa do símbolo. Quando se apresenta numa estrutura narrativa, o símbolo se transforma no mito, ou seja, o mito é uma narrativa que utiliza linguagem simbólica para expressar aquilo que se encontra para além das palavras, por se tratar da experiência do Sagrado. Assim, o mito, enquanto tentativa de transmissão da experiência do Sagrado, é narrativa estruturante e provedora de sentido à vida humana. A terceira parte concentra-se na análise das referidas HQs. Identifica o Superman como uma representação do arquétipo do herói ou deus solar que, capaz de grandes feitos, realiza tarefas impossíveis, superando até mesmo a morte. O herói solar é um símbolo do que a humanidade projeta de melhor para si mesma, exemplo a ser seguido de perseverança, esperança e bondade. Batman, por sua vez, é um herói sombrio, representando a disposição heroica de entrar em contato com os conteúdos inconscientes, especialmente aqueles que foram rejeitados pela consciência, formando nossa Sombra. Esse herói é símbolo da capacidade de aceitar nosso lado obscuro e louco, produzindo os melhores resultados possíveis. As HQs são, assim, mitos contemporâneos que podem proporcionar experiências religiosas, por apresentarem elementos típicos da narrativa mítica presentes em inúmeras mitologias, em especial suas figuras heroicas.

Palavras-chave: Fenomenologia. Sagrado. Símbolo. Mito. Histórias em Quadrinhos.

## ABSTRACT

The present work investigates the Comic Books (Comics) as contemporary myths, from the Phenomenology of Religion's point of view. The objects are the works *All Star Superman* and *Batman Arkham Asylum*, both written by the Scottish Grant Morrison. The first part presents the theoretical framework, the Phenomenology of Religion, that locates the essence of the religious phenomenon in the idea of Sacred, relativizing the idea of an "absolute truth" or an unquestionable reality, to introduce the idea of truth in experience and intersubjectivity. Therefore, the phenomenological method aims to *describe* the way in which the religious phenomenon is perceived. The investigation identifies the fundamental element of religion in one's daily experiences, their life-world, from the notion of Sacred, which happens as hierophany, that is, as manifestation, appearance. Sacred is a modality of perception of ordinary objects and processes in daily life, which are elevated to the condition of meaning producers to human existence. The object in question, here, are the Comic Books. The second part presents the correlation between the idea of Sacred and the Myth, while expression and communication of the religious experience, defying the possibilities of being translated to ordinary language, since, for not being "rational", it can't be closed in objective concepts. From that on, the best way of expressing the Sacred is the symbolic language. The symbol is understood as a psychic support, that can present itself as an image, a gesture, a word or an object, and that possesses a double level of signification: the immediate and shallow, the empiric apprehension of its objective manifestation, and another one transcendent, that points to the dimension of what can't be fully understood in the rational concept level. That transcendent level, to Phenomenology, is the religious dimension of the symbol. When it presents itself in narrative structure, the symbol transforms into myth, that is, myth is a narrative that uses symbolic language to express what is beyond words, because it is the experience of Sacred. Hence, myth as an attempt of communication of the experience of Sacred is structuring narrative and a meaning provider to human life. Third part focuses in the analysis of the Comics. It identifies Superman as a representation of the solar god or hero archetype, capable of great deeds, performing impossible tasks, overcoming even death. The solar hero is a symbol of what humanity projects as the best in themselves, example to be followed of perseverance, hope and kindness. Batman, on the other hand, is a dark hero, representing the heroic disposition to get in touch with unconscious contents, specially those that were rejected by consciousness, forming our Shadow. That hero is symbol of our capacity do accept our shady and crazy side, producing the best possible results. Comics are thus contemporary myths that can provide religious experiences, once they present the typical elements of mythic narrative, present in countless mythologies, specially considering their heroic figures.

Keywords: Phenomenology. Sacred. Symbol. Myth. Comics.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O SAGRADO: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA.....	15
1.1 Metafísica e Fenomenologia.....	15
1.2 Fenomenologia Existencial e Fenomenologia da Religião.....	22
1.3 Sagrado, Erlebnis, Lebenswelt .....	30
2 O SÍMBOLO, O MITO E O SAGRADO .....	40
2.1 O símbolo e a experiência religiosa.....	40
2.2 O símbolo e o mito .....	47
2.3 Mito e contemporaneidade .....	55
3 MITO E SAGRADO NAS HISTÓRIAS EM QUADRINHOS.....	65
3.1 As Histórias em Quadrinhos e a Fenomenologia do Mito.....	65
3.2 <i>Grandes Astros Superman: o Deus Solar</i> .....	73
3.3 <i>Batman: Asilo Arkham: O Deus Sombrio</i> .....	86
CONCLUSÃO.....	96
REFERÊNCIAS .....	99
ANEXOS.....	105

## INTRODUÇÃO

As principais religiões do Ocidente (Cristianismo, Islamismo, Judaísmo) estruturam-se sobre textos considerados sagrados e que remontam, historicamente, aos primeiros textos do Judaísmo, e datam de dezenas de séculos atrás. São religiões monoteístas, vinculadas a uma visão do Sagrado e do Divino, que não apenas se encontra associada aos livros que fundam seus dogmas, mas também a construções teórico-ideológicas que buscam sempre prevalecer como discurso definitivo sobre Deus e todas as suas manifestações. Não obstante, a experiência religiosa não se encontra adstrita ao paradigma dessas tradições. Além disso, desde o ponto de vista fenomenológico, a relação com o Sagrado não está determinada, ou definitivamente condicionada, a dogmas ou ideologias.

A presente pesquisa parte da perspectiva da Fenomenologia e busca demonstrar que, enquanto fundamento da religião, o Sagrado está associado a um “modo de ser no mundo”<sup>1</sup>, a partir da noção de mundo-da-vida (*Lebenswelt*)<sup>2</sup>, que é o campo das possibilidades da experiência que se apresentam ao indivíduo. Enquanto *percebido*, o mundo-da-vida produz as *vivências* que estruturam o universo humano, ao mesmo tempo em que é o fundamento de validade de nossas experiências, enquanto *dado imediato*.<sup>3</sup> O estudo da percepção, de acordo com a Fenomenologia, leva à compreensão de que não existe consciência pura, *em si*, nem tampouco objeto percebido que também o seja *em si*. A consciência é sempre “consciência de alguma coisa”<sup>4</sup>, enquanto que *a coisa* só é algo *para a consciência que a percebe*. O encontro entre a consciência que vê e o objeto que é visto é o que recebe o nome de *fenômeno*. Pode-se dizer, a partir daí, que o Sagrado é um *fenômeno* e, enquanto tal, constitui-se em uma forma específica através da qual o fenômeno se mostra e é percebido.

Em resumo, a perspectiva fenomenológica ensina que a diferença entre “sagrado” e “profano” (sua antítese) reside em uma modalidade de percepção do fenômeno que não se encontra, exclusivamente, no objeto, tampouco no sujeito – se encontra, antes, no ponto de interseção entre ambos, como uma atitude diferenciada perante a realidade. É nessa atitude – que é o que se chama de *intencionalidade*<sup>5</sup> – que a Fenomenologia busca compreender a

<sup>1</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 19-22.

<sup>2</sup> HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 100-102.

<sup>3</sup> CERBONE, David. *Fenomenologia*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 82.

<sup>4</sup> DO CARMO, Paulo Sérgio. *Merleau-Ponty: uma introdução*. 2 ed. São Paulo: EDUC, 2011. p. 17. (Grifo do autor).

<sup>5</sup> XIRAU, Joaquín. *Introdução a Husserl*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. p. 157-161.

essência da Religião, pois seu interesse, enquanto método filosófico, é “captar (...) o núcleo da experiência vivida que está na base da experiência religiosa arquetípica”<sup>6</sup>.

Perguntar pela essência da Religião, a partir desse paradigma, significa buscar perceber que a “hierofania” (ou “ato de manifestação do sagrado”<sup>7</sup>) não se limita a uma manifestação cultural específica, mas encontra-se no fundamento de toda atitude religiosa, e geralmente se apresenta, no contexto da cultura, como mitologia. Pode-se dizer, assim, que o *mito*, conforme a compreensão proposta pela Fenomenologia da Religião, é a expressão da essência da experiência religiosa, manifestada através de uma construção cultural, que tem o objetivo de reproduzi-la e passá-la adiante. A despeito de a palavra “mito” ser difícil de definir, aqui ela é compreendida como uma narrativa fantástica, um relato que atribui um sentido diferenciado à realidade, tornando-a sagrada.<sup>8</sup> Na visão de Carl Jung, criador da Psicologia Analítica, os mitos são expressões dos arquétipos do inconsciente coletivo, que auxiliam no processo de individuação, um “processo mediante o qual o indivíduo integra as partes consciente e inconsciente da personalidade”, com o objetivo de atingir “equilíbrio psíquico”<sup>9</sup>, que se constitui tanto em saúde física quanto psicológica. Influenciado pelo pensamento junguiano, o mitólogo Joseph Campbell afirma que “mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana”<sup>10</sup>. Eles auxiliam na descoberta do sentido da vida.

Portanto, faz parte da função dos mitos o desvelar das potencialidades humanas, a condução à possibilidade de *experienciar a vida*, a partir da noção de que ela faça sentido e de que cada indivíduo possa encontrar sua verdade mais profunda e saudável. Quando se fala, porém, em “mitos”, é comum que venham à mente histórias antiquíssimas, milenares, de origem incerta e, geralmente, herdadas de contextos culturais bem distantes da contemporaneidade. Por outro lado, ao estruturar a vida de um indivíduo ou grupo, o mito se apresenta necessariamente como um elemento da cultura, estando inserido no arcabouço de representações que fazem parte do conjunto de elementos derivados do contexto histórico-social no qual os indivíduos se encontram inseridos. Dessa maneira, é possível dizer que todo contexto cultural produz e reproduz mitos. E as experiências religiosas geralmente se configuram a partir de determinados mitos. Tendo isso em mente, a pergunta que se apresenta como principal eixo do problema de pesquisa poderia ser formulada nos seguintes termos: considerando a distância da realidade cultural dos mitos das principais religiões de hoje, seria

<sup>6</sup> FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 10.

<sup>7</sup> Cf. ELIADE, 2001. p. 17.

<sup>8</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 11.

<sup>9</sup> PALMER, Michael. *Freud e Jung sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 182.

<sup>10</sup> CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. 24 ed. São Paulo: Palas Athena, 2006. p. 6.

possível pensar uma mitologia a partir de elementos culturais mais próximos ao nosso tempo? O elemento cultural que se analisa como objeto dessa possibilidade são as Histórias em Quadrinhos (HQs). Na esteira da questão anterior, a problemática prossegue perguntando: enquanto narrativas fantásticas, seriam as HQs os mitos da nossa cultura? Em caso de resposta afirmativa, poderiam as HQs ser fundamento para experiência religiosa? Tais são as perguntas que a presente pesquisa intenciona responder.

No âmbito acadêmico, parece ser relativamente recente o interesse pela interseção entre Religião e HQs.<sup>11</sup> Também é possível encontrar trabalhos que estudem as HQs a partir de uma perspectiva fenomenológica.<sup>12</sup> Mas, apesar de a Fenomenologia da Religião ser uma corrente de pensamento bem consolidada, não foi encontrado nenhum trabalho que a relacionasse com as HQs. A relevância da aplicação deste método específico ao problema em questão se encontra na busca por engrossar o coro daqueles que se esforçam no sentido de desvincular a experiência religiosa dos dogmas rígidos das religiões tradicionais. Dessa forma, inclusive, aproxima-se a Religião dos mais jovens e de todas as pessoas que não conseguem mais atribuir sentido às fórmulas antigas e, talvez, antiquadas de religião que são vivenciadas hoje; a hipótese da pesquisa aponta para a possibilidade de contemporaneizar a relação com o Sagrado através das HQs, tornando-a mais acessível, menos enfadonha e menos subordinada a sacerdotes ordenados por tradições anacrônicas. Assim, a experiência do sagrado poderia fazer parte do cotidiano das pessoas – especialmente as mais jovens, mas não apenas – como experiência pessoal, subjetiva, atribuidora de sentido a toda a realidade percebida. Se “a mitologia é a psicologia de autoajuda original”<sup>13</sup>, caso a hipótese do presente trabalho se confirme, será possível desfrutar de seus benefícios através das HQs.

O primeiro capítulo se debruça sobre a explicitação dos pressupostos da referida compreensão fenomenológica de religião. Para tanto, foi necessário, por princípio, estabelecer as diferenças entre esse paradigma e um outro, aqui chamado “metafísico”, a partir do qual geralmente se considera a experiência religiosa. Essa contraposição se mostra fundamental para a construção da perspectiva da fenomenologia existencial da religião, que é o marco teórico desde onde se buscou construir a análise, e que é um dos que propõem a autonomia da religião enquanto objeto de pesquisa. Daí, busca-se determinar a *essência* da religião,

<sup>11</sup> REBLIN, Iuri Andréas. Interseções entre religião e histórias em quadrinhos: balões de pensamento a partir de um olhar à superaventura. *Paralellus – Revista eletrônica em ciências da religião*. Recife, v. 5, n. 10, jul./dez. 2014, p. 161-178. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/428>>. Acesso em: 30 ago. 2019.

<sup>12</sup> Por exemplo, a análise operada na obra: GOMES, Vitor. *A psicopedagogia fenomenológica e o humor resiliente nas histórias em quadrinhos: possibilidades de análise*. São Paulo: Plêiade, 2012.

<sup>13</sup> GREENE, Liz; SHERMAN-BURKE, Juliet. *Uma viagem através dos mitos: o significado dos mitos como um guia para a vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 9.

enquanto vivência atribuidora de *sentido* ao horizonte humano. Para tanto, trabalham-se conceitos fundamentais, tais como *intencionalidade*, *fenômeno*, *Lebenswelt* (mundo-da-vida), *Erlebnis* (vivência).<sup>14</sup> Esse arcabouço teórico auxilia compreender a condição humana, já que o indivíduo se encontra inserido no mundo, e é a partir da vivência desse mundo que ele compõe sua experiência, derivada de suas percepções, e constrói seu sentido. A Fenomenologia Existencial localiza o homem no mundo e tematiza suas experiências dentro desse mundo que o condiciona, ao mesmo tempo em que é construído por ele. Seu método é descritivo, mas não de fatos; busca descrever significados, ou, ainda, *sentidos* produzidos na consciência. Ao fazê-lo, ganha-se perspectiva acerca da *essência* da religião, enquanto vivência comum à experiência humana, além de apontar para uma *experiência originária*, fundamento da possibilidade de se falar em sagrado. Para além da metafísica, o sagrado não é *objeto*, mas *fenômeno*.

Em seguida, no segundo capítulo, a preocupação é com as formas de comunicação e transmissão dessa experiência religiosa. Tal comunicação se dá através do *símbolo*, que, por definição, é o meio mais apropriado para transmitir o sentido de uma experiência que não pode ser satisfatoriamente expressa através de um conceito racional. A estrutura simbólica é a própria forma como o indivíduo compreende e constrói o mundo em que vive. O símbolo, em sua manifestação, necessita de um veículo, que pode ser uma imagem, um gesto, uma palavra ou narrativa, dentre outros; como tal, possui dois níveis de leitura, um superficial e um profundo. O profundo aponta para o seu *sentido*, que, na experiência religiosa, é o *mistério* representado pelo Sagrado. Não se confunde com a *alegoria*, que possui um significado unívoco, mas apresenta a característica da polissemia, promovendo uma pluralidade de leituras, a partir de um horizonte hermenêutico. Assim, discute-se o *mito* como o símbolo que se realiza em linguagem narrativa. Caracteriza-se o Mito segundo suas funções, desde a perspectiva fenomenológica. Tais funções, de acordo com Joseph Campbell, vão se transformando ao longo da história, em especial no nosso tempo, em que o discurso científico assume boa parte do poder de explicar a “realidade” vivida.<sup>15</sup> Logo, faz-se necessário explicitar o que o Mito ainda é capaz de realizar na vida do indivíduo que vive na sociedade contemporânea, consideravelmente secularizada. Essa perspectiva é fundamental para se proceder à análise que é o objetivo último deste trabalho, pois, caso se considere que as HQs

<sup>14</sup> Segundo Filoramo e Prandi (1999, p. 31-32), o conceito de *Erlebnis*, enquanto “experiência vivida”, foi formulado por Wilhelm Dilthey. Sua influência pode ser percebida na Fenomenologia da Religião de Gerardus van der Leeuw, mas também na Fenomenologia Transcendental do próprio Husserl. Cf. KOCKELMANS, Joseph J. *Edmund Husserl's phenomenology*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994. p. 82.

<sup>15</sup> CAMPBELL, 2006. p. 32.

são “mitos contemporâneos”, é importante deixar claro sua função e importância na vida do sujeito de hoje.

O terceiro capítulo apresenta a utilização do marco teórico, estabelecido nos capítulos anteriores, na análise de duas HQs. Faz parte do recorte metodológico que ambas as HQs sejam frutos do trabalho do mesmo autor, o escocês Grant Morrison. São elas: *Grandes Astros Superman*<sup>16</sup> e *Batman Asilo Arkham*<sup>17</sup>. A escolha se deu pela disposição do próprio Morrison em considerar a dimensão mítico-religiosa dos personagens das HQs.<sup>18</sup> Para ele, “a ideia de Superman é absolutamente tão real quanto a ideia de Deus”<sup>19</sup>. Buscar-se-á analisar, nas referidas HQs, a presença dos elementos das narrativas míticas e, em seguida, contrapô-las com os conceitos e com a visão da Fenomenologia da Religião acerca dos mitos, do sagrado e da experiência religiosa, localizando-a no âmbito da *hierofania*, que ocorre a partir do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). A hipótese que se buscará demonstrar é afirmativa, no sentido de que as HQs talvez possam, de fato, ser consideradas “mitos contemporâneos”, consoante a ideia de que todo “mito” é uma reatualização e rerepresentação de um *arquétipo*, ou modelo formal de vivência, sendo impossível falar em um “mito originário” do qual os outros “derivariam”. Caso seja atribuído esse *status* às HQs, poderiam elas, então, ser utilizadas como fundamento da experiência do Sagrado. Nesse caso, poder-se-á defender a possibilidade de uma vivência do Sagrado que não esteja necessariamente atada às concepções clássicas de Religião, mas que possa se dar com elementos mais próximos ao nosso mundo-da-vida (*Lebenswelt*), aquele de que podemos ter uma experiência direta, em prol do desenvolvimento da consciência.

<sup>16</sup> MORRISON, Grant; QUITELY, Frank. *Grandes astros Superman*. Barueri: Panini Books, 2012.

<sup>17</sup> MORRISON, Grant; McKEAN, Dave. *Batman Asilo Arkham: uma séria casa em um sério mundo*. Edição definitiva. Barueri: Panini Books, 2012.

<sup>18</sup> Cf. MORRISON, Grant. *Superdeuses*. São Paulo: Seoman, 2012.

<sup>19</sup> MORRISON, 2012, p. 467.

## 1 O SAGRADO: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA

Como capítulo inicial do presente trabalho, o objetivo aqui é estruturar os conceitos básicos do referencial teórico a ser utilizado na análise do objeto de estudo. Assim, articula-se as principais noções da Fenomenologia, enquanto método de investigação com seus próprios postulados epistemológicos, em especial a escola fenomenológica identificada como “Fenomenologia Existencial”. Em seguida, de posse dos conceitos-chave, procede-se à sua associação com os estudos de religião, desde a perspectiva do fenômeno religioso como percebido na experiência cotidiana do indivíduo, culminando assim na ferramenta metodológica reconhecida como “Fenomenologia da Religião”. Conforme ficará evidente, a Fenomenologia Existencial da Religião tem pressupostos próprios de análise, a partir dos quais se buscará articular a vivência do *sagrado* e sua expressão narrativa através do *mito*. Essa articulação é fundamental na percepção do religioso nas Histórias em Quadrinhos, objeto ao qual se pretende aplicar o instrumental fenomenológico.

### 1.1 Metafísica e Fenomenologia

É importante, a partir de um ponto de vista metodológico, fazer a diferenciação entre duas propostas marcadamente distintas sobre a possibilidade de abordar e compreender a experiência e o conhecimento acerca do Sagrado: de um lado, a tradição Metafísica, que tem seu início geralmente atribuído a Platão.<sup>20</sup> Do outro lado, a corrente filosófica conhecida como Fenomenologia, conforme proposta por Husserl e desenvolvida por outros grandes nomes do pensamento ocidental, como Heidegger e Merleau-Ponty. A importância dessa diferenciação reside em dois aspectos fundamentais: Primeiro, a consideração de que a intenção, aqui, é falar do Sagrado enquanto “essência” do fenômeno religioso, e não se pode incorrer, de forma alguma, no erro de pensar a “essência” desde a concepção Metafísica, conforme será explicitado mais adiante. Segundo, porque o registro, a matriz visional fenomenológica, inaugura uma forma de compreender a experiência religiosa, que não apenas revoluciona a relação sujeito-objeto, como também possibilita a atualização da referida experiência, nas modalidades das espiritualidades contemporâneas.

Apontar a diferença entre os paradigmas metafísico e fenomenológico é essencial na discussão que se pretende operar sobre religião e histórias em quadrinhos, uma vez que aponta

---

<sup>20</sup> OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2006. Ver também: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

para um olhar específico acerca da *ficcionalidade*. Isso porque, desde o paradigma metafísico, existiria uma realidade objetivamente posta, sobre a qual fala o texto sagrado. Dentre os critérios de legitimidade do texto, tem-se como fundamental a necessária correspondência entre o que ele diz e a realidade à qual ele se refere. De maneira que o texto que não pode apresentar a mesma correlação é considerado “falso” e, portanto, ilegítimo. Dentro da perspectiva da religião institucionalizada, o texto meramente “fictício” não pode proporcionar experiência religiosa por ser, sempre e necessariamente, profano. Não obstante, o mesmo tipo de elemento fantástico das narrativas das histórias em quadrinhos é encontrado em textos sagrados que fundamentam as religiões estabelecidas. Segundo Paulo Nogueira:

Um aspecto fascinante das expressões religiosas é a forma imaginativa como elas versam sobre o mundo. Basta passarmos os olhos em manuais de história da religião ou em compêndios de mitologia para percebermos a predominância de relatos cheios de imaginação e fantasia. Os personagens dos relatos são seres divinos dotados de poderes e características sobre-humanas. Suas ações são extraordinárias e poderosas. Há seres híbridos, bestiais, angelicais etc. E mesmo quando deixamos a mitologia e observamos textos de caráter menos erudito, como na devoção popular a santos, ancestrais e seres divinos, destaca-se o papel do miraculoso e excepcional em sua ação e intercessão no mundo divino. Muitos desses elementos têm inclusive características contraintuitivas e contrafactuais. Os cenários são os mais inusitados: o mundo celeste, os abismos infernais e terras imaginárias. O tempo pode ser ocupado desde o remoto passado até o futuro desejado.<sup>21</sup>

Nogueira segue afirmando o desconforto que o fantástico e o sobrenatural provocam na consciência moderna, expressão de um mundo secularizado. Ele advoga pela abertura ao processo criativo ficcional-religioso ao expor a tendência humana para a criação de “ficcionalidades”, demonstrando a natureza “arbitrária” do que se chama comumente de “realidade” e apontando para a insistência que estruturas ficcionais do passado têm de continuar retornando à consciência. A perspectiva é a de que, enquanto “realidade” está associada a algo que é inquestionável, o que ocorre é um equívoco com relação ao que se pode dizer sobre a realidade, como estrutura linguística, e o que ela “é” de fato. Acontece que os diferentes discursos sobre a realidade não expressam a natureza das coisas como são, mas constituem meramente, cada um deles, *um discurso sobre a realidade*, a partir de um ponto de vista específico, historicamente condicionado. Conforme se verificará, o paradigma fenomenológico não se distancia muito desse posicionamento, propiciando, igualmente, o reconhecimento da experiência religiosa para além dos textos sagrados ditos “canônicos”. Nas palavras de Nogueira:

<sup>21</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo*. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 115.

Novas composições podem ser experimentadas, abrindo inéditas possibilidades aos sujeitos e às comunidades religiosas. A religião, assim como a arte, a despeito da produção de símbolos religiosos para consumo de massa, ainda tem potencial de criação de novos textos e modelos de compreensão e imaginação do mundo. Em resumo: os produtos ficcionais religiosos podem servir para questionar os modelos de realidade de uma dada cultura, mostrar que são apenas construções, que seus modelos podem ser invertidos, e também podem propor novas percepções de construções de mundo.<sup>22</sup>

Foge do objetivo desta pesquisa investigar o caráter de “cultura de massa” das Histórias em Quadrinhos, ou seja, sua dimensão social e histórica, como expressão da sociedade pós-industrial. Em vez disso, busca-se, a partir do método fenomenológico, determinar a possibilidade de que sua leitura proporcione experiência religiosa. Para tanto, a superação da visão metafísica é necessária para que a atenção se volte não para uma suposta realidade objetiva (ainda que transcendente) para o qual o texto sagrado apontaria, mas sim para a vivência que ele proporciona, desde a perspectiva da produção de *sentido*, revelando, assim, a “essência” da experiência religiosa.

Na perspectiva Metafísica<sup>23</sup>, buscar pela “essência” de algo significa buscar pela verdade da “*coisa-em-si*” (conforme expressão imortalizada por Kant). O pressuposto do pensamento metafísico, desde o fundado por Platão até aquele que se manifesta na Modernidade, é o de uma “verdade”, um “absoluto” subjacente à realidade (a “*coisa-em-si*”), que independe das vontades do sujeito, mas que pode ser conhecida por ele, enquanto “a” realidade. A partir daí, caberia às categorias da razão humana a apreensão da “verdade” pelo conhecimento das características inerentes à “realidade”. Mario A. G. Porta apresenta o “período metafísico” do pensamento ocidental assim:

Em um primeiro momento, o interesse do pensamento está dirigido ao ‘mundo’, quer este mundo inclua ou não o próprio homem. Os filósofos se perguntam o que há e o que não há, ou que tipo de coisas (substâncias) existem e a partir das quais o mundo se compõe. A disciplina fundamental da filosofia neste período é a **metafísica** e o conceito básico é o de ‘**Ser**’.<sup>24</sup>

Na filosofia platônica, a tal *essência* se encontraria em um outro nível ontológico, de total transcendência, o “mundo das ideias”, ao qual apenas os filósofos teriam acesso. Na época Moderna, o foco se altera a partir de críticas à Metafísica clássica e, como afirma

<sup>22</sup> NOGUEIRA, 2015, p. 139-140.

<sup>23</sup> Que fique claro que, ao se utilizar o vocábulo “Metafísica”, não se está a fazê-lo com referência a seu conceito filosófico, mas como forma de agrupar sob ele a *matriz visional*, ou seja, a *forma de pensar* – em especial a *ontologia* – de uma dita “tradição”, predominante na cultura filosófica ocidental, que vai perdurar até a Modernidade, pelo menos até Kant e Hegel.

<sup>24</sup> PORTA, Mario A. G. *A filosofia a partir de seus problemas*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007. (Grifos do autor).

Rocha, “o pensamento metafísico sofrerá reformulações, que na Modernidade se configurarão como ‘filosofia da consciência’ ou do ‘sujeito’, mas, contudo, sem abrir mão do seu caráter fundacionista”<sup>25</sup>. Por “caráter fundacionista”, entenda-se a intenção de estabelecer um fundamento último para a realidade, a ser conhecida, que existisse à revelia dos sujeitos conhecedores. O “fundacionismo”, como elemento central da concepção Metafísica, continua, na Modernidade, a exigir do sujeito um *status* diferenciado como requisito de acesso, além de permanecer com o mesmo pressuposto de uma verdade “objetiva”, que se encontra totalmente fora do indivíduo, possuindo uma *essência* imutável. O “mundo das ideias” de Platão dá lugar à “teoria” que, como discurso hegemônico no registro metafísico, continua por distanciar o indivíduo da imanência do fenômeno na vivência cotidiana, conforme explica Rocha:

A teoria restringe a poucos o acesso privilegiado à verdade, além de exigir uma ruptura com a atitude natural diante do mundo – sua precedência sobre o ordinário faz com que se mantenha em função das promessas de contato com o extracotidiano. Embora na Modernidade perca o elo com os acontecimentos sacros, a teoria subsiste na medida em que se mantém distante do contexto das experiências e interesses do mundo ‘ordinário’ e ‘familiar’. Ou seja, esse conceito ‘forte’ de teoria faz surgir um desprezo pelo concreto, pelo prático e contextual.<sup>26</sup>

A realidade funcionaria de acordo com suas próprias leis e caberia aos sujeitos apenas apreender suas características, sem interferir em sua manifestação, mas permitindo que os objetos da realidade falem por si mesmos. Em outras palavras, dentro do viés metafísico, quando falamos a respeito de algo, estamos explicitando conceitualmente as características que podem ser encontradas na própria coisa. A essência da coisa pode, assim, ser abstraída dela através do exercício da razão, e ser expressa na forma de um conceito. Sob essa ótica, “a tarefa da linguagem consiste, pois, na expressão adequada da ordem objetiva das coisas”<sup>27</sup>. Para falar das realidades do Sagrado do ponto de vista da Metafísica, especialmente quando se refere ao intangível, é necessária a “certificação da presença dos entes como condição preliminar de seu significado”<sup>28</sup>. Dentro dessa matriz são criadas “dicotomias rígidas” em todos os campos do conhecimento, especialmente no religioso, segundo Gargani:

O traço distintivo do que eu chamaria de ponto de vista metafísico e objetivista da transcendência, que da ontologia platônica chega ao realismo empírico do

<sup>25</sup> ROCHA, Abdruschin S. *Revelação e vulnerabilidade: caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Departamento de Teologia, PUC-Rio, 2015. p. 108.

<sup>26</sup> ROCHA, 2015, p. 109

<sup>27</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 19

<sup>28</sup> GARGANI, Algo. A experiência religiosa como evento e interpretação. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 125

positivismo (a atitude que inspeciona e verifica a presença efetiva de entes), institui dicotomias rígidas dentro da experiência religiosa.<sup>29</sup>

Assim, sagrado é o oposto de profano, bem é o oposto de mal, paraíso é o oposto de inferno, pois cada um desses conceitos aponta para algo que existe “em si” e tem características que lhe são próprias e, como tal, são imutáveis, são sua *essência*. Existem, como realidade *ôntica*, para além do mundo cotidiano, pois são transcendência.

Restando claro o ponto de vista da Metafísica, é necessário proceder à apresentação da Fenomenologia, que é um dos fundamentos do presente trabalho. Longe de ser apenas uma outra forma de se vislumbrar as relações gnosiológicas na experiência com o Sagrado, a Fenomenologia aqui é apresentada também como uma proposta de superação da Metafísica, como ficará demonstrado. Daí a importância de apresentar ambas as matrizes. A necessidade de superação da Metafísica se dá como emergência em se voltar para a vida mesma, enquanto campo de produção de sentido. Gargani propõe:

Nossa visão permanecerá inevitavelmente superficial até que não tenhamos superado a metafísica da presença dos objetos teológicos e até que não tenhamos superado aquele vértice que, coincidentemente com a experiência efetiva da atualidade da religião, reconhece no discurso religioso uma perspectiva hermenêutica por meio da qual devemos olhar para a vida.<sup>30</sup>

A revolução trazida pela Fenomenologia se ancora na ideia de que a *essência* do fenômeno se encontra em seu *sentido*, e não em uma suposta realidade factual e objetiva do que existe para além da experiência subjetiva do fenômeno. Em outras palavras, em vez de buscar pela “realidade” daquilo que se apresenta ao sujeito, a busca da Fenomenologia é pelo *sentido* disso que se apresenta, a ser apreendido a partir de um método específico, que envolve a compreensão de que sujeito e objeto não se encontram separados e distantes, mas determinam-se um ao outro na *consciência*, através do mecanismo da *intencionalidade*. Antes de esclarecer tais conceitos, é necessário dizer que, a partir dessa “virada” na forma de pensar o fenômeno – em especial, o religioso – a Fenomenologia se estabelece como algo diverso da Metafísica, com uma proposta distinta e autônoma. Nas palavras de Stein:

[...] a fenomenologia tem como tarefa realizar uma investigação transformada em um outro modo de pensar a questão do ser ou do sentido do ser. Já no início, portanto, o filósofo separa-se do modo como a metafísica, desde os gregos, perguntava pelo ser. A fenomenologia propõe um outro modo de falar do ser quando pergunta pelo seu sentido. Ela se torna uma Filosofia específica que tem diante de si

<sup>29</sup> GARGANI, 2000, p. 130

<sup>30</sup> GARGANI, 2000, p. 128.

um grande projeto, que talvez nem queira competir com os projetos da metafísica ocidental, e nem possa correr o risco de ser com eles confundido.<sup>31</sup>

O método fenomenológico tem como pedra fundamental a noção de que a consciência é sempre *consciência de algo*. Isso significa dizer, por um lado, que não existe uma consciência *em si mesma*, isolada do mundo na qual ela se encontra inserida; por outro, que o momento da percepção do fenômeno é um movimento que se dá numa via de mão dupla, uma vez que o fenômeno, enquanto “aquilo que se mostra”, somente o é *para a consciência*, ao passo que a consciência, enquanto “aquilo para quem se mostra”, somente o é em relação ao fenômeno. A essa relação que a consciência estabelece com o objeto dá-se o nome de *intencionalidade*. Sokolowski ensina:

A doutrina nuclear em fenomenologia é o ensinamento de que cada ato de consciência que nós realizamos, cada experiência que nós temos, é intencional: é essencialmente ‘consciência de’ ou uma ‘experiência de’ algo ou de outrem. [...] Cada ato de consciência, cada experiência é correlata com um objeto. Cada intenção tem seu objeto intencionado.<sup>32</sup>

Assim, a partir da matriz visual da Fenomenologia, não é possível falar em “consciência” como uma estrutura formal a ser preenchida pelos dados coletados da experiência sensível de um mundo objetivo exterior ao sujeito. O mundo se apresenta ao sujeito *no mesmo instante* em que o sujeito percebe o mundo. Esse momento, de perspectiva, de abertura, se dá desde uma modalidade de consciência que corresponde diretamente à forma como o objeto se apresenta a ela. Isso significa dizer que, através da *intencionalidade*, sujeito e mundo estão imbricados numa relação em que ambos são os dois polos de um mesmo evento. A forma como as coisas aparecem e a forma como elas são percebidas coincidem. De modo que “a todo conteúdo visado, a todo objeto (*noema*), corresponde certa modalidade da consciência (*noesis*)”.<sup>33</sup>

Desde o momento em que intenciona o mundo, a consciência lhe atribui significado. Essa é a característica da intencionalidade de ser doadora de sentido à vivência humana. Os animais vivem no mundo, mas não *intencionam* o mundo, pois não têm consciência dele. O que permite afirmar que só os seres humanos têm *percepção* do fenômeno, que só à consciência se mostra. Mas a intencionalidade é a noção de que o que aparece, aparece sempre *de uma determinada maneira*, pois a consciência que percebe, que intenciona, imediatamente significa o percebido, atribuindo-lhe sentido. O sentido que se atribui ao

<sup>31</sup> STEIN, Ernildo. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Unijuí, 2014. p. 136.

<sup>32</sup> SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 17.

<sup>33</sup> CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e ciências humanas*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008. p. 19.

fenômeno é aquilo que, em Fenomenologia, é chamado de *essência*. Para aprofundar essa noção, é possível valer-se da reflexão de Fogel:

Quando digo da mesa: ‘é mesa’, é verdade que digo isso porque isso que digo ou que chamo ‘mesa’ aparece, mostra-se *como* mesa. Parece que ser é *aparecer* e este é um *mostrar-se como* – *como* isso, *como* aquilo, *como* aquilo outro. Dito de outra forma: quando pergunto ‘o que é?’ e respondo ‘é isto’, ‘é aquilo’, este é, na verdade, está falando, apontando ou denotando o *como*, que é o que está em questão [...].<sup>34</sup>

É possível notar que a tradição fenomenológica vai, em sua trajetória, abandonando a ideia de “coisa-em-si”, como realidade objetivamente posta, aspecto fundamental da Metafísica, conforme já visto, em prol de uma afirmação da essência do mundo no seu *aparecer*, ou seja, a essência é o próprio fenômeno, desde a ótica da intencionalidade. A Fenomenologia se distancia da busca por provar a existência do mundo, mas passa a compreendê-lo como vivência (*Erlebnis*), como experiência cuja intuição é imediata, resgatando o apreço pelo mundo cotidiano, pela concretude da vida conforme ela acontece. Dessa maneira, concentrando-se na forma como o mundo aparece, o viver constitui-se em intuições orientadas aos fenômenos, atribuindo-lhes um sentido. Assim, a essência reside no *sentido* atribuído ao fenômeno pela consciência. Todo ato consciente é uma atribuição de sentido a uma vivência. Nas palavras de Capalbo:

A consciência se dirige, se abre diante do mundo, é sempre consciência de algo, e por isso o fato originário e irreduzível é a correlação entre um sujeito que se volta para um objeto, e um objeto que se mostra como fenômeno, em si mesmo, ao sujeito. A Fenomenologia orienta-se para os objetos enquanto intencionados pela consciência, procurando neles discernir a sua essência ou estrutura invariante fundamental. Essas essências não são representações de tipo psicológico, mas são fenômenos que se manifestam à consciência e que são por esta significados. Assim, a essência é constituída pela consciência como significado, isto é, a consciência dá sentido ao mundo, ela é origem de todo o significado, ela é doadora de significado, fazendo com que o mundo apareça como fenômeno significativo para a consciência.<sup>35</sup>

Tal mudança de perspectiva, que precede – temporal e filosoficamente – o movimento que ficou conhecido como “virada linguística”, pode-se dizer que tem início com Husserl na reinterpretação que dá ao “transcendental” kantiano, como uma proposta de sua subsunção, enquanto relativiza a ideia de uma “verdade absoluta” ou de uma realidade inquestionável, para introduzir a ideia da verdade na experiência e na intersubjetividade<sup>36</sup>. Assim, a superação da matriz Metafísica não se dá sem o abandono da noção de que

<sup>34</sup> FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar*. um ensaio a partir de F. Nietzsche. 2 ed. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 19. (Grifos do autor).

<sup>35</sup> CAPALBO, 2008, p. 128.

<sup>36</sup> LYOTARD, Jean François. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. p. 37-38.

podéssemos encontrar um princípio universal norteador e unificador de toda e qualquer experiência. Ao considerar o homem não apenas como aquele para quem o fenômeno aparece, mas também aquele que está inserido em uma sociedade, em uma história e em uma cultura, a Fenomenologia não contrapõe “transcendentalidade” a “ontologia”, mas chega a uma visão que unifica ambas. Assim nos mostra Oliveira:

A superação da filosofia transcendental se faz não pela eliminação da ‘transcendentalidade’, mas na medida em que não se contrapõe transcendentalidade a ontologia, como é o caso na postura transcendental, mas se pensa transcendentalidade enquanto ontologia. Assim se pode dizer, com razão, que filosofia é a tematização conceitual da experiência transcendental-ontológica. Isso significa dizer que, via argumentação, é tarefa da filosofia tematizar o ‘sentido do mundo’ e com isso o ‘sentido de nossa vida no mundo’. É nesse sentido que a filosofia exerce na vida humana não só a ‘função de vigilância’ (P. Ricoeur) enquanto instância crítica radical, mas também a de articular um sistema último de referência capaz de orientar o homem para assumir as tarefas de seu ser histórico.<sup>37</sup>

O que Oliveira chama simplesmente de “filosofia” e as características que a ela atribui podem muito bem ser usadas para se referir à Fenomenologia enquanto corrente filosófica, como aquela “que realiza a ideia de fundo da Filosofia Ocidental”.<sup>38</sup> O questionamento acerca da “verdade absoluta” que ela traz nos dá a pensar que não há como esgotar as possibilidades de percepção do fenômeno, pois a mesma se dá sempre a partir ou desde uma perspectiva, e é na perspectiva que o real se apresenta como tal. Dessa maneira, o método fenomenológico não visará à descoberta de uma “realidade última”, mas sim à *descrição do modo* como determinada realidade é percebida por um sujeito ou por uma pluralidade de sujeitos. Esse modo é sempre *um possível*, dentre vários outros, e é o possível referente ao sujeito que vive a experiência, no momento em que ela acontece, da forma como ela acontece, em seu sentido intencionado. Tal é o fundamento da matriz visual fenomenológica.

## 1.2 Fenomenologia Existencial e Fenomenologia da Religião

Enquanto tradição filosófica, conforme já exposto, a Fenomenologia tem um início muito bem definido historicamente: começa com as reflexões do pensador alemão Edmund Husserl. Entretanto, as inquietações que suscitam os questionamentos fenomenológicos, por um lado, e a virada de perspectiva, por outro, pode se dizer que se iniciaram antes. O próprio

<sup>37</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 419.

<sup>38</sup> BELLO, Angela Ales. *Fenomenologia e ciências humanas*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 13.

Merleau-Ponty, ao se situar na tradição fenomenológica, expressa essa perspectiva, quando afirma:

[...] *A fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica.* Ela está a caminho desde muito tempo; seus discípulos a reencontram em todas as partes, em Hegel e em Kierkegaard, seguramente, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud.<sup>39</sup>

Assim temos, a partir principalmente da metade do século XIX e durante o século XX, o advento dessa nova maneira de pensar mundo e sujeito, enquanto um processo histórico no pensamento. Cada pensador que contribui para essa tradição, o faz de um lugar bem específico, ao mesmo tempo somando à perspectiva fenomenológica naquilo que a unifica, enquanto lhe acrescenta algo inteiramente novo, próprio da visão pessoal de cada um. De maneira que existe algo de comum a tudo aquilo a que se refere sob o nome de Fenomenologia, ainda que se possa falar em divisões dentro da própria tradição fenomenológica, constituindo o que se poderia chamar de seu “caminho histórico”, que se inicia com a Fenomenologia *transcendental* de Husserl, passando pela *genética* e chegando na *existencial*:

A Fenomenologia transcendental caracteriza-se por se preocupar com a essência do vivido, descartando de seu pensamento as questões concretas da existência. A Fenomenologia genética procura as raízes passivas e ativas no homem, para explicar a origem de nossos conhecimentos e os processos de sua tomada de consciência pelo próprio homem. A Fenomenologia existencial busca compreender o homem em sua estrutura universal, mas, concomitantemente, em sua experiência concreta do vivido.<sup>40</sup>

A partir daí, segue que a forma de compreensão dos fenômenos humanos (em especial a religião) aqui proposta, segundo o paradigma fenomenológico, é a *existencial*. Sob esse ponto de vista, há uma exigência da Fenomenologia, enquanto superação da “filosofia da consciência” (de matriz metafísica), de reconhecimento da existência do sujeito enquanto alguém imerso em uma determinada *condição*, ou seja, é necessário que se entenda o sujeito que vive o Sagrado – o *homo religiosus* – como alguém que existe no mundo, com os outros, numa sociedade específica, com uma cultura específica, frutos de processos históricos específicos. Essa condição envolve, portanto, a categoria de “ser-no-mundo”, que nos leva à percepção da experiência do corpo próprio e da situação histórica. E o ser-no-mundo se

<sup>39</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 2. (Grifos do autor)

<sup>40</sup> CAPALBO, 2008, p. 125.

complementa com a percepção do outro, tornando-se a categoria de “ser-no-mundo-com-os-outros”, fundamento do aspecto intersubjetivo da experiência humana.<sup>41</sup> É possível dizer que a *condição humana* diz respeito aos *dados existenciais da vivência cotidiana* a partir da qual o sujeito intenciona o mundo; em Fenomenologia, dá-se a isso o nome de *Lebenswelt*, ou “mundo-da-vida”<sup>42</sup>. E não é possível separar o fenômeno da vivência experiencial do fenômeno; tal vivência, por sua vez, é referida como *Erlebnis*<sup>43</sup>. Esses são os conceitos e as ideias fundamentais que constituem o viés existencial na Fenomenologia, e que serão explicitados mais profundamente a seguir.

Um dos principais representantes da corrente fenomenológica existencial é o próprio Merleau-Ponty, para quem

[...] a consciência está inserida no mundo, pois é a consciência de um sujeito existente no mundo, ela é a consciência de um ‘ser-no-mundo’. Ela é, pois, consciência engajada, consciência temporal, consciência ingênua e crítica. A análise descritiva destas formas da consciência situada faz parte do projeto compreensivo da consciência para a Fenomenologia existencial.<sup>44</sup>

A Fenomenologia transcendental de Husserl, antes de se debruçar sobre a existência como dado imediato, tinha como preocupação precípua a investigação das condições através das quais o conhecimento acontece na consciência. E se é na consciência mesmo que o conhecimento acontece, então é lá que a vivência acontece, onde o próprio mundo é constituído, enquanto experiência “transcendental”<sup>45</sup>. A atividade fenomenológica por excelência, para Husserl, é a “reflexão transcendental”, como uma virada do sujeito sobre si mesmo, investigando o que torna possível o conhecimento. Tal atividade só se torna possível a partir do estranhamento do mundo, que é o início de qualquer atitude filosófica. Para isso, coloca-se “entre parêntesis” os juízos acerca do mundo sensível, não se “retirando” do mundo,

<sup>41</sup> Conceitos elaborados por Heidegger, outro representante da Fenomenologia existencial. Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. V. 6. São Paulo: Paulus, 2006. p. 201-214.

<sup>42</sup> CASTRO, Dagmar Silva Pinto de. A articulação do método fenomenológico com as ciências humanas: a proposta do Fenpec – Umesp. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de, et. al. (orgs.). *Fenomenologia e análise do existir*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000. p. 46.

<sup>43</sup> KOCKELMANS, 1994. p. 82.

<sup>44</sup> CAPALBO, 2008, p. 133.

<sup>45</sup> “Transcendental” é um conceito cujo sentido se herda de Kant e sua “revolução copernicana”, onde se refere àquilo que é condição *a priori* de possibilidade de qualquer conhecimento para o sujeito; dadas as condições presentes na consciência, o sujeito percebe o “fenômeno”, não a “coisa-em-si” (*númeno*). Em Husserl, o “transcendental” constitui o objeto do conhecimento na própria consciência, e não como percepção sensível de um elemento que lhe é exterior.

mas promovendo um distanciamento do mundo e do que se pensa acerca dele<sup>46</sup>. É o método, ou a atitude que Husserl chama de *epoché*. Sobre isso, explica Oliveira:

A reflexão transcendental enquanto fenomenologia transcendental é pesquisa transcendental (e não psíquica) da consciência. Não se trata, pois, [...] de pesquisa da consciência como realidade empírica, mas da consciência enquanto instância constitutiva do próprio mundo objetivo e, nesse sentido, de uma realidade não-objetiva, não-empírica, não-mundana, só alcançável por meio de uma reviravolta de atitude que Husserl denomina *epoché*: em vez de continuar voltado para o mundo objetivo, o espírito pode voltar-se sobre si mesmo, como a subjetividade anônima, em que o mundo se mostra e é constituído como mundo. Não se trata, pois, de uma redução do conteúdo da experiência humana, mas da busca de suas fontes de constituição.<sup>47</sup>

Dessa maneira, Husserl se localiza, em parte, dentro da tradição da reviravolta transcendental promovida por Kant, conhecida como “revolução copernicana” na Filosofia Moderna. Por outro lado, a Fenomenologia supera a “Filosofia Transcendental” kantiana justamente por se desfazer de seus elementos metafísicos. Enquanto o pensamento de Kant ainda busca estabelecer, a partir de sua própria noção de “transcendental”, aquilo que seja universal e eterno, Husserl se estabelece, em parte, já na matriz pós-metafísica, por privilegiar o singular, o individual, construído intersubjetivamente<sup>48</sup>. Esse resgate do singular fica ainda mais evidente quando, no desenvolvimento da Fenomenologia – conforme ficará demonstrado –, percebe-se um crescente resgate do apreço ao cotidiano, à concretude da vida conforme ela acontece. Tal resgate se intensificará, em especial, na Fenomenologia existencial.

Merleau-Ponty acrescenta um elemento “existencial” à sua Fenomenologia no momento em que se distancia do idealismo husserliano com relação à transcendentalidade do ego.<sup>49</sup> Ele busca superar a concepção idealista presente na ideia de uma estrutura subjacente ao fenômeno, que existe previamente à experiência. Se o dado visado, enquanto presença, constitui o fenômeno – e se o fenômeno é o momento de encontro entre consciência e objeto, que se fundamentam mutuamente –, então não há “eu transcendental”, mas sim “eu no mundo”<sup>50</sup>. Esse ponto de vista, privilegiado aqui, é o que entende o indivíduo inserido em um

<sup>46</sup> HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 24-25.

<sup>47</sup> OLIVEIRA, 2006, p. 39-40.

<sup>48</sup> Sobre a característica da intersubjetividade, Capalbo (2008, p. 24) explica: “A significação do mundo não é obra de um só ego subjetivo, mas de uma pluralidade de egos, visto que é intencionado por vários egos, inaugurando-se, assim, uma relação inter-subjetiva na qual a significação é atribuição de uma comunidade de pessoas e, portanto, essencialmente histórica. A significação do mundo presente não desvincula da do mundo passado, e se ligará à do mundo futuro. O próprio conhecimento científico positivo não escapa a esta orientação. Ele é fruto de uma idealização feita pela comunidade dos homens de ciência, a partir de uma experiência inter-subjetiva”.

<sup>49</sup> BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 107.

<sup>50</sup> “O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável”. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 14)

mundo que é percebido antes mesmo de haver uma *reflexão* acerca dessa percepção. Em outras palavras, o mundo das experiências cotidianas é *vivido, percebido*, antes de ser *pensado*. O que a Fenomenologia faz, enquanto questionamento filosófico, é uma re-flexão, ou seja, um novo flexionar, um dobrar-se novamente sobre aquilo que era imediatamente percebido, mas sobre o que não se pensava. Desse modo, a realidade evidente e naturalizada passa a ser re-vista pela atitude filosófica, que é um movimento posterior da consciência, sendo precedido pela percepção.

Podemos, assim, afirmar que a percepção é o *marco inicial* da possibilidade da própria consciência, ou seja, se, como ficou estabelecido, consciência é sempre *consciência de algo*, esse *algo* precisa ser *percebido* para estar em relação com a consciência. Por isso Merleau-Ponty afirma que “o mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência”<sup>51</sup>. Para ele, o indivíduo é mais um dentre múltiplos fenômenos, apenas dotado da capacidade de compreender essa multiplicidade e devolver-lhe algo de si, a partir dessa compreensão. A percepção que o indivíduo tem do mundo o inclui no fenômeno enquanto ser-no-mundo, abrindo-o para aquilo que é diverso de si, mas em relação de definição mútua a partir do fenômeno. Assim, não é o sujeito o elemento fundante da “realidade”, como aquele que a percebe. A percepção é um modo de estar no mundo que é, esse sim, o princípio de todo fenômeno e de toda experiência. *Lebenswelt* diz, assim, o princípio que possibilita o fenômeno, no qual é possível encontrar uma relação entre elementos que se codefinem *na relação*, a saber, sujeito e objeto, não existindo um “em-si” ou um “para-si”, do ponto de vista ontológico, mas apenas *relação e fenômeno*<sup>52</sup>.

Portanto, a percepção do mundo não é uma ação da consciência, mas algo que *acontece* com a *participação* da consciência, fugindo, porém, de seu controle. É com base nisso que se afirma:

A percepção não é um objeto tardio para a consciência. Ela é a forma originária e primeira do conhecimento. O percebido se transporta para uma consciência que, quando em estado de alerta, dá conta de sua manifestação. Toda percepção ocorre numa atmosfera difusa e escapa ao controle do sujeito, pois não é um ato de vontade, de decisão de uma consciência atenta, mas sim expressão de uma situação dada. As cores, por exemplo, vêm a nós independentemente de um ato da nossa vontade; se vemos o azul é porque somos *sensíveis* às cores.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Campinas: Papirus, 1990. p. 42.

<sup>52</sup> CAVALIERI, Edebrande. *Estudos de fenomenologia da religião*. Curitiba: CRV, 2018. p. 20.

<sup>53</sup> CARMO, 2011, p. 36-37.

Assim, é possível assegurar que a Fenomenologia não nega a existência dos  *fatos* como algo que nos atinge à nossa revelia, por nossa própria condição de “ser-no-mundo”. Conforme afirma Bornheim:

Antes de haver o pensamento do existir há o próprio existir; antes da certeza do pensamento do mundo, o próprio mundo se impõe em toda sua evidência. Assim, a conceituação do homem como ser-no-mundo traz consigo o reconhecimento de uma experiência mundana que me instaura antes de que eu a pense.<sup>54</sup>

Ora, o mundo existe e estamos nele. A atitude fenomenológica não se interessa, entretanto, pelos fatos, e sim pelo seu sentido.<sup>55</sup> Não significa dizer que a consciência seja capaz de “constituir o mundo”. Afinal, “se a consciência constituísse o mundo que ela percebe, então não haveria distanciamento entre ela e o mundo percebido e todos os problemas seriam solucionados”.<sup>56</sup> Sob a perspectiva defendida aqui, o conhecimento acerca do mundo é tal que consiga conciliar a consciência que conhece e a coisa conhecida, considerando que consciência e mundo não *coincidem*, ou seja, não são *o mesmo*, mas estão *em relação* de co-definição. Supera-se, assim, tanto a visão metafísica da objetividade da coisa – para a qual o sentido do mundo é imanente – quanto a visão idealista da consciência puramente transcendente. Ainda nesse aspecto do conhecimento e também sobre a relação entre mundo e sujeito, afirma Merleau-Ponty:

O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo.<sup>57</sup>

O que se pode concluir daí é que, do ponto de vista da Fenomenologia existencial, não há como esgotar as possibilidades de percepção do fenômeno, pois a mesma se dá sempre a partir ou desde uma perspectiva, e é na perspectiva que o real se apresenta como tal. “Perspectiva” aqui quer dizer o lugar desde onde o que é percebido pode ser percebido como *isso* ou *aquilo*, quer dizer, é o lugar da “gênese” da coisa que se percebe, uma vez que o que é percebido só é algo *enquanto* é percebido. O mundo é visto, ou ainda, *aparece* desde esse

<sup>54</sup> BORNHEIM, 2001, p. 112.

<sup>55</sup> BELLO, Angela Ales. *Introdução à fenomenologia*. Bauru: EDUSC, 2006. p. 23.

<sup>56</sup> CARMO, 2011, p. 37.

<sup>57</sup> MERLEAU-PONTY, 2015, p. 6.

lugar que instaura o *como* do mundo.<sup>58</sup> Para a Fenomenologia existencial, essa perspectiva, conforme já mencionado, funda a característica da intersubjetividade da percepção, considerando que o “ser-no-mundo-com-os-outros” é também um dado existencial imediato e inegável:

O fenômeno se dá em perspectivas, dada a sua manifestação à existência que é sempre situada. Por isso, o sentido dado a um fenômeno se faz a partir dos diversos lugares de sua manifestação. Para determinado aspecto da descrição ser significativa, é preciso que ele corresponda ao ponto de vista em que o sujeito o pode perceber. Mas, esclareçamos desde já, esta significação não é fruto de nenhum subjetivismo, ou seja, não é fruto de nenhuma atribuição arbitrária dos sujeitos, levando-nos a um relativismo das significações e das opiniões, negando-se, por esse relativismo, a própria verdade. Significação subjetiva não é sinônimo de exclusividade para um indivíduo. Significação subjetiva quer dizer que ela é manifestação do fenômeno para um sujeito, a partir de um lugar e de um ponto de vista, que podem ser vivenciados e experimentados por quaisquer sujeitos que se posicionem neste lugar e neste ponto de vista. A significação subjetiva é, de fato, intersubjetiva, comunitária, e não individual e isolada.<sup>59</sup>

Pode-se seguir daí à compreensão de que a reflexão que a Fenomenologia existencial propõe que se faça, enquanto atitude mais propriamente filosófica, somente se pode dar *a partir de experiências do mundo*. Esse é o ponto de apoio entre a Fenomenologia, enquanto método, e o Existencialismo, enquanto corrente filosófica. Ao afirmar que “a existência precede a essência”<sup>60</sup>, o existencialista dá à luz um duplo processo de superação das abstrações teóricas dos grandes sistemas filosóficos, de um lado, e um pro-jeto, um lançar para a frente o lugar da *essência*, como algo que se põe *a posteriori*, tendo como pressuposto a própria existência. Assim, a “verdade absoluta” não faz sentido por estar desconectada por completo da existência cotidiana, da vivência (*Erlebnis*).<sup>61</sup> Tal reflexão tem como objetivo, assim como a redução transcendental, explicitar as estruturas fundamentais da intencionalidade, ou seja, as modalidades de aparecimento do fenômeno, bem como sua significação; trata-se, porém, de uma redução *eidética*.<sup>62</sup> Fundamenta-se na compreensão de que o mundo já se apresenta ao sujeito antes que ele possa proceder a essa análise reflexiva do que é capaz de perceber, e que a compreensão e a atribuição de sentido aos fenômenos estão em uma relação de dependência com as condições a partir das quais o sujeito está inserido no mundo. Tais condições, enquanto *intersubjetivas*, apontam, primeiro, para o dado existencial da cultura; segundo, para a capacidade humana para a linguagem e a criação de símbolos.

<sup>58</sup> FOGEL, 2005, p. 20.

<sup>59</sup> CAPALBO, 2008, p. 133-134.

<sup>60</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 23.

<sup>61</sup> PICCINO, Josefina Daniel. O que é existencialismo: existencialismo – fenomenologia – humanismo. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de, et. al. (orgs.), 2000, p. 69.

<sup>62</sup> MERLEAU-PONTY, 2015, p. 13.

Essas são as conclusões que se fazem necessárias ao entendimento da abordagem fenomenológica da experiência religiosa. A Fenomenologia da Religião, como método para operar a reflexão acerca de um fenômeno específico da existência humana, parte das mesmas noções já discutidas acerca da relação entre o conhecedor e o conhecido. E, assim, pode servir como fundamento para a superação da compreensão metafísica da religião. De modo que a experiência religiosa, antes de ser vivida na perspectiva exclusiva da transcendência, enquanto a crença em entidades abstratas – nas quais estaria fundado o sentido da existência humana –, deve ser trazida à imanência, enquanto experiência vivida no cotidiano, a partir dos símbolos e da linguagem. Assim, em vez de ser uma busca que revele a existência objetiva de uma realidade além da humana, a religião, sob essa ótica, deve servir à sacralização da vivência cotidiana, ao elevar os processos e objetos ordinários do dia-a-dia à condição de *símbolos atribuidores de sentido*. Como afirma Gargani:

Abandonar os compromissos metafísicos sobre o estado ontológico dos referentes do discurso teológico poderia então significar a recuperação dos signos e dos anúncios imanentes à historicidade de uma tradição religiosa. Uma vez desativada a sua carga metafísica, os objetos da tradição religiosa tornam-se *figuras para uma perspectiva de interpretação da vida*. E é nessa capacidade interpretativa dos movimentos da existência em que estamos mergulhados, e não na predisposição a atrair e tragar os processos da vida e da história num outro domínio ontológico de entidades transcendentais, que é possível colher, hoje, o vértice mais apropriado para repensar filosoficamente a experiência religiosa.<sup>63</sup>

Pensar a experiência religiosa da perspectiva da Fenomenologia da Religião representa “o *esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido*”<sup>64</sup>. Tal sentido é buscado nas expressões culturais humanas, das quais a religião participa geralmente como um de seus principais atores. É possível observar que a cultura é um dado fundamental da existência humana, compreendendo que não há ser humano que não seja, também e necessariamente, um ser de cultura. Diferentemente dos outros animais, o homem não está naturalmente adaptado ao mundo, mas necessita transformá-lo para garantir sua sobrevivência e perpetuação. Daí advém a cultura e, como parte dela, a religião, conforme ensina Mondin:

Os antropólogos informam-nos que o homem desenvolveu atividade religiosa desde a sua primeira aparição na cena da história e que todas as tribos e todas as populações de qualquer nível cultural cultivaram alguma forma de religião. Ademais, é coisa mais sabida que todas as culturas são profundamente marcadas pela religião e que as melhores produções artísticas e literárias, não só das

<sup>63</sup> GARGANI, 2000, p. 129. (Grifos do autor)

<sup>64</sup> ALVES, Rubem. *O que é religião?*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 9. (Grifo do autor).

civilizações antigas, mas também das modernas, se inspiram em motivos religiosos.<sup>65</sup>

E, no mesmo sentido, também Croatto:

Todas as culturas e todos os povos tiveram e têm uma expressão religiosa. Dizer ‘expressão’ é falar de manifestações de ordem religiosa que têm seu veículo na simbologia, na linguagem, na literatura, na arte, em rituais variadíssimos, nos corpos doutrinários, em modelos de vida. Aquilo que é expresso de tantas maneiras, que de fato compreende todos os registros da atividade humana, é algum tipo de *experiência* do transcendente.<sup>66</sup>

A partir daí, é possível determinar que o objetivo da Fenomenologia da Religião, enquanto método, é “captar aquela experiência germinal, livre e criadora, que estaria na base das produções espirituais e culturais”<sup>67</sup>. Assim como em toda reflexão fenomenológica, a questão do sentido é o fundamento na investigação sobre o fenômeno religioso. E é possível encontrá-lo na categoria do *sagrado*. Para o presente trabalho, uma das contribuições mais importantes de tal perspectiva fenomenológica é a possibilidade de pensar a religião desde um panorama abrangente, que inclua toda e qualquer manifestação ou experiência que possa ser chamada de *religiosa*. Assim, depositando a *essência* da religião na *experiência do sagrado*, pode-se referir a uma experiência religiosa independente da forma como ela se apresenta, ou seja, qualquer *noema* pode ser veículo de uma *hierofania*.<sup>68</sup>

A seguir, o trabalho procederá ao desvelar das categorias fundamentais da religião sob o ponto de vista fenomenológico – em especial a ideia de *sagrado* – além de descortinar o processo entendido como método fenomenológico de apreensão e compreensão da experiência religiosa enquanto vivência no cotidiano.

### 1.3 Sagrado, Erlebnis, Lebenswelt

É da posição dos fenomenólogos da religião considerar que o estudo do fenômeno religioso não pode estar subordinado aos conceitos de outras áreas do saber que lhe são estranhas. Não se deve buscar a compreensão da religião de acordo com pontos de vista externos à vivência religiosa, pois, ao fazê-lo, o pesquisador atrela tal vivência a uma série de

<sup>65</sup> MONDIN, Battista. *O homem: quem é ele?*: elementos de antropologia filosófica. 11 ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 224.

<sup>66</sup> CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 9. (Grifo do autor).

<sup>67</sup> FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 10.

<sup>68</sup> ELIADE, 2001, p. 17.

outras perspectivas que visam explicar relações que não são religiosas *per se*. Assim, quando se fala da religião de acordo com o ponto de vista da Sociologia, ela está inserida no rol das vivências e relações que estruturam o funcionamento da sociedade e contribuem para condicionar o comportamento das pessoas que a compõem; quando se fala da religião desde a ciência da Psicologia, ela é representada como apenas uma das tantas vivências psíquicas, elementos explicativos da dinâmica da mente<sup>69</sup>.

A Fenomenologia, por sua vez, busca descrever o fenômeno ou a vivência religiosa a partir de sua própria dinâmica, e não a submetendo à lógica de alguma ciência, como a Sociologia ou a Psicologia. Religião torna-se, assim, uma modalidade de vivenciar e conhecer o mundo, assim como é a própria Ciência, a Arte ou a Filosofia, cada uma com sua própria dinâmica e elementos fundamentais característicos, que singularizam e legitimam sua existência. Filoramo e Prandi explicam:

A uma interpretação da religião do tipo *alegórico* – segundo a qual, por trás do véu da religião sempre há alguma coisa que religião não é – contrapõe-se, neste caso, de maneira decidida e drástica, uma interpretação do tipo *tautegórico*, segundo a qual a religião outra coisa não diz senão a si própria. E esse ‘a si própria’, ponto inicial e final da religião, é o *Erlebnis* religioso, isto é, a *experiência religiosa vivida*, considerada a fonte de onde brotam as religiões positivas.<sup>70</sup>

O filósofo holandês van der Leeuw, por exemplo, propunha que a experiência religiosa não é devidamente compreendida a partir de uma descrição do fenômeno por um observador externo. Sua Fenomenologia da Religião, enquanto método, exige do observador sua inserção no fenômeno, de maneira que a experiência religiosa passe a fazer parte do *Lebenswelt* do pesquisador. Sob essa perspectiva, a experiência religiosa não é um fenômeno objetivamente observável como realidade espaço-temporal, mas como realidade psíquica. Os procedimentos metodológicos para uma pesquisa fenomenológica da religião, de acordo com tal posicionamento, precisam conduzir o investigador diretamente à experiência religiosa em sua própria realidade psíquica. Isso porque pouco importa à Fenomenologia o estudo da Religião como “fato”. O que se busca, como já dito anteriormente, é o seu *sentido*:

A fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos como o faz a história das religiões. Sua preocupação é com a intencionalidade destes atos, a sua essência enquanto (*eidos*). Se o historiador pergunta sobre os testemunhos do homem religioso, suas causas e efeitos, o fenomenólogo perquire a sua significação. Trata-se de buscar o sentido do fato religioso vivido pelo homem religioso, em sua experiência concreta.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> CROATTO, 2001, p. 18-21.

<sup>70</sup> FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 10.

<sup>71</sup> CAVALIERI, 2018. p. 22.

Se a religião é um campo de saber autônomo, estruturado sobre uma modalidade específica de experiência com a realidade, cabe à Fenomenologia da Religião determinar o que é tal experiência, descrevendo o fenômeno religioso naquilo que existe de comum às religiões. Para Rudolf Otto, a tentativa de estabelecer esse momento, essa vivência, é a busca pela “essência” da religião, em seu sentido fenomenológico, como “estruturas profundas e ocultas ao nível da experiência imediata que devem ser reveladas ou interpretadas através do método fenomenológico”<sup>72</sup>. E essa essência se encontra na perspectiva do *Sagrado*, presente nas múltiplas manifestações religiosas, enquanto “fonte geradora”, elemento essencial que reúne a multiplicidade na unidade do conceito.<sup>73</sup>

Uma análise etimológica do termo “sagrado” em várias raízes linguísticas aponta para o significado de “separado/reservado”. A separação se dá entre os diferentes “âmbitos” de sagrado e profano: o primeiro, referido aos Deuses e à transcendência; o segundo, ao mundo meramente humano. Para a Fenomenologia da Religião, portanto, o sagrado está relacionado ao “*âmbito* impregnado de alguma maneira por uma Realidade transcendente”<sup>74</sup>. E essa “realidade” outra, sagrada, pode, de alguma maneira, ser *experienciada*, ou seja, se apresenta ao humano como uma vivência (*Erlebnis*). Num segundo momento, torna-se discurso, instituição, dogma.

Assim, pode-se falar em dois momentos constitutivos da experiência religiosa:

[...] A experiência religiosa, para Otto, é constituída por dois momentos básicos: o momento da experiência propriamente dita, cuja repercussão está situada no nível dos sentimentos do indivíduo que a faz, ou seja, num nível pré-teórico, pré-reflexivo; e o momento chamado por Otto de esquematização, através da qual os elementos desta experiência primeira são racionalizados, a fim de que possam ser transmitidos.<sup>75</sup>

Tais momentos seriam fundantes de toda religião, separando e marcando, de um lado, a experiência direta, pessoal, e do outro a institucionalização da religião. Tal diferença é bem assinalada pelo psicólogo e fenomenólogo William James.<sup>76</sup> A partir dessa ideia se

<sup>72</sup> OLIVEIRA, Vitória Peres de. A fenomenologia da religião: temas e questões sob debate. In: DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003. p. 35-58. p. 56.

<sup>73</sup> OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2011. p. 35.

<sup>74</sup> CROATTO, 2001, p. 50.

<sup>75</sup> FRANÇA, Rodrigo Toledo. A fenomenologia da religião de Rudolf Otto: uma vereda para os estudos de religião e literatura. In: DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003. p. 111-120. p. 115.

<sup>76</sup> SANTOS, Elismar Alves dos. *Psicologia da religião: direção espiritual e realização humana*. Goiânia: Scala Editora, 2012. p. 53.

afirma que, para a Fenomenologia da Religião, o objetivo é resgatar justamente a experiência original e direta com o Sagrado, às vezes referida como “mística”. Em geral, tal experiência foi relegada a segundo plano pela primazia que alcançaram os discursos racionais sobre a religião, a partir da assunção da ótica derivada do segundo momento religioso, a institucionalização, que acabou prevalecendo sobre as tradições religiosas do ocidente. Para Otto, entretanto, o Sagrado pertence a uma outra ordem, para além do que é possível transmitir pelo discurso racional. Assim, ele o apresenta através do termo “*numinoso*”, que é utilizado como uma alternativa, primeiramente, à noção de “sagrado” associada à moral, como um atributo da virtude, conforme noções de “bom” ou “bem” (expressa também na palavra “santo”). E, segundo, à compreensão exclusivamente racional de sagrado, como algo que possa ser reduzido e completamente expresso através da linguagem conceitual, atributo da razão. Em suas palavras:

Detectar e reconhecer algo como sendo ‘sagrado’ é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, *nesta forma*, ocorre somente no campo religioso. Embora também tanja outras áreas, por exemplo, a ética, não é daí que provém a categoria do sagrado. Ela apresenta um elemento ou ‘momento’ bem específico, que foge ao acesso racional (...), sendo algo *árreton* [‘impronunciável’], um *ineffabile* [‘indizível’] na medida em que foge totalmente à apreensão *conceitual*.<sup>77</sup>

De forma que o Sagrado, ou *numinoso*, é pré-reflexivo, porque se manifesta como uma experiência e atua sobre o ser humano em nível sentimental; e é irracional, pois não pode ser contido ou representado adequadamente através de conceitos. A irracionalidade do Sagrado não pode, aqui, ser associada àquilo que pertence ao ignorante, ao idiota, ao indivíduo que ainda não tiver sido instruído na ordem racional; antes, deve estar relacionada a uma percepção que não pode ser transmitida com exatidão através das palavras, que são impotentes para captar a totalidade do sentido de sua manifestação. Por isso, a linguagem religiosa corriqueiramente faz uso de símbolos, em sua capacidade de ir além do conhecimento que é expresso conceitualmente. A utilização de símbolos por parte da religião, bem como as características que os tornam a forma mais adequada de expressão da “verdade religiosa” são temas que serão abordados mais adiante.

Interessa agora dizer que, ao estar presente em todas as tradições religiosas ao longo da história, a despeito de suas representações específicas, a experiência mística, ou seja, do *numinoso* é atemporal e, formalmente, a mesma. Ela é uma modalidade de relação com o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) que é, essencialmente, a mesma. A forma que ela assume será

<sup>77</sup> OTTO, 2011. p. 37. (Grifos do autor).

preenchida necessariamente pelos dados histórico-culturais da consciência para a qual o fenômeno se mostrou<sup>78</sup>. A inefabilidade do Sagrado, enquanto tal, torna impossível sua abordagem direta através do discurso.

A abordagem do fenômeno religioso por Otto é fecunda porque considera a experiência religiosa como um fenômeno autônomo cuja essência é a experiência ‘sentimental’ do *numinoso*, experiência esta que o próprio Otto considera como sendo universal – ele admite a existência de um universal religioso, comum a todas as religiões. Contudo, o próprio Otto compreende o limite desta universalidade. Ao falar do *numinoso*, considera que este elemento último da experiência religiosa não pode ser conceituado e estabelecido de modo definitivo, uma vez que é um elemento não-racional.<sup>79</sup>

A irracionalidade do *numinoso* faz com que ele se apresente, primeiramente, como “sentimento de criatura”, que é a percepção que o sujeito tem do impacto em si mesmo, provocado pela sua relação com o Sagrado. Tal impacto não aconteceria se não houvesse algo percebido como “externo” ao sujeito, uma realidade que lhe é transcendente, conforme assinalado anteriormente, e que se apresenta como de qualidade superior, ao ponto da inacessibilidade. Assim, o “sentimento de criatura” se constitui numa espécie de “dependência” em relação a esse absoluto representado no *numinoso*, e provoca tanto amor quanto temor. Fundamento da experiência do Sagrado, tal sentimento não pode ser “ensinado”, ou seja, não se pode levar um outro indivíduo à mesma experiência através de sua “explicação”; pode, entretanto, ser “despertado no espírito”, ou seja, “cabe transmiti-lo como também se faz com sentimentos e atitudes psicológicas: pela empatia e sintonia com aquilo que se passa na psique de outra pessoa”<sup>80</sup>.

As ideias de Otto acerca do Sagrado foram fundamentais para os estudos fenomenológicos da religião. São levados em alta conta por outros pensadores que dão continuidade a essa perspectiva de abordagem do estudo das religiões. Assim como van der Leeuw, entretanto, Otto permitiu que sua formação cristã marcasse indelevelmente sua análise do fenômeno religioso, que é visto sempre tomando o Cristianismo como *locus* privilegiado. Considerando que o estudo comparado de religiões produz, como uma de suas principais contribuições, o questionamento acerca da suposta superioridade do Cristianismo enquanto revelação; considerando ainda que a Fenomenologia, enquanto a busca da essência do fenômeno religioso, é capaz de percebê-la para além de qualquer doutrina culturalmente formatada; então podemos afirmar com segurança que, a despeito de seu pioneirismo, o

<sup>78</sup> CROATTO, 2001, p. 227-228.

<sup>79</sup> FRANÇA, 2003, p. 112.

<sup>80</sup> OTTO, 2011, p. 100.

trabalho dos primeiros fenomenólogos ainda não apresenta a maturidade que é possível encontrar, posteriormente, em trabalhos como os de Mircea Eliade e Carl Gustav Jung.

O historiador e fenomenólogo romeno Mircea Eliade parte de alguns dos mesmos pressupostos de seus antecessores na Fenomenologia da Religião: tem na experiência do Sagrado o momento fundante de qualquer vivência religiosa e associa tal vivência a uma relação de *sentido* nos fenômenos experienciados. Para ele, o *homo religiosus* tem sua consciência orientada ao que ele chamou de *hierofania*, ou “manifestação do sagrado”, e o sentido que ela atribui à existência. A experiência do Sagrado é a manifestação, no mundo, da dimensão da transcendência, do que se encontra *além do mundo*. Essa manifestação transforma o mundo em algo totalmente diferente, o “totalmente Outro”, uma modalidade de apresentação do fenômeno que constitui a essência da vivência religiosa. Assim, “o profano ascende ao divino por meio de sua sacralização”<sup>81</sup>. Assim ele ensina:

O Sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural.<sup>82</sup>

É possível notar a influência que Otto exerce em seu pensamento, uma vez que Eliade toma de empréstimo conceitos e ideias já utilizados por ele. Existem duas consequências, entretanto, do pensamento eliadiano, que são fundamentais que se compreenda. Primeiramente a noção de *hierofania*, conforme já mencionado, como algo que se impõe ao sujeito, que se manifesta à sua revelia e que impacta sua consciência, percebido como algo que vem de fora, ou seja, o Sagrado é percebido como a manifestação de um poder transcendente. Em segundo lugar, por mais que o Sagrado seja a manifestação do transcendente, ele é percebido no mundo da imanência, como experiência vivida. Ou seja, a diferença entre o mundo sagrado e o profano é uma questão de *qualidade* do que é possível experienciar. A perspectiva de Eliade, portanto, está intimamente associada à da Fenomenologia Existencial, por localizar no mundo-da-vida (*Lebenswelt*) a experiência do Sagrado. Não sem um custo, uma vez que isso constitui, para ele, um paradoxo, uma vez que a transcendência é percebida e vivida na imanência.

<sup>81</sup> CROATTO, 2001, p. 61.

<sup>82</sup> ELIADE, 2001, p. 16.

Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra *sagrada* nem por isso é menos uma *pedra*; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania.<sup>83</sup>

É fundamental insistir na perspectiva de que qualquer elemento do Cosmos pode ser percebido como hierofania, ou seja, pode ser veículo para a manifestação do Sagrado. Desde elementos da natureza, até manifestações da imaginação e da criatividade humanas, como é o caso das Histórias em Quadrinhos. Isso porque, em se tratando de um fenômeno que se impõe ao indivíduo, não é possível ao homem se livrar completamente da atitude religiosa. O homem moderno bem que tentou dessacralizar o mundo. Porém, tal dessacralização, em última instância, significa o esvaziamento do mundo de seu *sentido*, o que é insuportável para a consciência. Carl G. Jung, pai da Psicologia Analítica, ao se referir à consciência religiosa, afirma a importância da experiência religiosa, vivida através dos mitos, para a saúde mental do sujeito. Segundo o junguiano Luiz Paulo Grinberg, “as religiões, com seus cultos e práticas rituais, procuram, muito mais do que representar a verdade, nos dar um significado simbólico à vida e à morte, expressando profundas necessidades psicológicas da humanidade”<sup>84</sup>.

De acordo com o pensamento de Jung, a existência humana no planeta está orientada a um fim, uma finalidade que, caso fosse alcançada, representaria a plena realização psíquica. Da mesma maneira que afirmam várias religiões do planeta, a Psicologia Analítica compreende que o homem está destinado a um tipo de Totalidade. A diferença é que, aqui, se está a falar de Totalidade não como perspectiva cósmica, mas psicológica. Buscá-la significa tornar-se uno, indivisível, *indivíduo*. Por isso, Jung dá a esse processo o nome de *Individuação*. Trata-se da integração de todas as porções cindidas de nossa mente. Na busca de adequação ao mundo exterior, o Ego, em seu processo de formação, nega em si uma série de conteúdos, encarados como prejudiciais à sua sobrevivência. Tal cisão criaria na consciência uma ânsia por completude, que seria constitutiva do sujeito, e cuja necessidade somente seria sanada na busca pela Totalidade, quando o indivíduo procura integrar aquilo que foi negado e deixado no Inconsciente: suas fraquezas, seus medos, suas inseguranças. Grinberg define o *Processo de Individuação* assim:

<sup>83</sup> ELIADE, 2001, p. 18. (Grifos do autor).

<sup>84</sup> GRINBERG, Luiz P. *Jung: o homem criativo*. 2 ed. São Paulo: FTD, 2003. p. 48.

A individuação é a realização do vir-a-ser do homem, cujo objetivo final é a integração de consciência e inconsciente. Nesse caminho, a posição do ego fica relativizada pela sua conciliação com o inconsciente. De um lado, a identidade pessoal livra-se dos invólucros da Persona, através da qual fugimos de nossa individualidade, muitas vezes adotando um papel social rígido e artificial. De outro, a personalidade livra-se do poder sugestivo das imagens primordiais, ou seja, da possessão pelos arquétipos. O ego é, então, assimilado ao Si-Mesmo. Essa integração total do Si-Mesmo, embora seja um ideal de perfeição impossível de ser alcançado, pode ser buscada como meta.<sup>85</sup>

Sem querer adentrar em detalhes na teoria acerca do Processo de Individuação, é importante considerar que a consciência não tem controle de tal processo, assim como, para Eliade, não é a vontade humana que controla a manifestação do Sagrado. Influenciado pelo pensamento de Jung, Eliade vai afirmar a inevitabilidade da atitude religiosa na vida humana, chegando a afirmar que “seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso”<sup>86</sup>. O comportamento religioso é aquele conduzido por alguém que vive num mundo carregado de *sentido*. O mundo do homem moderno, baseado exclusivamente no discurso científico e na razão instrumental, é aquele totalmente esvaziado de sentido; não há, nesse mundo, uma ordem subjacente, mas apenas um insuportável caos. Tal é a percepção eliadiana das transformações históricas no pensamento do homem ocidental:

Eliade percebe no passado humano uma grande linha divisória que separa o homem arcaico e histórico do homem moderno. O homem arcaico vive em um mundo cujo sentido e valor se articulam simbolicamente, através de uma mitologia que se representa e se reatualiza na vida ritual e cerimonial. O homem histórico é mais consciente de si mesmo no tempo, mas sua visão de mundo segue sendo profundamente religiosa e espiritual. O homem moderno, por outro lado, não vive em um cosmos ordenado e com sentido, mas em um universo caótico, opaco e mudo em que se perdeu a capacidade para a experiência religiosa. (tradução nossa)<sup>87</sup>

A “transmutação”, por assim dizer, de coisas profanas em sagradas se relaciona à atribuição de sentido ao que antes era duro, frio, objetivo e distante. O sentido atribuído a tais coisas cria relações invisíveis que alteram a realidade do indivíduo. Dessa maneira, o

<sup>85</sup> GRINBERG, 2003, p. 177.

<sup>86</sup> ELIADE, 2001, p. 27.

<sup>87</sup> OLDMEADOW, Harry. *Mircea Eliade y Carl G. Jung: reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*. Espanha: Padma, 2008. p. 37. “Eliade percibe en el pasado humano una gran línea divisoria que separa al hombre arcaico e histórico del hombre moderno. El hombre arcaico vive en un mundo cuyo sentido y valor se articulan simbólicamente, a través de una mitología que se representa y se reactualiza en la vida ritual y ceremonial. El hombre histórico es más consciente de sí mismo en el tiempo pero su visión del mundo sigue siendo profundamente religiosa y espiritual. El hombre moderno, en cambio, no vive en un cosmos ordenado y con sentido, sino en un universo caótico, opaco y mudo en el que ha perdido la capacidad de la experiencia religiosa”.

indivíduo encontrar-se-á, a si mesmo, participando de um mundo que se estrutura a partir do sentido intencionado na relação entre a sua consciência e os fenômenos vivenciados, ordenando o caos primordial. Assim, se pode dizer que “a linguagem religiosa não é só uma explicação do mundo – a ciência também faz isso –, mas um modo, para os seus adeptos, de *habitar* o mundo”<sup>88</sup>. Mundo habitado é mundo vivido, é *Lebenswelt*. A impressão que a vivência causa no sujeito é *radical*, no sentido que define as raízes de seu ser no mundo, e pode ser expressa poeticamente, como o fez Alves, da seguinte maneira:

Que diferença faz se o Sol gira em torno da Terra ou se a Terra gira em torno do Sol? É que as verdades científicas se referem aos objetos em sua mais radical e deliberada indiferença à vida e à morte, à felicidade e infelicidade das pessoas. Há verdades que são frias e inertes. Nelas não se dependura nosso destino. Quando, ao contrário, tocamos nos símbolos em que nos dependuramos, o corpo inteiro estremece. E esse estremece é a marca emocional/existencial da experiência do sagrado.<sup>89</sup>

Assim, o Sagrado, enquanto experiência fundamental da vida humana, é o que atribui sentido à existência. Tal experiência se encontra presente em todos os povos do planeta e é o elemento comum que se pode encontrar em todas as religiões. Desde a perspectiva adotada aqui, a experiência do Sagrado é sempre formalmente idêntica. O que muda são os conteúdos, ou seja, suas representações e as modalidades de institucionalização pelas quais a experiência vem a passar, para que consiga ser transmitida. A cultura é, dentre outras coisas, a expressão das formas de transmissão da experiência. As Histórias em Quadrinhos, dentro desse contexto, fazem parte dos conteúdos da cultura, através dos quais o ser humano compreende a si mesmo, bem como se lança à transcendência. Falando sobre a experiência religiosa e sua relação com as HQs, especificamente as do gênero de super-heróis (às quais chama de “superaventuras”), disserta Reblin:

As concepções atinentes às experiências religiosas, expressas e partilhadas por um imaginário religioso coletivo que transpõem a esfera das tradições, fazem parte do humano enquanto humano, lidam com o sentido de viver e morrer; elas adquirem contornos por meio das histórias contadas. A superaventura (ou gênero dos super-heróis) caminha nessa direção, pois ela é, antes de tudo, uma arte de se contar histórias, de se entender no mundo e, dessa forma, de abrigar retratos de humanidade e concepção de mundo.<sup>90</sup>

Assim, as HQs podem ser entendidas como uma das modalidades de transmissão das vivências humanas, inclusive a religiosa. A necessidade da transmissão de tais experiências

<sup>88</sup> PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 129. (Grifo do autor).

<sup>89</sup> ALVES, 1999, p. 26.

<sup>90</sup> REBLIN, Iuri A. *O alienígena e o menino*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. p. 18.

está associada ao benefício que as transmitir provoca tanto no indivíduo quanto na comunidade na qual ele se encontra inserido, já que ordena o caos primordial, equilibra a vida mental e auxilia na superação de adversidades. Considera-se que a vivência do Sagrado se imprime de tal forma na consciência humana, que ela pode ser resgatada pela *memória*, e que a descrição da experiência, enquanto tentativa de transmiti-la, é um resgate dessa memória da experiência e sua subsequente representação através de um discurso, que invariavelmente esbarra nas limitações da linguagem para lidar com o que, conforme já foi dito, não pode ser devidamente transmitido com o uso de conceitos.

Por isso, é comum (quicá imprescindível) que o discurso religioso se construa a partir de símbolos e narrativas míticas. Os mitos, enquanto narrativas simbólicas, são parte fundamental da manifestação religiosa. São, eles mesmos, veículos de *hierofania*. Essa é a parte da experiência religiosa que será analisada em seguida, a saber: a importância e função dos símbolos e dos mitos para a vivência do Sagrado. É importante que se busque devidamente definir o mito e demonstrar seu papel na experiência humana, antes que se possa analisar o *status* das Histórias em Quadrinhos em tal contexto.

## 2 O SÍMBOLO, O MITO E O SAGRADO

A Fenomenologia da Religião apresenta uma compreensão particular da dimensão simbólica das vivências humanas e sobre como o símbolo é um elemento religioso por excelência, graças às características que a visão fenomenológica identifica nele. A ideia em evidência é a de que aquilo mesmo que se chama “realidade”, desde o ponto de vista humano, é condicionado pela compreensão do símbolo. Esta parte do trabalho tem o objetivo de explicitar essa visão, apresentando o símbolo como um elemento produtor de *sentido* à existência humana, conquanto propicia experiência religiosa. Em seguida, tem-se o propósito de demonstrar a característica simbólica do *mito*, que se apresenta como uma *narrativa simbólica*, que estrutura a vivência religiosa. A partir daí, a busca é por uma compreensão de mito que faça sentido para a contemporaneidade, estabelecendo sua relação com as Histórias em Quadrinhos, na possibilidade de serem compreendidas como mitos contemporâneos.

### 2.1 O símbolo e a experiência religiosa

Ao longo de toda a história do pensamento ocidental, muitas foram as formas buscadas para se definir o homem. Por muito tempo, perdurou a ideia de que o homem é um “animal racional”, ou seja, a racionalidade seria o elemento que promoveria a distinção daquilo que é propriamente humano perante todo o resto do mundo natural; esse é o fundamento do posicionamento moderno sobre o que ficou conhecido como “natureza humana”, ou sua “essência”. Para Ernst Cassirer, a tentativa dos filósofos de definir “natureza humana” por meio da observação empírica produz as mais diversas teorias, pois não se tem consciência da arbitrariedade na interpretação dos fatos.<sup>91</sup> Porém, conforme exposto anteriormente, a cultura humana se expressa a partir de dados cujos conteúdo e origem não são necessariamente racionais, no sentido estrito da palavra. Suas expressões artísticas e religiosas, por exemplo, desafiam tal classificação.

Para Cassirer, o que distingue o homem do resto da natureza é a descoberta do que ele chama de “sistema simbólico”<sup>92</sup>. Afirmar que o homem vive em um “sistema simbólico” significa dizer que ele não vive na mesma “realidade” que os demais seres vivos, mas em outra que se difere qualitativamente dela; em suas palavras, “uma nova *dimensão* de

<sup>91</sup> CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 40.

<sup>92</sup> CASSIRER, 2012, p. 47.

realidade”<sup>93</sup>. Assim, não estamos limitados a nosso mecanismo biológico de percepção e atuação sobre uma realidade posta, assim como os outros animais. Pelo contrário, enquanto os animais parecem perfeitamente adaptados ao ambiente natural, esse mesmo ambiente parece hostil aos seres humanos, que lançam mão da cultura para mediar sua relação com o espaço que habitam.

Dessa maneira, a partir desse pensamento, pode-se dizer que o conhecimento sobre a realidade que nos cerca está condicionado pelo sistema simbólico que compõe a nossa cultura. Ou, ainda, a realidade que cerca o ser humano é simbólica, uma vez que ele não conhece o que não esteja mediado pelo símbolo. De maneira que afirmar que o homem é um ser de cultura significa dizer que ele habita uma realidade distinta, que é exclusiva e inescapavelmente humana. Por isso, em vez de “animal racional”, ele seria um “animal simbólico”. Nas palavras de Cassirer:

Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece. O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo.<sup>94</sup>

Fenomenologicamente falando, afirmar que “o homem está conversando constantemente consigo mesmo” significa reiterar a relação do homem com o mundo num esquema de *codependência*, no qual o único mundo possível ao homem é aquele que sua consciência intenciona. A “rede simbólica”, assim, é produto da intencionalidade, enquanto fundamento da experiência humana no mundo. Croatto chega a afirmar que o símbolo é “a linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais”<sup>95</sup>. Por que, resta perguntar, o símbolo é o elemento fundante das expressões culturais, em especial a religiosa? Para que se possa encontrar uma resposta para essa pergunta, é imprescindível que se defina “símbolo” a partir da perspectiva que se propõe adotar para, em seguida, relacionar o símbolo com a experiência religiosa. O significado de símbolo adotado aqui é aquele apresentado por Francisco G. Bazán:

O símbolo é uma entidade sensível ou um suporte psíquico (um veículo material, verbal, gestual ou mental) que manifesta um sentido não evidente, mas oculto. Ou

<sup>93</sup> CASSIRER, 2012, p. 48.

<sup>94</sup> CASSIRER, 2012, p. 48.

<sup>95</sup> CROATTO, 2001, p. 81.

seja, o símbolo possui necessariamente um duplo nível significativo, já que aponta para um significado que é real e que é diferente daquilo que sua estrutura imediata comunica ao conhecimento empírico e habitual. O símbolo é, deste modo, uma linguagem simultaneamente encobridora e descobridora de sentidos à primeira vista escondidos.<sup>96</sup>

Ou, da mesma maneira, por Higuét:

As imagens simbólicas são imagens que exigem uma abordagem interpretativa na medida em que o sentido ou não está mais imediatamente presente nos dados sensíveis, ou revela-se como equívoco, múltiplo, e resistindo a toda determinação conceitual. A forma simbólica distingue-se dos sinais e dos signos porque inclui um excedente de sentido que não se esclarece graças a um simples código.<sup>97</sup>

Croatto lembra que, etimologicamente, a palavra “símbolo” remete a uma união, já que deriva de um termo grego que significa “pôr junto”<sup>98</sup>. Numa perspectiva fenomenológica, o que o uso contemporâneo do termo guarda de seu sentido etimológico original se relaciona ao “duplo nível significativo”, ou às duas dimensões de sentido trazidas juntas pela dinâmica do símbolo. A primeira dimensão é aquela que poderíamos identificar, dentro dos estudos de religião, como *profana*: diz respeito à percepção imediata da realidade concreta da coisa, em suas significações mais comuns e superficiais. A outra, que, por contraposição, chamamos de *sagrada*, fala de um sentido que transcende a própria coisa, que a “atravessa”, apontando para algo que está além dela; é o “segundo sentido”. A capacidade de “transsignificação” é que constitui algo como *simbólico*.<sup>99</sup>

Na perspectiva aqui apresentada, é necessário esclarecer, *todo símbolo é religioso*. Se, juntamente com Cassirer, afirma-se que o símbolo é o fundamento da relação humana com o que quer que se possa chamar de “realidade” e, segundo Croatto, o símbolo é a linguagem “originária e fundante” da experiência religiosa, é apenas lógico que se conclua, a partir desse referencial, que a experiência do símbolo é *essencialmente* religiosa. Jung corrobora tal posicionamento ao afirmar que, por conta do caráter *numinoso* do símbolo, ele é sempre “religioso”, significando aqui o efeito que ele exerce sobre o indivíduo.<sup>100</sup> Esse efeito se refere ao “trânsito” que ocorre entre os dois “níveis de leitura”: o superficial e profano de um lado, e o transcendente e sagrado de outro.

<sup>96</sup> BAZÁN, Francisco G. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 16.

<sup>97</sup> HIGUET, Etienne A. *Imagens e imaginário: subsídios teórico-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas e religiosas*. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 24-25.

<sup>98</sup> CROATTO, 2001, p. 85.

<sup>99</sup> CROATTO, 2001, p. 87.

<sup>100</sup> DAMIÃO JR, Maddi. *Experiência do símbolo no pensamento de C. G. Jung: hermenêutica e interpretação*. Rio de Janeiro: AION, 2007. p. 36-37.

É importante reiterar que a percepção daquilo que transcende o objeto, que compõe a natureza do símbolo, é uma *experiência humana*, é vivência (*Erlebnis*), o que significa que não é uma característica da “realidade” (entendida metafisicamente), nem uma imposição necessária, como se fisiológica fosse. Mesmo que se compreenda que tal experiência define a humanidade, enquanto constitutiva da consciência, é necessária também a compreensão de que a vivência não está nem na “realidade”, nem na consciência, mas é o produto de um encontro entre o que percebe e o que é percebido, ou seja, é o *fenômeno*, é o *que se mostra, da forma como aparece*.<sup>101</sup> Por isso, apesar da característica de universalidade do símbolo, quando se está a tratar de um símbolo em particular, ele não se manifesta igualmente e nem de forma inescapável a todos os indivíduos. Trata-se de algo experienciado, primeiramente, como vivência individual e particular. Croatto ensina que:

Dois aspectos do símbolo devem ser levados em consideração desde o início. Primeiro, que o ‘segundo sentido’ não está objetivado nas coisas, mas é uma *experiência humana* e singular em cada ser humano. Duas pessoas estão observando um lindo conjunto de nuvens: uma percebe a beleza, a transformação, a criação em movimento; a outra, não percebe nada. Acontece que a primeira pessoa capta naquele cenário o que ela mesma vive ou desejaria encontrar. A nuvem então é o objeto simbólico que desencadeia uma vivência *humana* particular. Segundo, as coisas não são simbólicas em si mesmas, e nem sempre chegam a sê-lo. São *constituídas* simbolicamente por algum tipo de experiência humana. Mas todas podem ser elevadas à dimensão de símbolos, sejam eles profanos ou religiosos. Isso vale também para os símbolos chamados naturais e universais.<sup>102</sup>

Tem-se, com isso, que o *símbolo* é um signo da ordem daquilo que não pode se referir a um significado específico, mas somente pode ser compreendido na dimensão do *sentido* para o qual ele aponta. Não há objeto concreto a ser representado, não há significado que possa ser apreendido empiricamente, mas apenas um sentido que pode ser manifesto através da imagem simbólica. Tal sentido sequer pode ser plenamente comunicado a outros, de forma inequívoca, uma vez que não pode ser plenamente “objetificado”. O que nos leva a concluir que o simbolismo é a forma mais adequada para tratar do que é transcendente, do que é “totalmente outro” (o *ganz andere*, tematizado por Otto e Eliade), ou seja, é a linguagem essencial do sagrado. Gilbert Durand explica isso muito bem quando afirma, de forma bastante poética, que:

Não podendo figurar a infigurável transcendência, a imagem simbólica é *transfiguração* de uma representação concreta através de um sentido para sempre

<sup>101</sup> CERBONE, 2014, p. 14-15.

<sup>102</sup> CROATTO, 2001, p. 86-87.

abstrato. O símbolo é, portanto, uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério.<sup>103</sup>

Além de contrapor a ideia de símbolo à de signo, Croatto também o faz com relação à metáfora e à alegoria. A metáfora é reduzida a mera comparação, presa ao significado imediato daquilo que utiliza como objeto, atribuindo algumas de suas características a um objeto distinto. A alegoria, por outro lado, também tem dois níveis de significação, como o símbolo. Mas, enquanto o símbolo utiliza o primeiro nível para apontar para um segundo, transcendente e inefável, a alegoria apresenta um segundo sentido, já conhecido, num invólucro simplificado, atrelado ao senso comum.<sup>104</sup> É como se o vetor que indica a dinâmica de um fosse o oposto do outro. Pode-se acrescentar ainda, a respeito da diferença entre alegoria e símbolo, que é possível esgotar o sentido da alegoria, ou seja, é possível compreender de forma inequívoca o seu significado, expresso em uma “imagem literária”. Com o símbolo, isso não acontece. Graças à sua característica de polissemia, seu sentido nunca pode ser inteiramente compreendido, ou melhor, suas possibilidades hermenêuticas nunca se esgotam, estando sempre aberto a novas interpretações.

Ao comparar símbolo a signo, Croatto atribui a Jung o pioneirismo na realização de tal distinção, a saber, de que o signo pressupõe um sentido já conhecido, representado por uma imagem arbitrária, dentro de um horizonte hermenêutico limitado.<sup>105</sup> Aqui vale a pena apresentar a maneira como Grinberg expõe a definição de símbolo, de acordo com o pensamento de Jung. É evidente que a definição se alinha com as anteriores, trazendo, entretanto, o acréscimo da perspectiva acerca do “inconsciente”, principal pressuposto da Psicologia Analítica:

Diferentemente do sinal, que tem um significado fixo, tratando-se de uma abreviação convencional de algo conhecido e comumente aceito, o símbolo é uma expressão indefinida com vários significados, que apontam para algo não muito conhecido. Implica algo para nós oculto, que poderá ser desvendado. Diz respeito ao mistério. [...] Uma palavra ou uma imagem serão símbolos quando implicarem algo *além* de seu significado imediato, remetendo para um aspecto desconhecido ligado ao nosso inconsciente, um aspecto mais amplo, que nunca é precisa ou completamente explicado.<sup>106</sup>

O ponto central de tais definições – todas elas convergindo – é a característica polissêmica do símbolo, ou seja, sua capacidade de ser o receptor de uma pluralidade de sentidos, não podendo ser encerrado jamais em um único, estabelecido como “correto”. Não

<sup>103</sup> DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988. p. 15.

<sup>104</sup> CROATTO, 2001, p. 91-97.

<sup>105</sup> CROATTO, 2001, p. 100.

<sup>106</sup> GRINBERG, 2003, p. 103.

apenas isso, mas também convergem na perspectiva de que o símbolo, para ser compreendido como tal, não requer um movimento volitivo, ou seja, não é pela expressão do desejo da consciência humana que o símbolo cumpre sua função típica, mas a manifestação simbólica se dá à revelia da consciência. Por isso, o símbolo se distancia do *signo* (que Grinberg chama de “sinal”), conforme afirmou Higuete em sua conceituação, seguido de perto por Bazán no trecho abaixo:

Não é conveniente, portanto, confundir o símbolo com o signo (seméion), objeto de estudo contemporâneo, por exemplo, da semiótica reducionista de Ch. Morris ou da mais ampla de seu mestre Ch. S. Peirce, e que é o resultado da convenção ou de uma inclinação mental para esquemas de interpretações empíricos ou cosmo-físicos (...).<sup>107</sup>

Qual a diferença que se pode fazer entre signo e símbolo? O signo é uma imagem que aponta para uma ideia que bem pode ser transmitida através de um conceito relativamente objetivo. Caso se apresente na forma de uma imagem, por exemplo, sua representação pictórica pode ser substituída, sem prejuízo de seu significado, por um enunciado. Em contrapartida, o símbolo pode apresentar uma miríade de possíveis significados, que jamais podem ser reduzidos a uma explicação. Ele aponta para um “sentido oculto”, como um significado que não pode ser adequadamente expresso em palavras; quando o símbolo se apresenta como narrativa textual, o seu sentido se encontra sempre para além do texto. De forma que a representação simbólica é a forma mais aproximada de expressar o que *não pode ser expresso*. Desde a perspectiva da psicologia junguiana, Walter Boechat explicita e exemplifica:

O símbolo é sempre *polissêmico*, isto é, não é unívoco em seu significado, pois neste caso corre o risco de se ver reduzido à categoria de *sinal semiótico*. A cruz, por exemplo, aparecendo em sonhos ou fantasias, pode representar o encontro de dois movimentos, a verticalidade do espírito que encontra a horizontalidade da matéria, um acréscimo de algo, por ser um sinal matemático de um mais, o aviso de hospital e a necessidade de silêncio, o símbolo cristão, dor, penitência, e ainda uma infinidade de outras coisas que dependerão das associações pessoais do sonhador com o símbolo universal arquetípico. Ele terá sempre um lado conhecido, outro desconhecido, que aponta para o mistério, ou para o inconsciente. Já C. G. Jung considera os sinais semióticos bem diferentes dos símbolos por terem um sentido único, *unívoco*. Os sinais de trânsito, por exemplo, não são símbolos, pois sua função é especificada e determinada, e assim deve ser para que eles evitem acidentes.<sup>108</sup>

O sentido para o qual o símbolo aponta não é um produto da reflexão racional acerca de sua representação imagética, mas se dá já na percepção, ou seja, ele é *pré-reflexivo*, uma

<sup>107</sup> BAZÁN, 2002, p. 16.

<sup>108</sup> BOECHAT, Walter. *A mitopoese da psique: mito e individuação*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 172-173.

vez que não existe percebido sem estar imediatamente inserido num esquema de sentido; e a percepção é, por vezes, anterior ao momento da expressão (linguística) do percebido, de maneira que, apesar de já estruturado sobre um esquema de sentido, tal esquema é amplo, pois pode aceitar ou receber uma miríade de significados. O significado, consolidado no uso do termo, na construção do texto a expressar o percebido, é apenas um dentre vários possíveis. Nas palavras de Josgrilberg, “o *sentido se encontra no significado do termo, mas o significado de um termo não abarca todo o sentido*”<sup>109</sup>. Encerrar a imagem simbólica em um conceito é mutilar seu poder ou, nas palavras de Eliade, “é pior que mutilá-la, é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento”<sup>110</sup>.

Ainda buscando defini-lo por suas características, Bazán afirma ser o símbolo “imagem reflexa, débil e invertida, mas inseparável e necessária em relação àquilo que manifesta”, ou seja, não é a representação exata de seu sentido, mas, pelo contrário, é sua inversão, pois representa o que se encontra para além de toda representação; ao mesmo tempo, é, de certa forma, “diferente e idêntico com aquilo que revela, uma vez que, como imagem especular, ele se torna visível, toma parte, compartilha ou participa daquilo que manifesta de modo reflexo”. Diferentemente do signo, o símbolo não é uma convenção ou uma arbitrariedade, “mas superior ao domínio humano individual e coletivo, ao qual se impõe”<sup>111</sup>.

Colocando em outras palavras, portanto, pode-se dizer que o símbolo não é algo que o indivíduo inventa, utilizando suas capacidades criativas. Ele é *fenômeno*, aparece aos indivíduos e se lhes impõe a necessidade de sua interpretação, dentro da perspectiva de vida de cada um. Enquanto *fenômeno*, o símbolo se manifesta autonomamente, e é recepcionado pela percepção pré-reflexiva, como “uma formulação espontânea e irrefletida de certas imagens irredutíveis, universais e intemporais”<sup>112</sup>. Na perspectiva junguiana, por exemplo, é justamente a incrível semelhança entre as imagens simbólicas produzidas por diferentes culturas ao longo do tempo – que geralmente não tiveram contato entre si – que serve de evidência para a postulação do “inconsciente coletivo”. É essa repetição que vai dar a Eliade as ferramentas para o desenvolvimento de sua “fenomenologia histórica”<sup>113</sup>. Ao apontar para a transcendência do mundo, o símbolo revela um duplo aspecto da condição humana: ao

<sup>109</sup> JOSGRILBERG, Rui de S. Sentido e significação: uma essencial distinção hermenêutica. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 341-372. p. 352.

<sup>110</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 12.

<sup>111</sup> BAZÁN, 2002, p. 18.

<sup>112</sup> PALMER, 2001, p. 145.

<sup>113</sup> Cf. FILORAMO; PRANDI, 1999.

mesmo tempo em que faz parte do mundo, em que se constitui ontologicamente na vivência do mundo, pode-se dizer que, através da linguagem simbólica, o homem rejeita o mundo, buscando sua superação. Essa perspectiva de contestação do mundo faz com que o homem busque sua realização na transcendência. Daí, segue-se que:

O apelo para esta solução transcendente confere à vida humana e à sociedade humana um sentido próprio, que não se verifica na contingência do mundo circunstante, mas em um valor absoluto e irredutível, que tanto provoca o respeito e a submissão às forças imponderáveis do universo como a audácia dos grandes empreendimentos espirituais.<sup>114</sup>

É possível afirmar, portanto, com base no que foi exposto até aqui, que o símbolo é a forma mais adequada de expressão de uma *hierofania*, referida aqui como a experiência do *numinoso*. Essa experiência faz parte da vivência do homem no mundo. O *sagrado* se revela ao *homo religiosus* como fenômeno cotidiano, ou seja, como imanência, nos elementos ordinários recepcionados pela percepção, pela experiência sensível, aquilo que aparece em sua vivência diária; porém, são “transsubstanciados”, indicando uma outra realidade, uma ordem “superior”, “sobrenatural”, que participa de uma outra dimensão, que toma de arroubo o sujeito e lhe aponta os limites da experiência do mundo, ao mesmo tempo em que rompe com esses limites, apontando para uma transcendência que atribui o *sentido* da própria vida humana. O *sentido* é a própria dimensão hermenêutica indicada pela consideração fenomenológica do símbolo. Sobre o símbolo, sua vivência e interpretação ou, ainda, seu sentido, Paul Ricoeur ensina:

É, antes de mais, *no* mundo, *nos* elementos ou *nas* características do mundo no céu, no sol e na lua, nas águas e na vegetação que o homem lê o sagrado; o simbolismo falado remete deste modo para as manifestações do sagrado, para as hierofanias, nas quais o sagrado é revelado num fragmento do cosmos que, por sua vez, perde os seus limites concretos, se reveste de inúmeras significações, integra e unifica o maior número possível de setores da experiência antropocósmica (...).<sup>115</sup>

Resta, agora, estabelecer a relação entre *símbolo* e *mito*, para que se possa prosseguir com a investigação acerca do tema principal do trabalho. Como ficará demonstrado no próximo capítulo, tal ligação é intrínseca, uma vez que o mito é uma linguagem necessariamente simbólica, expressa geralmente na forma de uma narrativa fantástica com características específicas.

<sup>114</sup> PIAZZA, Waldomiro O. *Introdução à fenomenologia religiosa*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 24-25.

<sup>115</sup> RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 27.

## 2.2 O símbolo e o mito

Conforme abordado anteriormente, o símbolo é um fenômeno que se apresenta ao homem, exigindo dele uma interpretação. Encontra-se na base da experiência religiosa, de maneira que não há religião sem símbolo ou experiência simbólica. A experiência religiosa, que se realiza, dessa maneira, *através* do símbolo, é o que se chama de vivência do *Mistério*, por ser algo que transcende a possibilidade de expressão plena na linguagem ordinária, ou seja, não é possível encerrar todo o seu sentido em conceitos claros, em palavras. Essa vivência do Mistério (que é uma outra forma de se referir ao *Sagrado*), para a Fenomenologia da Religião, se encontra na base de toda expressão religiosa humana.

É justamente a unidade fundamental de experiência, que se expressa na percepção do Sagrado, que faz com que as inúmeras manifestações culturais possam receber o mesmo nome de “religião”, e é em consequência disso que se pode falar em “essência” da religião, a partir da noção de Sagrado. Entretanto, apenas viver para si tal experiência, segundo Croatto, é insuficiente. Ele nos apresenta a observação de que a expressão ou a “comunicação” da experiência faz parte da própria dinâmica do fenômeno religioso:

A experiência do Mistério (inclusive quando não personificado) é essencialmente afetiva e, portanto, participativa. Ela não pode ser vivida de forma individual e isolada. Seria uma carga insuportável! Comunicá-la alivia. A experiência do Mistério é um processo psicológico fácil de ser entendido. Mas sua comunicação possui um valor sacramental, enquanto significa e realiza novamente a presença do sagrado. A expressão religiosa é tanto a comunicação do *vivido*, como uma *nova vivência*. Cada uma das linguagens dessa vivência – o símbolo, o mito, o rito – recria a experiência religiosa a sua maneira, mas todas participam dessa característica.<sup>116</sup>

Existe, portanto, um elemento na experiência religiosa que torna necessária a sua comunicação. São as comunicações da experiência, ou seja, são as tentativas de transmissão da vivência do sagrado que geram as religiões, entendidas como expressões culturais. Isso quer dizer que as diferenças entre as religiões são plenamente justificadas pelo contexto no qual se deu cada expressão, seus elementos históricos, sociais, políticos, linguísticos, ou seja, culturais de uma forma geral. Em outras palavras, a transmissão da experiência do sagrado se dá sempre *desde* uma língua, uma cultura, um povo, num lugar e num tempo específicos, condicionando seu modo de aparecer. Já a experiência em si, a vivência do sagrado, que funda a possibilidade de se fazer religião, essa é constitutiva da consciência humana. Ao falar acerca da visão de Eliade sobre o assunto, Piazza explica:

<sup>116</sup> CROATTO, 2001, p. 82.

Na experiência religiosa, conforme observa M. Eliade (...), verifica-se com mais clareza que se trata de um problema de consciência e não de evolução cultural. Isto é, no momento em que o homem (seja o pré-histórico, seja o histórico), se dá conta da diferença existente entre o que é realmente importante para ele, e o que por sua vulgaridade se apresenta como indiferente e inexpressivo, então desperta para a compreensão do Sagrado e do Religioso. Em outras palavras: a experiência religiosa é algo que pertence à própria estrutura da consciência humana, e não qualquer coisa que sobrevém acidentalmente, por força de especulação.<sup>117</sup>

De forma que a inescapável experiência do Sagrado define as religiões, que são tentativas de sua expressão e transmissão. Primeiro, a experiência é vivida, e causa uma impressão que é resgatável pela *memória*. A partir daí a descrição da experiência, uma tentativa de transmiti-la, busca representá-la, seja através de um discurso (no sentido de uma articulação racional a partir do uso de conceitos), seja através da narrativa mítica. De alguma forma, a narrativa mítica *recepiona* os símbolos no nível da linguagem, ou seja, através da narração de fatos fantásticos, executados por seres sobrenaturais, o mito tece em palavras os símbolos da transcendência. Interpretada corretamente, essa narrativa é “*provedora de sentido para o sujeito da experiência*”<sup>118</sup>. Sobre o que se chama aqui de forma “correta” de interpretar o mito, explica-se mais adiante.

A título de comparação, o mito está para o símbolo como a alegoria está para o signo. Por um lado, a alegoria e o signo expressam uma ideia específica que, para quem as interpretações, apresentam um significado limitado, buscam transmitir uma mensagem que pode prescindir deles e ser expressa igualmente através de uma explicação puramente racional e conceitual; por outro lado, o mito e o símbolo apontam para significados que estão para além de si mesmos e cujo sentido não pode ser traduzido por um conceito que o encerre em sua totalidade. Ricoeur sugere, inclusive, que o símbolo aparece *sempre* desde o lugar do mito. O que significa afirmar que não há símbolo isolado de um contexto, e esse contexto é sempre mitológico.<sup>119</sup>

Em sua diferença com relação à alegoria, o mito se estabelece, então, como o meio mais apropriado para expressão do Sagrado na linguagem falada e/ou escrita. Tomado dessa maneira, o mito não é um exercício voluntário da consciência que busca explicar o mundo. Antes disso, o mito passa a ser entendido como peça fundamental na estrutura simbólica *a partir da qual* o indivíduo compreende o mundo. Segundo Bazán, a Fenomenologia tem como objetivo compreender que os mitos constituem, nas sociedades humanas, “o modo próprio de

<sup>117</sup> PIAZZA, 1983, p. 90.

<sup>118</sup> MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 17.

<sup>119</sup> RICOEUR, 2013, p. 179.

conceber e expressar a realidade”<sup>120</sup>. Os deuses e demais personagens míticos, assim, conduzem a consciência até a experiência do Sagrado, como o barqueiro Caronte, que conduz os mortos até a outra margem do Estige, sem, contudo, jamais sair de dentro do barco. O mito não contém, em si mesmo, o Sagrado, visto se tratar de algo que não pode ser contido pelas palavras que participam da estrutura narrativa apresentada pelo mito; ele pode, porém, conduzir a consciência até lá. A partir dessa comparação, como se pode pensar o mito? Como se poderia conceituar o mito, desde uma perspectiva fenomenológica? Bazán apresenta o seguinte posicionamento:

Abordar o mito a partir de uma perspectiva fenomenológica implica tanto entender como descrever as características principais de um fenômeno humana e culturalmente vivenciado que foi o modo próprio de conceber e expressar a realidade, não só de muitos povos antigos conhecidos, mas também de diversas comunidades primitivas ou etnológicas atuais.

O mito é, deste modo, a corroboração da *concepção mítica* ou *tradicional* que o ser humano teve de si mesmo e do seu ambiente, a mais antiga forma pela qual o homem chegou a ilustrar ou esclarecer o mistério, a incógnita de sua própria natureza no mundo por meio de conteúdo de narrações, histórias, relatos e lendas legendárias que foram sendo transmitidas coletivamente, de geração em geração. Implica, portanto, fazer alusão a uma atitude humana que é um estilo direto de reconhecimento da irrupção inevitável do sagrado na existência e na expressão de um desejo inconfessado de retorno ou nostalgia do sagrado como Princípio ou *arché*.<sup>121</sup>

Outros pesquisadores de mitos se expressam de maneira semelhante. Eliade chega a afirmar que “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria”<sup>122</sup>. O que se pode extrair de uma definição como essa é, antes de mais nada, a possibilidade de compreensão das estruturas e das funções do mito pela sua descrição e pelo estudo comparado entre diversas expressões mitológicas. O único *porém* acerca dessa definição é que ela parece sugerir que apenas o homem “primitivo” ou “etnológico” vive o mito, como se o “homem civilizado” fosse aquele que já tivesse superado a perspectiva mítica da realidade, substituindo-a por outra, de alguma forma, mais apropriada. Tal compreensão pode dar margem ao pensamento equivocado de que o “mito” seja, de certo modo, uma “mentira”, uma espécie de falseamento da “realidade”. Assim sendo, seria necessário, para o amadurecimento da civilização, que o ser humano superasse a perspectiva mítica por uma “verdadeira”<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> BAZÁN, 2002, p. 13.

<sup>121</sup> BAZÁN, 2002, p. 13. (Grifos do autor).

<sup>122</sup> ELIADE, 2016, p. 13.

<sup>123</sup> MIDGLEY, Mary. *A presença do mito em nossas vidas*. São Paulo: UNESP, 2014. p. 14-15.

Entretanto, conforme já discutido, pode-se dizer que não é possível aos seres humanos prescindir de uma estrutura simbólica fundamental que sustenta sua visão de mundo. Esse é o fundamento da afirmação de que não é possível ao homem viver em uma “realidade objetiva”. Em outros termos, toda maneira de visar o mundo já é condicionada pela maneira como esse mundo é *imaginado*. Como já visto, o sistema simbólico *cria* uma realidade que é exclusivamente humana, o que significa dizer que sempre existe um *mito*, ou seja, uma narrativa simbólica, fundamentando a forma como os indivíduos percebem, visam, intencionam o mundo em que vivem. É partindo dessa perspectiva, de cunho eminentemente fenomenológico, que Mary Midgley afirma que:

Mitos não são mentiras; e também não são histórias neutras. São modelos imaginativos, redes de símbolos poderosos que sugerem maneiras particulares de interpretarmos o mundo, moldando seu significado. Por exemplo, a imagem da máquina, que começou a permear nosso pensamento no século XVII, ainda é muito forte atualmente. Com frequência, ainda mostramos certa tendência de nos vermos, e também de vermos os seres vivos ao nosso redor, como peças de um relógio: itens de um tipo que nós próprios podemos fabricar e decidir refazer, se acharmos mais adequado. Daí, a linguagem confiante da ‘engenharia genética’ e dos ‘componentes básicos da vida’.<sup>124</sup>

O exemplo da máquina é extremamente bem-vindo no auxílio da compreensão de que mesmo a “civilizada” sociedade contemporânea possui seus próprios “mitos”, ou seja, suas narrativas simbólicas que constroem a realidade vivida. Perceber esse fato significa colocar em seu devido lugar a chamada “verdade” científica que, do ponto de vista fenomenológico, não passa de apenas mais um discurso sobre aquilo que se pode identificar como “realidade”. A partir desta perspectiva, o descortinar dos símbolos que, ao brotarem de nossa imaginação, constroem o mundo em que vivemos, consiste não apenas numa tarefa filosófica por excelência, como se mostra *essencial* para que se possa compreender o significado (ou o *sentido!*) do mundo e o lugar do indivíduo nele.

Não obstante, a narrativa simbólica que se percebe no exemplo dado é de uma ordem diferente do mito como se quer abordar aqui. Se, por um lado, o mito não é uma “mentira”, tampouco é possível dizer que ele é uma “crônica verdadeira”, como se se tratasse de um relato de fatos da história, perfeitamente apreensíveis pela consciência ordinária cotidiana, como se pretende o discurso científico. Primeiro que, por ser linguagem simbólica, o mito também é dotado de polissemia, apresentando um sentido que se singulariza na experiência hermenêutica de cada sujeito. Segundo que, por conta de sua própria característica simbólica, o mito acontece *fora do tempo e do espaço*, ou, melhor dizendo, em um tempo e espaço

<sup>124</sup> MIDGLEY, 2014, p. 21.

próprios. O *espaço* do mito tem duas dimensões: uma externa e outra interna. A externa é a representação simbólica do lugar onde ocorreu a “primeira” experiência mística, ou a “hierofania fundamental”, que é o elemento fundante das tradições religiosas. A interna é a marca que a hierofania deixa na *memória* de cada indivíduo, ou seja, é aquela inscrição na subjetividade daquele que se coloca na disposição de perceber e viver o Sagrado<sup>125</sup>. É a vivência do espaço sagrado que proporciona a inserção do sujeito no tempo sagrado:

Falando de modo simples: o ‘espaço sagrado’ favorece nossa inserção no tempo da divindade, chamado igualmente ‘tempo sagrado’ ou ‘tempo primordial’. Em fenomenologia, dizemos *in illo tempore* (naquele tempo) para significar que – como a narrativa proclamada – estamos entrando no tempo da divindade: o tempo gerador de tudo, o tempo-antes-do-tempo que rompe ritualmente com a cronologia habitual e dá sentido novo, definitivo, ao devir cotidiano.<sup>126</sup>

A característica da atemporalidade do mito, que nos leva a experienciar esse “tempo-antes-do-tempo”, ou, ainda, o “tempo-*fora*-do-tempo”, é o que nos auxilia, especialmente na contemporaneidade, a compreender e vivenciar as experiências humanas que não estão condicionadas pelo tempo cronológico da vida ordinária, ou pelos momentos históricos que vivem determinada sociedade. Em outras palavras, o que se está a dizer é que, a despeito das mudanças nas condições externas da vida humana com o transcorrer da história, a vida interna da consciência é, em muitos níveis, a mesma, uma vez que se constroem sobre experiências intrínsecas à condição humana. Joseph Campbell afirma:

Os estágios do desenvolvimento humano são hoje os mesmos que eram nos tempos antigos. Quando criança, você é educado num mundo de disciplina, de obediência, e é dependente dos outros. Tudo isso tem de ser superado quando você atinge a maturidade, de modo que possa viver, não em dependência, mas com uma autoridade auto-responsável. Se você não for capaz de cruzar essa barreira, poderá se tornar um neurótico. Depois de ter conquistado, produzido o seu mundo, vem a crise de ser dispensado, a crise do desengajamento.<sup>127</sup>

O que Campbell está a fazer com a citação acima é apresentar uma experiência comum a qualquer ser humano, que é a vivência dos diferentes momentos no desenvolvimento de qualquer indivíduo: a infância, a vida adulta e a velhice. Esse exemplo serve para expressar o fundamento comum do ser-no-mundo de onde brotam as narrativas mitológicas. Ao se manifestarem como expressão cultural humana doadora de sentido, os mitos têm importantes funções a desempenhar na vida da humanidade, independente de em

<sup>125</sup> MAÇANEIRO, 2011, p. 32.

<sup>126</sup> MAÇANEIRO, 2011, p. 33.

<sup>127</sup> CAMPBELL, 2006, p. 74.

que época se está vivendo. Referindo-se ao símbolo enquanto tal, Durand expressa sua importância e funções da seguinte maneira:

Primeiramente, em seus elementos imediatos, em sua espontaneidade, o símbolo surge como restabelecedor do *equilíbrio vital* comprometido pela noção da morte; depois, o símbolo é pedagogicamente utilizado para restabelecer o equilíbrio psicossocial; em seguida, se examinarmos o problema da simbólica em geral através da coerência das hermenêuticas, veremos que, através da negação da assimilação racista da espécie humana a uma pura animalidade, mesmo que razoável, a simbólica estabelece um *equilíbrio antropológico* que constitui o humanismo ou o ecumenismo da alma humana. Finalmente, após haver instaurado o bom senso do equilíbrio diante da morte, da vida e do desregramento psicossocial, após haver constatado a grande catolicidade dos mitos e dos poemas e instaurado o homem enquanto *homo symbolicus*, o símbolo, diante da entropia positiva do universo, erige enfim o domínio do *supremo valor* e equilibra o universo que passa, através de um Ser que não passa, a quem pertence a eterna infância, a eterna aurora; e o símbolo então resulta numa *teofania*.<sup>128</sup>

Em resumo, a função do mito para Durand é garantir o equilíbrio: vital (que se desequilibra com a perspectiva da morte), social (garantindo a reprodução das condições de sociabilidade), antropológico (situando o homem em seu lugar no cosmos), teofânico (proporcionando a experiência da transcendência, do sagrado). É importante notar o quanto se aproximam a explanação de Durand acerca do símbolo, por um lado, da forma como Campbell compreende o mito e suas funções, por outro. Para Campbell, as funções do mito também são quatro.<sup>129</sup>

A primeira delas é a que se pode chamar “mística” ou “metafísica”: é aquela que nos leva ao contato com o irracional, com o *Sagrado* fascinante e assustador, conforme já visto em Rudolf Otto, que age para “incutir em nós um sentido de deslumbramento grato e afirmativo diante do estupendo mistério que é a existência”<sup>130</sup>; é o que viabiliza ao homem a dimensão da transcendência. A segunda é a cosmológica, aquela que organiza o caos do Universo numa figura coesa que possibilite a experiência humana carregada de sentido, em especial garantindo a reprodução das condições necessárias ao acontecer das outras funções; através desta função, o mito localiza o homem na ordem universal de todas as coisas e, ao garantir seu lugar, orienta o sentido de sua existência. A terceira é a sociológica, que é a coesão que o mito dá às estruturas sociais de seus povos; é a expressão das regras e valores que garantem a sociabilidade entre as pessoas. A quarta função é a psicológica, que é aquela que auxilia o indivíduo a “atravessar as etapas da vida, do nascimento à maturidade, depois à

<sup>128</sup> DURAND, 1988, p. 100.

<sup>129</sup> Cf. CAMPBELL, Joseph. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008. Ver também CAMPBELL, 2006 e BOÉCHAT, 2008.

<sup>130</sup> CAMPBELL, 2008, p. 34.

senilidade e à morte”<sup>131</sup>; é a função que conduz o sujeito à construção de sua própria identidade e à superação dos problemas típicos de qualquer vida humana, especialmente em suas relações consigo mesmo. Sobre a função psicológica dos mitos, vale a pena citar Walter Boechat, quando diz:

A problemática básica do Oráculo de Delfos – *conheça-te a ti mesmo* – encontra uma via de resposta nos mitos. Quem sou eu, qual é o meu caminho profissional, e outras questões básicas do existir não encontram respostas simples pelo lado meramente racional. Essa é, afinal, a questão do enigma posto pela esfinge para Édipo: um enigma simbólico, que exige uma resposta simbólica e não uma resposta simples, racional, como Édipo formulou, segundo o mito. Essa atitude excessivamente racional de Édipo acaba tendo consequências nefastas, assim como Sófocles relata na tragédia *Édipo-rei*.<sup>132</sup>

A respeito da função psicológica dos mitos, será discutido no próximo capítulo. Aqui resta dizer que, em relação ao exposto, Campbell reconhece que nem todas as funções do mito são “atemporais”. Muito pelo contrário, duas delas têm deixado de ser exercidas na contemporaneidade, ao serem substituídas por outras formas de conhecimento. Graças aos avanços nas investigações científicas – que tomam corpo a partir do século XVIII, em especial nas ciências da física, da astronomia e da astrofísica –, a civilização ocidental produz uma visão cosmológica inteiramente nova, que não encontra respaldo ou ressonância nos mitos que a constituem.

Assim, das funções do mito na vida antiga, duas lhes foram retiradas, a saber: a cosmológica e a sociológica. O discurso científico trabalha por secularizar a visão de mundo do homem ocidental, de maneira que a percepção de seu lugar na ordem das coisas ou as forças de coesão social não mais dependem das narrativas míticas, mas agora recaem sobre as explicações racionais da cientificidade. Entretanto, segundo Campbell, as outras duas funções permanecem:

Esses processos cotidianos, científicos e sociológicos caminham juntos, evoluem a seu modo, queiramos ou não. Porém, os problemas psicológicos básicos da juventude, da maturidade, do envelhecimento e da morte – e o problema místico do universo – continuam essencialmente os mesmos. Consequentemente, é sobretudo da perspectiva psicológica que se pode reinterpretar, reviver e reutilizar as grandes tradições míticas que as ciências e as condições da vida moderna tornaram inúteis, por estarem desligados dos seus pontos de referência cosmológicos e sociológicos.<sup>133</sup>

<sup>131</sup> CAMPBELL, 2008, p. 37.

<sup>132</sup> BOECHAT, 2008, p. 21.

<sup>133</sup> CAMPBELL, 2008, p. 53.

Enquanto o mito se expressa em linguagem simbólica, ele parece ser incompatível com a visão da ciência, gerando uma aparente disputa entre ambas as perspectivas. Entretanto, ao se colocarem em disputa, essas narrativas perdem de vista seus próprios limites, constituídos a partir das funções específicas e naturais a cada forma de conhecimento. As perguntas abertas como consequência disso, e que interessam para o presente trabalho, relacionam-se, primeiramente, à maneira como as funções mística e psicológica do mito podem responder a problemas contemporâneos, de uma forma que o discurso científico é incapaz de fazer – e, assim, justificando a presença do mito em nossa sociedade. Em segundo lugar, como problema fundamentalmente hermenêutico, resgata-se o objetivo, elencado anteriormente, de estabelecer como é que se deve ler o mito, de forma que ele consiga efetivamente cumprir esse papel que, afirma-se, pode ser delegado a ele. Em outras palavras, qual é a maneira “correta” de se ler um mito?

### 2.3 Mito e contemporaneidade

Conforme discutido até aqui, pode-se dizer que, quando buscamos pela essência da Religião, enquanto produto cultural, é possível perceber que a *hierofania* se dá em suas mais diversas formas e, num contexto religioso, tem sua compreensão geralmente estruturada na forma de uma mitologia. O mito é, assim, expressão da experiência religiosa tomada em seu sentido essencial, conforme o proposto pela Fenomenologia da Religião, na medida em que é uma construção cultural que busca transmiti-la e reproduzi-la. A narrativa mítica é um relato fantástico que atribui sentido diferenciado à realidade, tornando-a *sagrada*.<sup>134</sup> Segundo Jung, os mitos são expressões dos arquétipos do inconsciente coletivo, que auxiliam no processo de individuação, um “processo mediante o qual o indivíduo integra as partes consciente e inconsciente da personalidade”, com o objetivo de atingir “equilíbrio psíquico”<sup>135</sup>, que se constitui tanto em saúde física quanto psicológica. Campbell, influenciado por Jung, vai afirmar que “mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana”<sup>136</sup>. Eles são a força estruturante e organizadora da vida humana. Segundo Campbell:

Uma ordem mitológica é um conjunto de imagens que dá à consciência um significado na existência, que, meus caros amigos, não tem significado algum –

<sup>134</sup> Cf. ELIADE, 2016. p. 11.

<sup>135</sup> PALMER, 2001. p. 182.

<sup>136</sup> CAMPBELL, 2006, p. 6.

simplesmente existe. Mas a mente sai em busca de significados; ela só consegue funcionar se conhecer (ou inventar) um conjunto de regras.<sup>137</sup>

Portanto, faz parte da função dos mitos o desvelar das potencialidades humanas, a condução à possibilidade de *experienciar a vida*, a partir da necessidade de que ela faça sentido e de que cada indivíduo possa encontrar sua verdade mais profunda e saudável. Quando se fala, porém, em *mitos*, é comum que venham à mente histórias antiquíssimas, milenares, de origem incerta e, geralmente, surgidas em contextos culturais bem distantes da contemporaneidade. Se, por um lado, a narrativa mítica acontece fora da ideia de “tempo”, conforme compreendido pela consciência *profana*, é imprescindível lembrar que essa mesma narrativa é expressão de um contexto histórico, e que a estrutura fundamental dos mitos, os *arquétipos*, são meramente *formais*: os elementos da cultura os “preenchem”, dando a eles a forma linguística com a qual eles são transmitidos.<sup>138</sup> Desde a perspectiva da Psicologia Analítica, os arquétipos são uma

[...] tendência presente em todos para produzir as mesmas imagens, quando o indivíduo está submetido às experiências semelhantes. São traços filogenéticos, *blue prints*, impressões psíquicas arcaicas que representam os instintos comuns a todos os indivíduos pertencentes à espécie *homo sapiens*.<sup>139</sup>

Enquanto tendências *inatas*, os arquétipos *só podem* se manifestar a partir de elementos culturais. Assim, em outras palavras, “é sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta”, segundo afirma Eliade, e completa: “até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico”<sup>140</sup>. É com base nisso que se pergunta: quais são as consequências de buscar a experiência com o sagrado a partir de uma narrativa construída em outro momento histórico, quando as contingências são tão diferentes? Em princípio, aceita-se que “a história das religiões é, em grande parte, a história das desvalorizações e das revalorizações do processo de manifestação do sagrado”<sup>141</sup>; ou seja, as mais diferentes manifestações podem ser revisitadas, reorientadas e ressignificadas, numa perspectiva de reconstrução de sentido a partir de um determinado mito, de qualquer época.

Esse resgate dos mitos só é possível porque, conforme já visto, a experiência última para a qual eles apontam é semelhante. E é justamente a partir dessa semelhança formal que

<sup>137</sup> CAMPBELL, 2008, p. 34.

<sup>138</sup> JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 53-54.

<sup>139</sup> BOECHAT, 2008, p. 196.

<sup>140</sup> ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 9.

<sup>141</sup> ELIADE, 1998, p. 30.

se pode apreender a *essência* da religião, fenomenologicamente falando. Acerca dessa ideia, Maçaneiro explica:

Embora as religiões, desde os tempos ancestrais, tenham florescido em cenários distintos – conforme a localização geográfica, temporal e cultural dos povos –, estão presentes por toda parte, deixando vestígios que se oferecem ao nosso estudo. De tal modo que, mesmo apresentando variações, as vivências originárias se encontram e se reafirmam nas várias religiões da humanidade. Por exemplo: em praticamente todas as religiões encontramos uma montanha sagrada ou rito que celebra as estações e as colheitas; também todos os povos cercaram de ritualidade os momentos de nascimento e de morte, como percebemos em túmulos e inscrições milenares, da Europa às Américas, do Oriente à Oceania. Os símbolos variam e as divindades mudam de nome; mas o conteúdo cultural converge de tal modo, que as religiões se tocam e vão desenhando padrões ou estruturas de culto. Por quê? Porque embora os cenários do Sagrado sejam diferentes, o sujeito que os experimenta e interpreta é o mesmo: a pessoa humana (*homo religiosus*).<sup>142</sup>

Há um duplo risco, porém, de se manter atrelado às mitologias clássicas. O primeiro é o de literalizar o mito, ou seja, passar a compreendê-lo como um relato de fatos verídicos, que aconteceram em algum momento específico de nossa história pregressa. O outro é o de desconsiderar o mito como se fosse uma “mentira”, ou mera ficção, cujo objetivo seria iludir ou entreter, e nada mais. Tanto num caso quanto no outro, o mito deixa de realizar suas funções e, conseqüentemente, não pode mais ser compreendido de forma positiva. Essa perspectiva nos é apresentada por James Hollis, quando diz:

Quase todos nós fomos acostumados à voz do mito em nossa infância, através de relatos que nos eram feitos das histórias míticas gregas ou judaico-cristãs. Mas estivemos mal-servidos de professores ou sacerdotes, pois construíam-nas em suas narrativas como enredos interessantes mas tênues de um passado remoto, quando não insistiam em que os aceitássemos de modo literal, o que era uma ofensa ao bom-senso. Talvez esses fornecedores de mitos nunca tivessem eles mesmos experimentado toda a profundidade do eco mítico; seja qual tenha sido o motivo, estragaram os mitos para nós. Tanto a trivialização como o literalismo são afrontas crassas à alma. Ambas passam longe do alvo.<sup>143</sup>

O que seria, a partir daí, “passar longe do alvo”? A fonte do problema se encontra na ideia, já discutida aqui, de que o mito somente cumpre sua função por conta de se apresentar como uma narrativa simbólica, ou seja, um relato que faz uso de símbolos discursivos para apontar para um sentido transcendente. Tanto a consideração do mito em sua literalidade, quanto sua dispensa como “mera ficção”, retiram seu poder simbólico, pela razão da extinção de sua característica de “ponte” entre o sujeito e o que o transcende. Ambos os impulsos buscam compreender o mito em sua literalidade, ou seja, as palavras guardariam um

<sup>142</sup> MAÇANEIRO, 2011, p. 11.

<sup>143</sup> HOLLIS, James. *Rastreado os deuses: o lugar do mito na vida moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 11-12.

significado único e inequívoco, “verdadeiro” ou “falso” de acordo com a possibilidade de se realizar *de fato* exatamente conforme o narrado. Desse jeito, busca-se encerrar o conteúdo sagrado do mito nas limitações da linguagem, como se a dimensão do mistério pudesse ser plenamente compreendida pela mente ordinária.<sup>144</sup> Já se viu que esse não é o caso.

Em se tratando das Histórias em Quadrinhos, é evidente que elas possuem um forte apelo em direção ao entretenimento. A pergunta que se faz aqui, entretanto, acerca do potencial mítico de suas narrativas, aponta para a possibilidade de que as HQs sejam muito mais que mero produto da massificante “indústria cultural”, com o objetivo de promover escapismo e diversão. Sob uma ótica sociológica, que analise os impactos das HQs na “cultura de massa”, talvez esse possa ser o caso. O foco deste trabalho, porém, é a experiência subjetiva de religiosidade e o impacto das histórias de super-heróis na consciência do indivíduo. Nesse sentido, manifesta-se Reblin:

Muitas possibilidades criativas e interpretativas podem ser percorridas quando o tema é o gênero da superaventura, e as potencialidades e as limitações de seus veículos e a intencionalidade da narrativa não são capazes de reduzir a plasticidade e a transgressividade da leitura. Mito, magia, religião e imaginação misturam-se nas histórias e nos concedem um retrato (às vezes, mais difuso e, outras, mais nítido; às vezes, mais consciente e, outras, menos) da sociedade em que vivemos e até, inclusive, da sociedade em que queremos viver. A leitura das histórias em quadrinhos não é mero entretenimento, ao menos não precisa ser.<sup>145</sup>

O que fundamenta tais impulsos de literalização ou trivialização é, mais uma vez, o embate entre o recente discurso científico e o antigo discurso religioso. A religião institucionalizada busca afirmar a literalidade do mito, como se houvesse a necessidade da ocorrência fática de seus relatos para que eles fossem considerados válidos como guias para a experiência religiosa. Por outro lado, o discurso científico próprio do nosso tempo *sabe* serem irrealis os eventos narrados, uma vez que a forma de funcionamento do mundo físico não permite tais peripécias, e sequer presenciamos quaisquer delas, senão através das histórias que contamos, incluídos aí os mitos. Joseph Campbell compartilha uma experiência pessoal que representa muito bem a distância entre essas duas perspectivas:

Uma das experiências mais perturbadoras que tive foi durante a viagem à lua da *Apollo 10*. Foi a viagem anterior à alunissagem de verdade, na qual aqueles três homens incríveis voaram ao redor da lua na época do Natal. Eles conversavam entre si sobre como a lua era árida e desolada demais. Então, para comemorar a data festiva, começaram a ler o primeiro capítulo do Livro do Gênesis. Lá estavam eles,

<sup>144</sup> HOLLIS, 1997, p. 12-13.

<sup>145</sup> REBLIN, Iuri Andréas. Os super-heróis e a jornada humana: uma incursão pela cultura e pela religião. In: VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri A. (orgs.). *Super-heróis, cultura e sociedade*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 55-91. p. 88-89.

lendo aquelas palavras antiquíssimas que não tinham nada a ver com o cosmos que atravessavam, descrevendo o universo como um bolo achatado de três camadas, criado em sete dias por um Deus que vivia em algum ponto abaixo da esfera em que eles se encontram naquele momento. O texto do Gênesis falava da separação entre as águas que estão acima do firmamento e as águas que estão abaixo do firmamento, no momento exato em que eles acabavam de apontar quão árida a lua parecia. A enorme lacuna entre a tradição religiosa e a situação física concreta mexeu muito comigo naquela noite. Que calamidade para o nosso mundo ainda não dispormos de nada que desperte o coração das pessoas do mesmo modo que aqueles versos e ainda assim faça sentido diante do universo verdadeiro, que observamos!<sup>146</sup>

Enquanto a visão científica de mundo proporciona avanços em diversas áreas, superando dificuldades e promovendo mais conforto aos seres humanos, a visão religiosa vai se distanciando da vivência cotidiana dos indivíduos, através de seu anacronismo. É por isso que Hollis culpa os sacerdotes e os professores de religião; em sua visão, é deles a responsabilidade sobre a reprodução dessa incongruência. São eles que se recusam a abrir mão da interpretação por muitas vezes literal de seus antigos textos sagrados em prol de manifestações mais contemporâneas do mistério. Eles sofreriam do que Jung chamou de “complexo de Nicodemos”, que é a incapacidade de pensar simbolicamente, prendendo-se excessivamente a uma leitura literal dos símbolos.<sup>147</sup> A proposta de leitura fenomenológica dos textos sagrados é outra. Conforme expressa Maçaneiro:

Tanto os símbolos como os mitos sagrados são um gênero ou código comunicacional que serve à transmissão do que as religiões consideram ser ‘a verdade’ (intuída, deduzida, revelada ou profetizada). Por isso, não é correto ler o símbolo e o mito sob a racionalidade lógico-formal ou histórico-cronológica, simplesmente. Pois eles não se esgotam neste tipo de racionalidade. Símbolos e mitos religiosos devem ser lidos sob a *ratio* própria da experiência sagrada, que é uma racionalidade complexa, hierofânica, estética e memorial.<sup>148</sup>

Dessa maneira, o texto deixa de ser a *origem* das possibilidades da experiência do sagrado, o que seria um equívoco, passando a ser uma forma de expressão dessa mesma experiência. Nesse sentido, é necessário perceber que, desde um ponto de vista fenomenológico, perante a experiência mística originária, o “texto sagrado”, a “lei” ganha uma importância secundária, uma vez que é a busca de encerrar o mistério nas palavras. Ao relegar a perspectiva simbólica do discurso religioso tradicional, que se apega aos seus “textos sagrados”, a um papel coadjuvante, o ser humano termina por se abrir a outras perspectivas de percepção dos símbolos da transcendência.<sup>149</sup>

<sup>146</sup> CAMPBELL, 2008, p. 35.

<sup>147</sup> Cf. BOECHAT, 2008, p. 40.

<sup>148</sup> MAÇANEIRO, 2011, p. 38.

<sup>149</sup> MAÇANEIRO, 2011, p. 27.

No ocidente moderno, a cultura acaba por se separar da religião, tendo como marca fundamental dessa separação o Princípio da Laicidade, que é fundamento dos ordenamentos jurídicos da maioria dos Estados modernos. Assim, por um lado, é totalmente possível estar inserido em uma cultura sem que isso signifique professar uma religião específica. Mas, muito pelo contrário: cada um é livre para aderir à religião que bem entender. Por outro lado, assim como toda cultura tem os seus mitos, o mesmo ocorre com a cultura secularizada, que produz elementos nos quais se pode distinguir uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que temos os símbolos que apontam para a transcendência, de forma semelhante à que ocorre no contexto religioso, tais símbolos têm sua origem e permeiam um contexto relativamente secularizado. Num certo nível, assim, desde a perspectiva da cultura contemporânea, podemos afirmar que “a separação categórica entre religião e cultura, entre sagrado e profano, não passa de uma ilusão, pois o que é sagrado para alguém pode ser profano para outrem”<sup>150</sup>.

Tomados sob tal perspectiva, os livros sagrados das mais diferentes denominações religiosas não são nada mais que ferramentas para facilitar o acesso à vivência do Sagrado. Como qualquer ferramenta, sua função está sempre subordinada à meta da busca do *numinoso*, que está necessariamente para além do conceito; não devem, portanto, ser consideradas como um *fim em si mesmas*. *O mistério não está no texto sagrado*. Este é apenas uma representação daquele, dentro de um determinado contexto histórico e cultural. Nesse sentido, e a partir da perspectiva aqui apresentada, Maçaneiro ensina, na sequência:

Com o mesmo cuidado fenomenológico devemos ler os mitos cosmogônicos indígenas e africanos; os mitos diluvianos mesopotâmicos, hebraicos e amazônicos; os mitos da Fênix e do Pelicano do deserto (assumidos inclusive pelo cristianismo); os mitos tibetanos e hinduístas, que só podem ser adequadamente interpretados sob sua racionalidade própria: a *racionalidade simbólica* peculiar à linguagem religiosa (e em parte, estética) que configura o que hoje chamamos ‘antropologia do Sagrado’.<sup>151</sup>

A leitura incorreta do símbolo religioso leva ao distanciamento do Mistério, ou seja, da experiência originária do Sagrado. Quando o símbolo é lido de maneira equivocada, seja a leitura literal ou a que o desconsidera como “mentira”, perde-se de vista seu sentido fundamental, que se relaciona com a experiência para a qual ele aponta. A proposta que se faz como leitura “correta” do símbolo na contemporaneidade deve não apenas exercitar o pensamento simbólico, ou seja, o entendimento da dinâmica do símbolo e seus diferentes

<sup>150</sup> REBLIN, Iuri Andréas. *Para o alto e avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis*. Porto Alegre, RS: Asterisco, 2008. p. 93.

<sup>151</sup> MAÇANEIRO, 2011, p. 38.

níveis de leitura, como, inclusive, considerar a racionalidade típica do nosso tempo, que concebe a “verdade” em diferentes níveis, a partir de diferentes fontes.

Para Ricoeur, por exemplo, vivemos no tempo propício para o resgate da “dimensão mítica”, que significa conquistar (ou mesmo reconquistar), desde que se passe pela interpretação e pela compreensão filosófica, o “poder revelador” das narrativas mitológicas, que simbolizam os dramas humanos e as possibilidades de sua superação.<sup>152</sup> Para ele, uma das funções do mito (na mesma direção que segue Campbell e Durand) é revelar o que há de *comum* na experiência de todo ser humano que o faz pertencer a uma coletividade. “Humanidade”, assim, se revela no mito como aquilo que faz com que cada indivíduo se identifique como partícipe de uma série de experiências semelhantes que une a todos. Dessa maneira, pode-se afirmar:

A experiência escapa, assim, à sua singularidade; ela transmuta-se no seu próprio ‘arquétipo’. Utilizando a figura do herói, do antepassado, do titã, do homem original, do semideus, a vivência é posta no caminho das estruturas existenciais: já podemos *dizer* homem, existência, ser humano, uma vez que no mito o homem exemplar é recapitulado, totalizado.<sup>153</sup>

A partir desse ponto de vista, é possível reintroduzir na vida cotidiana do homem contemporâneo a perspectiva do mito a partir dos *arquétipos*, das formas fundamentais cuja expressão pode ser encontrada nas mais diversas mitologias ao redor do mundo e ao longo da história. Assim, ao encontrar o que existe de *comum* nas diferentes expressões do sagrado, que representa aquilo que é comum à própria experiência humana, a expressão em si torna-se apenas uma ponte para ligar o “aqui” da vida profana com o “lá” da transcendência representada pelo sagrado. E, enquanto ponte, a manifestação religiosa, ou seja, uma narrativa mítica específica, deve sempre estar a serviço do *numinoso*. O que se busca dizer com isso é que o mito tem *menos importância* do que o sagrado para o qual ele aponta. Campbell nos ensina: “faça seu deus transparente ao transcendente, e o nome dele deixa de ser importante”<sup>154</sup>. Isso quer dizer que, quando o deus – ou qualquer outro elemento mítico – é compreendido em sua função de apontar para uma experiência que se encontra para além dele, então a figura do deus em si – expressão que é de uma determinada cultura e sociedade – se torna menos importante do que a experiência que ele indica. Para Hollis, isso já seria motivo suficiente para uma constante renovação das expressões míticas:

<sup>152</sup> RICOEUR, 2013, p. 180.

<sup>153</sup> RICOEUR, 2013, p. 180-181.

<sup>154</sup> CAMPBELL, 2008, p. 19.

Nosso respeito é pelo mistério, não pela ponte. Sendo assim, toda tradição mítica, toda instituição religiosa, para que possa servir adequadamente o mistério, deve abdicar de suas imagens, de tempos em tempos. A ansiedade que sentimos diante da mudança e da ambiguidade leva-nos a um desmensurado apego aos símbolos conhecidos, mas mantermo-nos em atitude de adoração diante deles é mostrar desrespeito pelo mistério, que já se encontra em outra parte.<sup>155</sup>

Assim, para Hollis, as interpretações equivocadas do mito seriam inevitáveis com o passar do tempo, isto é, uma história contada por tempo demais vai acabar necessariamente caindo nas armadilhas hermenêuticas que ele denuncia. Na perspectiva da Fenomenologia da Religião, é importante lembrar, o mistério é uma *vivência*, é uma forma de perceber o mundo e de estar no mundo. O mito é expressão dessa vivência, com a intenção de transmiti-la, de passá-la adiante. Conduzindo a vida de acordo com o mito significa vivenciá-lo no cotidiano como elemento estruturante, que organiza os ritos que se referem à sacralidade. Compreender *religião* a partir desses pressupostos significa defini-la em concordância com Jung:

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: *religio*, poderíamos qualificar a modo de uma *consideração e observação cuidadosas* de certos fatores dinâmicos concebidos como ‘potências’: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio, a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados.<sup>156</sup>

A importância da definição de religião está relacionada à necessidade de diferenciar a experiência da religiosidade como *vivência subjetiva do sagrado* das construções socialmente institucionalizadas dessas mesmas experiências. Se *religião* fosse tomada apenas no sentido de “mass cultural habits”<sup>157</sup> ou do ponto de vista das instituições, as HQs fariam parte exclusivamente do mundo profano, não guardando qualquer relação com o universo religioso, a não ser como representação derivada dos discursos oficiais. A partir da definição que se propõe aqui, porém, a expressão coletiva é preterida com relação à experiência individual, por mais que se compreenda que é o indivíduo que forma a sociedade. O que quer dizer que dar atenção às vivências subjetivas não significa desprezar completamente o âmbito social construído pelo encontro das subjetividades, mas sim que a autonomia individual reflete socialmente como pluralidade religiosa, sobre o que nos fala Atchison:

<sup>155</sup> HOLLIS, 1997, p. 13.

<sup>156</sup> JUNG, Carl G. *Psicologia e religião*. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 20.

<sup>157</sup> ATCHISON, Christine. *From gods to superheroes: an interpretative reading of comic books and religious pluralism*. Dissertação (Mestrado) – Department of Religious Studies, Queen’s University, Canada, 2012. p. 6.

A criação de um ambiente social que encoraje o pluralismo religioso requer uma vontade coletiva de lutar contra a opressão econômica, cultural e religiosa. Mas esse elevado ideal também requer um modelo de justiça social que possa evoluir com o tempo. Historicamente, mitos cumpriram um papel instrumental em produzir os modelos tradicionais de justiça social. Contudo, esses modelos são limitados porque perderam seu apelo social. Assim, precisamos de novos mitos pelos quais viver. (tradução nossa)<sup>158</sup>

De maneira que *viver o mito* significa “considerar e observar cuidadosamente” as “potências” que ele nos apresenta. Através da vivência do mito, o homem traz para sua vida ordinária a dimensão dessas potências, que Eliade chama de “Entes Sobrenaturais”. Através da religião, eles passam a fazer parte do mundo humano, exercendo a função que lhes é destinada. Segundo Eliade:

‘Viver’ os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A ‘religiosidade’ dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles.<sup>159</sup>

Diante de todos os posicionamentos apresentados, pode-se elencar dois que exigem conciliação: de um lado, se os mitos apontam para experiências comuns a toda a humanidade, e se a narrativa mítica ocorre num “tempo fora do tempo”, logo, qualquer mito, de qualquer tempo, pode servir de base para a experiência religiosa nos dias de hoje. Por outro lado, a histórias míticas que são produto de contextos históricos e culturais muito antigos invariavelmente sofrem com leituras equivocadas que perdem de vista seu sentido fundamental. Dada essa dicotomia, vislumbram-se apenas duas saídas: um esforço redobrado para recuperar a leitura *correta*, isto é, *simbólica* dos mitos antigos – o que já vem sendo feito, há quase um século, pelo trabalho de pesquisadores como Eliade, Campbell e Jung – ou, ainda, buscar identificar, *na cultura contemporânea*, quais são as histórias contadas, quais são os símbolos que elas carregam e de que maneira elas podem ser compreendidas e usadas como elementos estruturantes de uma vivência religiosa, ou seja, do *sagrado*.

O presente trabalho, enquanto investigação fenomenológica, se lança à tentativa de realizar a segunda saída, como apontado acima, a saber: descobrir os símbolos da cultura

<sup>158</sup> ATCHISON, 2012, p. 7. *The creation of a social landscape that encourages religious pluralism requires the collective will to fight economic, cultural, and religious oppression. But such a lofty ideal also requires a model of social justice that can evolve with the times. Historically, myths have played an instrumental role in shaping traditional models of social justice. However, these models are limited because they have lost their social appeal. Thus, we need new myths to live by.*

<sup>159</sup> ELIADE, 2016, p. 22.

contemporânea e desvelar a potência de experiência religiosa que eles guardam. A Fenomenologia da Religião, enquanto método, exige que se faça um mergulho existencial na experiência religiosa, de modo que ela faça parte do vivido do próprio observador, ou seja, a experiência religiosa deve passar a fazer parte, metodologicamente, do mundo-da-vida do observador, que a percebe enquanto experiência vivida. De forma que só se pode falar desse tipo de experiência religiosa desde o ponto de vista da *hierofania* que a cultura e o momento histórico manifestam ao observador. Eliade considera que

[...] para aquele que está na posse de uma nova revelação [...] as antigas hierofanias não somente perdem o seu sentido original, o de serem manifestação de uma modalidade do sagrado, mas também são consideradas como obstáculos à perfeição da experiência religiosa. Os iconoclastas de qualquer tipo e de qualquer religião ficam justificados tanto pela sua própria experiência religiosa como pelo momento histórico em que se realiza a experiência. Sendo contemporâneos de uma revelação mais ‘completa’, mais conforme às suas faculdades espirituais e culturais, *não podem acreditar*, não podem valorizar, no plano religioso, as hierofanias que foram aceitas em fases religiosas já passadas.<sup>160</sup>

As narrativas contemporâneas a serem consideradas no presente trabalho são as Histórias em Quadrinhos, também referidas como “HQs”. Seus personagens fantásticos e feitos sobrenaturais, bem como sua estrutura narrativa, se assemelham, em muitos pontos, àqueles das mitologias clássicas. Sua análise sob a ótica da Fenomenologia da Religião é uma maneira de repropor a questão do *mito* para o tempo atual, de acordo com suas relações fundamentais. Afirma Ricoeur:

Não há dúvida de que a fenomenologia da religião tenha renovado profundamente o problema do mito ao regressar assim a uma estrutura mítica que teria sido a matriz de todas as figuras e de todas as narrativas determinadas, próprias a esta ou àquela mitologia, e ao fazer corresponder a essa estrutura mítica difusa as categorias fundamentais do mito: participação, relação com o Sagrado, etc.<sup>161</sup>

Assim, tendo como ponto de partida o método fenomenológico, buscar-se-á identificar, em comparação com outras histórias, de outras culturas, quais são os elementos comuns entre elas. Tais elementos, de acordo com as ideias discutidas até aqui, seriam aqueles com potencial para produzir experiência religiosa.

<sup>160</sup> ELIADE, 1998, p. 31.

<sup>161</sup> RICOEUR, 2013, p. 184-185.

### 3 MITO E SAGRADO NAS HISTÓRIAS EM QUADRINHOS

Este capítulo visa utilizar todo o arcabouço teórico articulado nos anteriores no estudo de duas Histórias em Quadrinhos específicas: *Grandes Astros Superman* e *Batman Asilo Arkham*. A primeira parte, cumprindo uma função introdutória ao tema das HQs, versa sobre alguns de seus conceitos chave, já vistos desde o referencial construído. Tem como propósito (re)afirmar o *status* das HQs como objetos de estudo acadêmico, bem como sua relação com a ideia de *religião* que se toma como norteadora do paradigma utilizado. Além disso, busca-se, também, apresentar uma justificativa para a escolha das obras sobre as quais se realiza esta pesquisa.

A segunda e terceira partes procedem à análise das HQs propriamente ditas, considerando suas narrativas com atenção para alguns de seus pressupostos fundamentais, bem como sua estrutura geral. Os principais elementos pontuados são aqueles que representam as interseções entre as HQs e os mitos clássicos de outras religiões, demonstrando seus elementos comuns e, conseqüentemente, o aspecto *mitológico* das narrativas contemporâneas. Busca-se, também, promover uma discussão acerca da *essência* dos personagens principais (incluindo antagonistas e coadjuvantes), sob o ponto de vista fenomenológico, na busca de aprofundar as relações de *sentido* que suas histórias produzem, a partir de sua compreensão enquanto *símbolo mítico* e da *função* que eles buscam desempenhar.

#### 3.1 As Histórias em Quadrinhos e a Fenomenologia do Mito

Ao contar histórias, os seres humanos estão em busca de seu lugar no *cosmos*, o que significa procurar pelo *sentido* de sua existência. Enquanto uma necessidade intrínseca à constituição humana, essa busca faz com que a dimensão do mito faça parte da cultura de todos os povos, como essa história que deseja dar conta da necessidade de produzir sentido. Uma das formas mais populares de se contar histórias na sociedade contemporânea é aquela identificada como Histórias em Quadrinhos. Dentro do arcabouço dos gêneros nos quais se dividem as HQs, é possível perceber que aquele que mais se aproxima das características geralmente atribuídas à narrativa mítica é o da “superaventura”, também conhecida como “história de super-heróis”. Sobre elas, afirma Reblin:

O fato é que os super-heróis fazem parte da cultura em que vivemos. Eles são resultados dela. Fazem parte de nosso imaginário. Estão presentes na arte que contemplamos e nas mercadorias que consumimos. Como produto cultural, isto é, como expressão de nosso universo simbólico, de significados e de valores, os super-heróis trazem em suas narrativas tudo aquilo que nós conhecemos, acreditamos, pensamos, aspiramos, imaginamos e esperamos, ora de forma mais intensa, ora menos. As tecnologias existentes e projetadas, os princípios éticos e morais, a vida em sociedade, a moda e os costumes, tudo pode ser encontrado nas histórias dos super-heróis.<sup>162</sup>

Apesar de toda essa bagagem que as HQs podem trazer à discussão da cultura do tempo atual, em especial no tocante às experiências religiosas, as discussões acadêmicas acerca desse objeto parecem enfrentar dois principais obstáculos: a dificuldade de se definir o que sejam HQs e o preconceito que persiste no ambiente acadêmico, a despeito dos já idos mais de 80 anos desde a criação daquele que é convencionalmente considerado o primeiro super-herói, o Superman, publicado pela primeira vez em 1938.<sup>163</sup> Acerca da dificuldade de se definir o conceito de HQ, Will Eisner utiliza o termo “arte sequencial” para se referir à arte de uma maneira geral, desde a tirinha diária publicada em jornal, até as *graphic novels* (novelas gráficas).<sup>164</sup> As *graphic novels* são histórias geralmente mais longas, completas, com roteiro mais denso, publicadas em material de boa qualidade. Scott McCloud demonstra que, numa análise mais rigorosa, o termo acaba se perdendo na generalidade, podendo se referir a outras formas de narrativa que não se enquadram na ideia do que seria uma HQ.<sup>165</sup> Sua análise vai produzir a definição de HQs como “imagens pictóricas e outras justapostas em sequência deliberada destinadas a transmitir informações e/ou produzir uma resposta no espectador”<sup>166</sup>. O próprio McCloud reconhece que sua definição é demasiado específica, e Atchison a critica por priorizar imagens sobre palavras.<sup>167</sup> É possível perceber que a dificuldade de se conseguir uma definição está relacionada ao fato de que os seres humanos, desde sua aurora, sempre contaram histórias se utilizando do artifício imagético ou pictórico. Entretanto, a HQ a que se refere nos dias atuais é um fenômeno localizado no tempo. Reblin expõe:

Embora haja quem relacione o surgimento das histórias em quadrinhos ao artifício milenar de se contar histórias por meio de imagens, seja referindo-se à era em que o ser humano pré-histórico riscava na parede de suas cavernas, seja aludindo igualmente aos hieróglifos egípcios ou aos ideogramas chineses, a ‘pré-história’ das histórias em quadrinhos é usualmente definida a partir das produções europeias de

<sup>162</sup> REBLIN, 2011, p. 56.

<sup>163</sup> ATCHISON, 2012, p. 1.

<sup>164</sup> EISNER, Will. *Quadrinhos e arte sequencial*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 7.

<sup>165</sup> McCLOUD, Scott. *Desvendando os quadrinhos*. São Paulo: M.Books do Brasil Ltda, 2005. p. 7-8.

<sup>166</sup> McCLOUD, 2005, p. 9.

<sup>167</sup> ATCHISON, 2012, p. 1.

1820 em diante (Péllerin, Topffer, Busch, Thomas, entre outros) e seu lugar de nascimento atribuído aos Estados Unidos (dado o amplo e repentino desenvolvimento que essa mídia alcançou naquele país, consolidando-se como tal naquele contexto). Na verdade, o que se sugere ao remeter a origem das histórias em quadrinhos ao período pré-histórico é antes uma acentuação na capacidade humana de criar e de se comunicar por meio de imagens e na relação tênue entre o ser humano enquanto produtor de imagens e as imagens que produz; isto é, remete-se à imagem enquanto linguagem e seu potencial de significação simbólica.<sup>168</sup>

Assim, pode-se dizer que, para efeitos desta pesquisa, a conceituação de HQ talvez não seja tão relevante, uma vez que, enquanto elemento constitutivo da cultura, a forma como as HQs se apresentam a seu público hoje é de conhecimento comum, sendo poucas aquelas que desafiam o conceito por se colocar no limite da possibilidade de definição. O que significa dizer que, desde o paradigma fenomenológico, constata-se que as HQs aparecem, na forma de uma estrutura narrativa, como uma modalidade de Arte.<sup>169</sup> Seus personagens são expressões de uma cultura comum a muitas pessoas, no mundo inteiro inclusive, graças não apenas ao alcance da *mídia* HQ, como também às recentes e bombásticas produções cinematográficas. As HQs a serem analisadas como objeto deste trabalho pertencem ao gênero dos “super-heróis”, por conta de características apresentadas por seus personagens principais. Na busca por definir “super-heróis”, Fingerroth apresenta a seguinte contribuição:

O reino dos super-heróis é ocupado por indivíduos com poderes fantásticos (sejam baseados em magia ou ‘ciência’), bem como pessoas que travam suas batalhas com tecnologia avançada (frequentemente diferenciada de magia apenas pela palavra do autor) ou pessoas que são simplesmente corajosas/loucas/sortudas. O que, então, torna um personagem um super-herói? O que o deus do trovão Thor tem em comum com o vingador noturno Batman?

As coisas mais óbvias são: algum tipo de firmeza de caráter (apesar de poder estar latente), algum sistema de (o que se pense ser) valores positivos, e uma disposição para, a qualquer custo, defender tais valores. Essas também são, curiosamente, as características de um vilão. E, como diz o ditado, todo vilão decente pensa em si mesmo como o herói. Hitler não tinha dúvidas de que *ele* era o bonzinho.<sup>170</sup>

Antes de discutir em que sentido essa definição contribui para a compreensão da experiência religiosa com esses personagens, é necessário fazer referência ao outro obstáculo

<sup>168</sup> REBLIN, 2015, p. 115-116.

<sup>169</sup> VERGUEIRO, Waldomiro; RAMOS, Paulo (orgs.). *Muito além dos quadrinhos: análises e reflexões sobre a 9ª arte*. São Paulo: Devir, 2009. p. 7.

<sup>170</sup> FINGEROTH, Danny. *Superman on the couch: what superheroes really tell us about ourselves and our society*. New York/London: Continuum, 2004. p. 16-17. *The realm of superheroes is occupied by individuals with fantastic powers (whether magic or “science” based), as well as people who fight their battles with advanced technology (often differentiated from magic only because the author says so) or people who are just plain brave/crazy/lucky. What, then, makes a character a superhero? What does the thunder god Thor have in common with the nighttime avenger, Batman?*

*Then most obvious things are: some sort of strength of character (though it may be buried), some system of (generally-thought-to-be) positive values, and a determination to, no matter what, protect those values. These are also, interestingly, the characteristics of a villain. And, as the saying goes, every decent villain thinks of himself as the hero. Hitler had no doubt that he was the good guy.*

no estudo das HQs, conforme foi colocado anteriormente, a saber: o preconceito com esse objeto de estudo por parte da Academia. Em diversos trabalhos que intencionam resgatar a história das HQs, um evento é sempre citado como definidor da forma como elas foram tratadas pela comunidade acadêmica e pelos círculos mais sérios e “adultos” da sociedade. Esse evento é o lançamento do livro *The Seduction of the Innocent*<sup>171</sup>, de autoria do psiquiatra Frederic Wertham, que atribuía às Histórias em Quadrinhos a responsabilidade sobre a crescente onda de delinquência juvenil.<sup>172</sup>

A partir daí, na tentativa de aplacar a fúria da população conservadora constituída de pais preocupados com a formação e a saúde mental e social de suas crianças, o tom das histórias foi infantilizado e superficializado, num movimento cujas consequências duraram, na prática, pelo menos por uma década e meia.<sup>173</sup> Criou-se no imaginário popular a ideia de que HQs são “coisa de criança”. Soma-se a isso o caráter de “entretenimento de massa” produzido pela indústria cultural, e o preconceito acadêmico contra as HQs está instalado. Apesar de, nos últimos anos, alguns trabalhos relevantes surgirem nessa área – como os que servem de bibliografia para esta pesquisa –, aparentemente a situação encontra-se longe da ideal, conforme atesta Reblin:

Por serem bens culturais da ‘cultura de massa’ e participarem ativamente do universo das comunicações de massa, as narrativas dos super-heróis sempre provocaram na comunidade acadêmica perguntas acerca da relevância do estudo de suas narrativas e, em um contexto maior, das histórias em quadrinhos em geral.

(...)

Mesmo que, a partir da década de 1960, as histórias em quadrinhos começaram paulatinamente a ser percebidas sob outro enfoque, nitidamente mais positivo que o anterior, por parte de estudiosos da cultura, a resistência de se ocupar com esse objeto nas academias de ciências humanas ainda persiste.<sup>174</sup>

As HQs que se apresentam como objeto de estudo aqui fazem parte de um esforço dos criadores em construir narrativas que tenham apelo junto a um público maduro, numa tentativa deliberada de serem mais relevantes artisticamente.<sup>175</sup> Não à toa, uma delas, que traz

<sup>171</sup> “A Sedução do Inocente” ou “dos Inocentes”, uma vez que, em inglês, o adjetivo não varia de acordo com o número.

<sup>172</sup> Cf. REBLIN, 2015, p. 34-47; Ver também VERGUEIRO, Waldomiro. Uso das HQs no ensino. In: RAMA, Angela; VERGUEIRO, Waldomiro et. al. (orgs.). *Como usar as histórias em quadrinhos na sala de aula*. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2016. p. 7-29. p. 11-12.

<sup>173</sup> VERGUEIRO, 2016, p. 13.

<sup>174</sup> REBLIN, 2015, p. 27-28. É interessante frisar que esta obra de Reblin de onde foi tirada essa citação é fruto de seu trabalho de Doutorado e recebeu o “Prêmio CAPES de Tese” em 2013.

<sup>175</sup> Recentemente, ambas as histórias tratadas neste trabalho foram incluídas no selo “DC Black Label”, uma divisão da editora DC Comics criada com o objetivo de reunir a publicação de material voltado para um público maduro. Sobre isso, ver MARSTON, George. *DC Adds Watchmen, The Dark Knight Returns, All-Star Superman, more to Black Label*. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/42675-dc-adds-watchmen-the-dark-knight-returns-all-star-superman-more-to-black-label.html>>. Acesso em: 08 set. 2019.

o Batman como personagem principal, é uma história que estampa os dizeres “desaconselhável para menores de 18 anos” em sua contracapa, onde também é definida como um “conto de horror psicológico”<sup>176</sup>. Assim, se os super-heróis são esses indivíduos especiais, que habitam histórias fantásticas, como eles são recebidos pelos seus leitores? A pergunta pelos super-heróis, neste contexto, busca explicitar qual o *sentido* produzido na vivência humana pela leitura dos contos de seus feitos incríveis. Essa pergunta, para Reblin, é *religiosa*:

A pergunta pelos super-heróis não deixa de ser, em seu íntimo, uma pergunta religiosa. A busca pela resposta a essa pergunta não deixa de ser, em seu íntimo, uma busca ou uma resposta religiosa, mesmo que tal não tenha sua origem em uma religião institucionalizada, mas nos anseios religiosos cotidianos que se exprimem pelos meandros da cultura, e mesmo que tal resposta, ainda assim, seja sufocada pela dinâmica capitalista da Indústria Cultural.<sup>177</sup>

Com essa colocação, Reblin localiza a experiência religiosa no *mundo-da-vida* de seus leitores, por desobrigar seu condicionamento a uma instituição religiosa. Da mesma forma, conforme foi discutido acerca da sacralidade de elementos cotidianos, as HQs de super-heróis podem servir de veículo para uma hierofania, restando apenas demonstrar sua conexão com os mitos, para determinar sua relevância religiosa, bem como cultural de maneira geral. A perspectiva é a de que “a importância cultural das histórias em quadrinhos está diretamente relacionada à sua conexão com narrativas míticas” (tradução nossa)<sup>178</sup>. Sobre essa conexão, Reblin chega a afirmar categoricamente que:

Os super-heróis se tornaram mais que simples histórias de ficção com o propósito de entreter; eles se tornaram parte integrante, indelével e indissolúvel do imaginário popular contemporâneo; mais ainda, os super-heróis se tornaram verdadeiras mitologias contemporâneas.<sup>179</sup>

Não obstante, desde o ponto de vista da Fenomenologia da Religião, não é simplesmente o fato de os personagens das HQs, em especial os super-heróis, serem construídos a partir de arquétipos universais, ou já se encontrarem inseridos no imaginário popular, que eles deveriam ser chamados de “mitos contemporâneos”. Isso não é o suficiente. Primeiro porque, vale lembrar, é necessário compreender que o mito deriva do arquétipo tanto quanto é produzido por ele, ou seja, a aproximação entre o mito e o arquétipo não é uma

<sup>176</sup> MORRISON; McKEAN, 2015.

<sup>177</sup> REBLIN, 2011, p. 62.

<sup>178</sup> ATCHISON, 2012, p. 3. *The cultural significance of comic books is directly linked to their connection to mythical narratives.*

<sup>179</sup> REBLIN, 2008, p. 155-156.

tarefa inteiramente proposital, mas algo que *acontece*, que *aparece*, por se tratar da manifestação de um símbolo, conforme já visto anteriormente. Afirma-se, assim, que os símbolos não são construídos pela atividade consciente. De acordo com Joseph Campbell, “os símbolos da mitologia não são fabricados; não podem ser ordenados, inventados ou permanentemente suprimidos. Esses símbolos são produções espontâneas da psique e cada um deles traz em si, intacto, o poder criador de sua fonte”<sup>180</sup>. Em segundo lugar, existem muitas histórias que fazem parte do imaginário popular e que nem por isso cumprem a função exercida pelo mito.<sup>181</sup> É necessário, assim, para que se possa identificar as HQs como mitos, desde o paradigma proposto, que se relacione suas narrativas com a função que os mitos exercem no indivíduo, enquanto *Erlebnis* (vivência), na perspectiva em que afirma Josgrilberg, de que “a vivência (*Erlebnis*) é nossa complexidade ativa e integradora de dar sentido. Através dela se sedimentam as formas primeiras de significação. A vivência é acolhedora do mundo. O mundo, antes de qualquer outro modo, é mundo vivido”<sup>182</sup>.

Christopher Knowles, autor que também trabalha para afirmar a ligação entre as HQs e a religião, fornece em sua obra um relato de cunho pessoal sobre a percepção da função religiosa das HQs de super-heróis:

Outra constante em minha vida [além do gibi] foi a religião. Em qualquer fim de semana, era possível me encontrar no templo judaico em que minha mãe trabalhava como organista nas noites de sexta-feira; na missa católica com meus amigos, no sábado à noite, e nas maratonas metodistas com minha família aos domingos. Mas por mais que eu gostasse do ambiente sagrado desses lugares, era com os heróis das histórias em quadrinhos e não com a Bíblia que eu aprendia a compreender a moralidade, o respeito ao próximo, a compaixão e a decência. Heróis míticos como O Poderoso Thor, o Dr. Estranho e o Capitão América é que me inspiravam e inculcavam em mim o importante *sentido do encantamento*.<sup>183</sup>

Knowles também demonstra a relação entre o surgimento do super-herói, enquanto fenômeno da cultura, e os períodos de crise na História mundial recente. Segundo ele, “o super-herói moderno ganhou vida em meio à Grande Depressão e no início da Segunda Guerra Mundial”<sup>184</sup> e teve outro pico de popularidade por volta da década de 80, uma época marcada, da perspectiva das HQs, pelo lançamento de uma *graphic novel* do Batman,

<sup>180</sup> CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007. p. 15-16.

<sup>181</sup> Eliade apresenta uma distinção entre “histórias verdadeiras”, nas quais “defrontamo-nos com o sagrado e o sobrenatural”, e as “histórias falsas”, que “têm um conteúdo profano” (ELIADE, 2016, p. 13-14). Em uma ligeira extrapolação das conceituações de Eliade, associa-se aqui “mito” a “história verdadeira”, enquanto as “histórias falsas” se relacionam às demais ficções que não cumprem as mesmas *funções do mito*.

<sup>182</sup> JOSGRILBERG, Rui de S. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Linguagens da religião*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 31-67. p. 34.

<sup>183</sup> KNOWLES, Christopher. *Nossos deuses são super-heróis*. São Paulo: Cultrix, 2008. p. 18. (Grifo nosso).

<sup>184</sup> KNOWLES, 2008, p. 23.

chamada *O Cavaleiro das Trevas*, escrita e desenhada por Frank Miller<sup>185</sup>. Os EUA viviam um estado de “crise existencial”, com muita violência urbana e consumo de drogas:

*O Cavaleiro das Trevas* foi uma visão implacável e brutal da violência urbana, temperada com grandes doses de propaganda criptofascista e imagens sexualmente transgressivas. A fúria apocalíptica da revista (que contava até com guerra nuclear) teve o impacto emocional de uma marreta, e não tardou para que todo o reino dos quadrinhos acompanhasse essa ira. Os super-heróis começaram a se despir de sua aura ingênua e amiga das crianças, e em pouco tempo se adaptou ao clima dos guerreiros urbanos. Isso era atraente para os jovens das áreas pobres das cidades, muitos dos quais negros e latinos que passavam por problemas semelhantes em seus próprios bairros. Na verdade, a maioria dos novos leitores do mercado de revistas em quadrinhos era urbana. As cidades norte-americanas estavam passando por uma crise existencial, e é em épocas assim que os deuses aparecem. De modo análogo, provavelmente não foi à toa que a explosão dos quadrinhos começou a amainar quando a proliferação do *crack* e a terrível violência armada que a acompanhou foram cedendo, em meados da década de 1990.<sup>186</sup>

Os apontamentos de Knowles sugerem, assim, uma tendência de que a popularidade dos super-heróis tende a diminuir quando o sentimento geral é de segurança e estabilidade, e, por outro lado, que também existe uma tendência contrária, ou seja, a popularidade vai às alturas em momentos críticos, refletindo a necessidade do mito estruturante da psique individual, bem como da coletiva. A suposta “coincidência” entre o surgimento dos super-heróis e os momentos de grande consternação coletiva, como foi o período entre Guerras, revela a vocação dos fantásticos personagens das Histórias em Quadrinhos para a realização de uma tarefa messiânica de *salvação da Humanidade*.<sup>187</sup> E essa salvação se dá no cumprimento das duas funções do mito que ainda restam “ativas” na contemporaneidade, conforme discutido, a saber: a *mística* e a *psicológica*.

O “sentido de encantamento” de que fala Knowles quando compartilha sua experiência de vida se relaciona à ideia de que as HQs têm, assim como os mitos, o poder de “encantar”, de elevar o espírito a partir da produção de *sentido* para a existência; aponta para a transcendência através de símbolos que são comuns a várias outras mitologias, derivados que são dos arquétipos. De igual maneira, esse “encantamento” também contribui na função *psicológica* do mito, na medida em que colabora na construção e consolidação de identidades, bem como auxilia o indivíduo a superar as dificuldades típicas daquilo que constitui a vivência humana no mundo; apresenta uma ética, uma moral, através de elementos fundamentais no auxílio da construção do *caráter*. Acerca de tais “histórias de encantamento”

<sup>185</sup> Essa obra já teve algumas edições no Brasil, em diferentes formatos, sendo uma das mais recentes: MILLER, Frank. *Batman, o cavaleiro das trevas*. Barueri: Panini Books, 2011.

<sup>186</sup> KNOWLES, 2008, p. 31.

<sup>187</sup> KNOWLES, 2008, p. 131.

e a relação entre as funções *mística e psicológica* do mito e sua expressão através das HQs, a citação de Reblin traz conteúdos que esclarecem alguns pontos chave:

O mundo sempre precisou de ‘histórias de encantamento’, de histórias que envolvessem as pessoas e que preenchessem seus vazios existenciais, de histórias que fornecessem um sentido de direção para o qual cada um (de mãos dadas com outros) pudesse dirigir seu caminhar. As ‘histórias de encantamento’ oferecem princípios que podem constituir a identidade, proporcionar um senso de coletividade, transmitir também valores e normas morais. Enfim, as ‘histórias de encantamento’ fazem parte de nosso universo de sentido e de possibilidades de imaginar uma realidade em que a liberdade almejada e os valores que nos são caros se apresentassem concretamente em nossas vidas. As narrativas míticas dos super-heróis, que levam milhares e milhares de pessoas (entre crianças, jovens, adultos, homens e mulheres) às revistas e aos cinemas, são ‘histórias de encantamento’.<sup>188</sup>

O escritor escocês Grant Morrison foi o autor escolhido para ter suas obras analisadas por esta pesquisa porque ele oferece, como nenhum outro, um *insight* privilegiado acerca dos super-heróis. Isso porque, se por um lado ele é o responsável pelo roteiro de importantes e premiadas obras com alguns dos principais super-heróis das HQs, por outro ele também escreveu um livro de não-ficção intitulado *Supergods*, no qual ele discute o impacto dos super-heróis na sociedade atual.<sup>189</sup> Sua abordagem é bastante pessoal e se inicia, de forma semelhante à de Knowles, com o relato de sua própria experiência com o universo das Histórias em Quadrinhos. Ele compartilha um pouco de como sua infância foi vivida entre, de um lado, o espectro da Guerra Fria e sua constante ameaça de hecatombe nuclear e, por outro, a promessa utópica de um futuro brilhante que vinha das obras de ficção científica, até que os quadrinhos de super-heróis dos EUA chegassem ao Reino Unido, mudando sua vida para sempre.

Ao falar a respeito dos seus temores com relação à Bomba Atômica, o terror que o assombrava, ele se lembra do impacto que seu contato com os super-heróis exerceu sobre seus medos e sobre a forma como ele lidava com o mundo:

Antes de ser uma Bomba, a Bomba era uma Ideia.  
 Superman, contudo, era uma Ideia Melhor, Mais Rápida, Mais Forte.  
 Não é que eu precisasse que Superman fosse ‘real’, só precisava que ele fosse mais real que a Ideia da Bomba responsável por atormentar meus sonhos. Não precisava ter me preocupado: Superman é tão produto da infatigável imaginação humana, um emblema tão bem projetado de nossos eus mais inspirados, mais gentis, mais sábios, mais fortes, que minha Ideia da Bomba nem podia com ele. Com Superman e seus colegas super-heróis, os seres humanos modernos haviam dado corpo a ideias invulneráveis a qualquer dano, imunes à desconstrução, projetadas para passar a

<sup>188</sup> REBLIN, 2008, p. 17.

<sup>189</sup> MORRISON, 2012.

perna em diabólicos criminosos, criados para enfrentar o Mal puro e, de algum modo, apesar dos pesares, sempre vencer.<sup>190</sup>

Percebe-se o assinalar de um efeito provocado pelas HQs que cumpre uma importante função psicológica. Esse efeito e o impacto que ele produz são devolvidos às HQs por Morrison, quando ele *reconta* as histórias de seus heróis. Fingerroth aborda esse aspecto, presente nos super-heróis dos quadrinhos, ao mostrar que, diferentemente dos heróis das mitologias clássicas, os personagens das HQs vão mudando com o tempo, expressando, a partir do trabalho dos roteiristas, o espírito de sua época. Entretanto, existe sempre um *núcleo*, uma *essência* do personagem que se mantém. Conforme Fingerroth:

Não existe ‘Moisés dos anos 1940’, nem ‘John Henry dos anos 1950’, nem ‘Gilgamesh dançante dos sessenta’. Porém, super-heróis continuam sendo reinventados. Os super-heróis dos anos 1940 foram reimaginados como os heróis dos 1960, que existem até hoje. Eles tinham os mesmos nomes, geralmente poderes semelhantes, porém, de outro modo não tinham conexão com eles. Mas, qualquer que seja a versão, o Flash é rápido, o Aquaman governa o mundo submarino, o Caçador de Marte ainda é um detetive espacial alienígena. (tradução nossa)<sup>191</sup>

Dessa maneira, o Superman e o Batman analisados mais adiante não são *quaisquer* Superman e Batman. Existem várias versões desses personagens ao longo dos mais de 80 anos de sua criação, à medida que sua representação foi se transformando com o passar do tempo. A busca aqui é a de identificar a quais *arquétipos* tais personagens correspondem. Isso significa fazer duas perguntas fundamentais: primeiro, de que maneira Grant Morrison, enquanto seja simultaneamente um leitor e produtor das histórias desses heróis, enxerga aquilo que pode ser identificado como sua *essência*? Segundo, enquanto expressões culturais de uma experiência fundamental, conforme explicita o paradigma da Fenomenologia, de que se trata a experiência, ou seja, para qual sentido os *símbolos* encontrados nos personagens apontam?

### 3.2 *Grandes Astros Superman: o Deus Solar*

Em princípio, a história apresentada tem uma premissa relativamente simples: após realizar uma missão no Sol, Superman descobre ter caído numa armadilha orquestrada por seu

<sup>190</sup> MORRISON, 2012, p. 13-14.

<sup>191</sup> FINGERROTH, 2004, p. 20. *There is no “Moses for the 1940s”, no “John Henry for the 1950s”, no “swinging sixties Gilgamesh”. Yet, superheroes keep being reinvented. The superheroes of the 1940s were re-imagined as the heroes of the 1960s, which exist to this day. They had the same names, often similar powers, yet otherwise bore no connection to them. But whatever the version, the Flash is fast, Aquaman rules the undersea world, the Martian Manhunter is still a space-alien detective.*

arqui-inimigo Lex Luthor, e agora seu corpo está sobrecarregado de energia solar, o que, eventualmente, causará a sua morte. Antes desse momento final, porém, Superman se lança à realização de uma série de tarefas, com a intenção de preparar o mundo para sua partida, ou seja, garantir que o mundo poderá continuar a girar sem sua presença. É uma história com começo, meio e fim, fechada em si mesma, contada em 12 capítulos. Ao colocar a HQ fora da continuidade natural do personagem, o escritor Grant Morrison buscou traduzir o que ele identificou como a *essência* do personagem. Em entrevista, ele chega a dizer:

Eu mergulhei no Superman e tentei encontrar em todas essas tão diferentes abordagens a essencial ‘Superman-idade’ que energizava o motor. Então eu extraí, purifiquei e refinei essa essência e a escoei para dentro do tanque de **Grandes Astros**, recriando personagens como minhas próprias versões oníricas, sem a bagagem da estrita continuidade. (tradução nossa)<sup>192</sup>

Os 12 capítulos relacionam-se a 12 tarefas executadas pelo Superman, contribuindo na construção de uma apresentação do personagem que faz referência às divindades solares e à figura do herói. Tal estrutura remete diretamente, por exemplo, aos 12 trabalhos de Hércules, bem como aos apóstolos de Cristo. Associa-se à trajetória do Sol ao longo do dia, que se dá em dois períodos de 12 horas, bem como sua jornada anual de 12 meses. Esse é o primeiro e mais óbvio sinal da relação entre o Superman e a “jornada do herói” arquetípica. O herói que realiza uma série de feitos extraordinários – e que, geralmente, é associado ao Sol – é um tema recorrente na mitologia de incontáveis culturas, apresentando um caráter de universalidade. Segundo Müller:

[...] A ocorrência universal e a semelhança dos motivos míticos do herói remontam em toda parte ao fato de que o herói substitui o ser humano exemplar, que se esforça por uma renovação social, pelo domínio criativo da vida e pela ampliação da consciência. As experiências, conflitos e dificuldades ligadas a isso são extremamente semelhantes para as pessoas de todas as culturas. Nesta perspectiva, portanto, o caminho do herói não remonta à experiência igual em toda parte do percurso diário do sol, mas sim o inverso: o percurso do sol torna-se um símbolo do caminho do herói, igual em toda parte.<sup>193</sup>

<sup>192</sup> MORRISON, Grant. *All Star memories: Grant Morrison on All Star Superman, part 1*. Entrevista concedida a Zack Smith. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/1335-all-star-memories-grant-morrison-on-all-star-superman-1.html>>. Acesso em: 09 set. 2019a. *I immersed myself in Superman and I tried to find in all of these very diverse approaches the essential “Superman-ness” that powered the engine. I then extracted, purified and refined that essence and drained it into All Star’s tank, recreating characters as my own dream versions, without the baggage of strict continuity.* (Grifo do autor).

<sup>193</sup> MÜLLER, Lutz. *O herói: a verdadeira jornada do herói e o caminho da individuação*. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 2017. p. 18.

Os “12 trabalhos de Superman” são citados algumas vezes ao longo da HQ, sendo a primeira delas pelo personagem Sansão, no capítulo 3.<sup>194</sup> Nenhum personagem, porém, cita todos os 12 trabalhos nominalmente, tornando um desafio mapear quais são eles. Ainda assim, as citações demonstram que a relação entre o super-herói e os mitos solares é deliberada por parte do autor. Somente quando Morrison, em entrevista, fala sobre todos os trabalhos, fazendo referência a cada um deles, é que a questão é finalmente resolvida, não deixando nenhuma dúvida:

Sim, há correspondências, mas isso é principalmente pelo fato de que tentamos criar para nosso Superman a versão ‘super-herói’ contemporânea do arquétipo da jornada do herói solar, que naturalmente ecoa em numerosos mitos, lendas e parábolas religiosas.

1. Superman salva a primeira missão tripulada ao sol.
2. Superman cria o Super-Elixir.
3. Superman responde à Pergunta Sem Resposta.
4. Superman prende o Cronóforo.
5. Superman salva a Terra do Planeta Bizarro.
6. Superman retorna do Subverso.
7. Superman cria vida.
8. Superman liberta Kandor/cura o câncer.
9. Superman derrota Solaris.
10. Superman conquista a Morte.
11. Superman constrói um coração artificial para o Sol.
12. Superman deixa a receita/fórmula para criar Superman 2.

Pode-se notar também que os Trabalhos levam o tempo de um ano – com a descida do herói solar na escuridão e frio do Subverso ocorrendo no meio do inverno/Natal (é também o único ponto da história em que vemos Metrópolis à noite). Também pode ser visto como a jornada do sol pelo curso de um dia – nós abrimos com um sol escaldante, mas na metade do livro, ao fim do capítulo 5, na verdade, o herói solar mergulha abaixo do horizonte e começa a jornada noturna através das horas de escuridão e morte, antes de sua triunfante ressurreição ao amanhecer. É por isso que o capítulo 5 acaba com o barco para o Submundo e o 6 começa com a lua. Clark Kent está cruzando o limiar para o mundo inconsciente da memória, das sombras, da morte e das emoções profundas. (tradução nossa)<sup>195</sup>

<sup>194</sup> MORRISON; QUITELY, 2012, p. 68.

<sup>195</sup> MORRISON, Grant. *All Star memories: Grant Morrison on All Star Superman, part 2*. Entrevista concedida a Zack Smith. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/1347-all-star-memories-grant-morrison-on-all-star-superman-2.html>>. Acesso em: 09 set. 2019b. “Yes, there are correspondences, but that’s mostly because we tried to create for our Superman the contemporary ‘superhero’ version of an archetypal solar hero journey, which naturally echoes numerous myths, legends and religious parables.

1. *Superman saves the first manned mission to the sun.*
2. *Superman brews the Super-Elixir.*
3. *Superman answers the Unanswerable Question.*
4. *Superman chains the Chronovore.*
5. *Superman saves Earth from Bizarro-Home.*
6. *Superman returns from the Underverse.*
7. *Superman creates Life.*
8. *Superman liberates Kandor/curves cancer.*
9. *Superman defeats Solaris.*
10. *Superman conquers Death.*
11. *Superman builds an artificial Heart for the Sun.*
12. *Superman leaves the recipe/formula to make Superman 2.*

A primeira página da HQ (anexo I) já estabelece nossa personagem principal, contando, de forma extremamente resumida, sua origem e sua dupla natureza: alienígena e humano. O tema da dupla filiação do herói é arquetípico, segundo o que nos informa Müller:

O herói tem quase sempre pais divinos ou nobres, sendo ao mesmo tempo filho de seres humanos normais. [...] Sendo de origem nobre e divina, experimenta o sofrimento da criança abandonada, desamparada, cuja verdadeira natureza a princípio não é reconhecida. É ao mesmo tempo poderoso e carente. Educado por pais adotivos ou por animais, em sua juventude ele logo revela talento, habilidades e poderes especiais.<sup>196</sup>

As semelhanças entre as origens do Superman e o Mito do Herói se tornam maiores quanto mais nos aprofundamos nos detalhes do mito. Além da dupla filiação, as circunstâncias de sua “adoção” pelos pais terrenos e a condição dessa paternidade também são arquetípicas, conforme expõe Brandão:

[...] O herói descende de ancestrais famosos ou de pais da mais alta nobreza: habitualmente, é filho de um rei. [...] Via de regra, o menino é exposto num monte ou num ‘recipiente’, cesto, pote, urna, barco, é abandonado nas águas, às vezes, do mar. É recolhido e salvo por pessoas humildes: pastor, pescador, ou por animais [...] ou ainda por uma mulher de condição modesta. Transcorrida a infância, durante a qual o adolescente, não raro, dá mostras de sua condição e natureza superiores, o ‘futuro herói’ acaba descobrindo, e aqui as circunstâncias variam muito, sua origem nobre.<sup>197</sup>

A criança abandonada no cesto nos remete diretamente à história de Moisés, como um exemplar de herói. Na HQ de super-herói de ficção científica, o cesto ou barco se torna uma nave espacial, as águas do mar se tornam o espaço sideral e os pais “divinos ou nobres” são transformados em cientistas brilhantes de um planeta condenado. Seus pais adotivos, por sua vez, são terráqueos lavradores do interior do país. É importante perceber como os pais adotivos do herói são sempre pessoas simples, ligadas à terra, à natureza, às vezes sendo até mesmo animais, representando essa mesma conexão. Esses pais são responsáveis por transmitir valores humanos a essa criança “divina”.

---

*You may notice also that the Labors take place over a year – with the solar hero’s descent into the darkness and cold of the Underverse occurring at midwinter/Christmas time (that’s also the only point in the story where we ever see Metropolis at night).*

*It can also be seen as the sun’s journey over the course of a day – we open in blazing sunshine but halfway through the book, at the end of issue #5, in fact, the solar hero dips below the horizon and begins the night-journey through the hours of darkness and death, before his triumphant resurrection at dawn. That’s why issue 5 ends with the boat to the Underworld and 6 begins with the moon. Clark Kent is crossing the threshold into the subconscious world of memory, shadows, death and deep emotions”.*

<sup>196</sup> MÜLLER, 2017, p. 16.

<sup>197</sup> BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. v. 3. p. 20-21.

Após essa brevíssima introdução, o eixo condutor da narrativa é a tragédia que acomete Superman, e que certamente o levará à morte. Ela acontece logo no primeiro capítulo, quando ele salva a missão tripulada ao sol, realizando seu primeiro trabalho. No segundo capítulo, ele desenvolve o Super-Elixir como um presente à sua amada Lois Lane, após revelar sua identidade secreta. Ao tomar o soro, Lois também se torna superpoderosa, e sai com nosso herói em busca de façanhas a realizar. De volta a Metrópolis, no terceiro capítulo, eles se deparam com os viajantes temporais Sansão e Atlas. A dupla, da forma apresentada por Morrison, já apareceu antes nos quadrinhos do Superman, na década de 60.<sup>198</sup> A escolha dos personagens, porém, parece fazer referência, por um lado, à mitologia judaico-cristã, na figura de Sansão; por outro, à mitologia grega, na figura de Atlas. Talvez a escolha de Hércules fizesse mais sentido, mas, aparentemente, o autor quis se utilizar de personagens que já fazem parte da mitologia do Superman. Knowles comenta a relação entre Sansão, Hércules e outros personagens solares:

Muitos teólogos sublinharam a natureza essencialmente solar de heróis como Elias e Sansão, ambos, imagina-se, derivados de histórias de Hércules. Como Hércules, Sansão (cujo nome significa ‘Do sol’) foi traído por uma mulher. Hércules criou os dois pilares com seu nome demolindo uma montanha que isolava o Mediterrâneo em Gibraltar. Sansão destruiu o Templo de Dagon derrubando dois pilares. Como Hércules, Elias usava pele de animais. Hércules era frequentemente associado com o Sol, e Elias subiu aos céus numa carruagem de fogo semelhante a de Hélios, deus do Sol.<sup>199</sup>

Sansão e Atlas colocam a vida de Lois Lane em risco, e Superman consegue salvá-la ao responder para a Ultra-Esfinge a “Pergunta Sem Resposta”, seu terceiro trabalho. Nesse caso, Superman demonstra que, apesar de seus dotes físicos superiores, nem sempre a melhor forma de resolver os problemas é à base da força bruta. Entretanto, ao perceber que Sansão e Atlas são os responsáveis por atrair a Ultra-Esfinge e quase matar Lois, ele os encara numa disputa de queda-de-braço, mostrando que, às vezes, também é preciso força bruta. Superman derrota facilmente os dois aventureiros, inclusive infligindo neles ferimentos relativamente graves (anexo II). Essa é, provavelmente, a forma que Morrison encontrou para sugerir a “superioridade” do Superman enquanto figura mítica, uma vez que sua mitologia se encontra culturalmente mais próxima de nós que a judaica ou a grega.

O capítulo 5 traz no título uma óbvia referência religiosa: chama-se “O Evangelho segundo Lex Luthor”. Nele, Clark Kent vai até o presídio em que Luthor está preso, para entrevistá-lo. É o melhor momento para observar a figura de Clark como *alter ego* do

<sup>198</sup> WELDON, Glen. *Superman: uma biografia não autorizada*. São Paulo: Leya, 2016. p. 339.

<sup>199</sup> KNOWLES, 2008, p. 48.

Superman. Ele é desajeitado, desastrado, acanhado e inseguro, ao mesmo tempo em que demonstra firmeza de valores e pureza de intenções. Há que se perguntar que papel Clark cumpre, enquanto “identidade secreta”, na mitologia do Superman. Alguns, como Fingerroth, vão separar as duas identidades, chegando a afirmar que “Superman é a pessoa ‘real’. Clark Kent é a falsa” (tradução nossa)<sup>200</sup>. Outros se posicionarão de forma inteiramente diferente, sustentando que ambos são exatamente a mesma pessoa. Nas palavras de Bogaerts:

A pessoa real, quer a chamemos de Kal-El, Clark ou Super-Homem, é aquele que viajou de Krypton para a Terra, que foi criado em uma fazenda de Smallville, que desenvolveu superpoderes sob o sol amarelo, e que mais tarde combinou todos os talentos e facetas de sua personalidade em uma totalidade harmônica. Suas duas ‘identidades’ são na verdade nada mais que papéis que ele executa na vida, do mesmo modo que os papéis que executamos todos os dias. Sim, Clark Kent [...] é uma representação, como também é o aparentemente invencível Super-Homem, e nenhum deles pode ser ‘mais real’ do que o outro.<sup>201</sup>

Concordando com Bogaerts, pode-se dizer que é justamente a criação de Kal-El por parte dos Kent que forma seus valores morais e o torna um exemplar de ser humano. Inclusive, Finkelman identifica um debate sobre a natureza humana justamente na relação entre Superman e Lex Luthor, quando pergunta: “são os humanos, por natureza, amáveis e compassivos como o Super-Homem ou são egoístas e de espírito mau como Luthor?”<sup>202</sup>. De fato, se a fisiologia do chamado “homem de aço” é alienígena, o que o torna humano só podem ser seus valores morais.<sup>203</sup> E esses lhes foram ensinados pelo casal Kent. Mantendo-se na perspectiva de Fingerroth, de que as identidades são distintas, sendo uma verdadeira e a outra falsa, Weldon nos informa da importante função psicológica desempenhada pelo personagem Clark Kent, conforme concebido por seus criadores originais (Jerry Siegel e Joe Shuster), sobre aqueles que entram em contato com suas histórias:

Shuster baseou a aparência de Clark na de outro nerd, o comediante do cinema Harold Lloyd, e Siegel deu a ele uma personalidade tímida e cômica que, como muita gente apontou ao longo dos anos, poderia ser lida facilmente como uma caricatura menos que lisonjeira das nossas fraquezas, um vislumbre do quanto nós, humanos, devemos parecer fracos para um Homem de Aço.

<sup>200</sup> FINGERROTH, 2004, p. 56. “*Superman is the ‘real’ person. Clark Kent is the fake*”.

<sup>201</sup> BOGAERTS, Arno. A redescoberta do *übermensch* de Nietzsche no Super-Homem como ideal heroico. In: IRWIN, William (coord.). *Superman e a filosofia*. Coletânea de Mark D. White. São Paulo: Madras, 2014. p. 95-111. p. 103. De forma interessante, os tradutores deste livro optaram, apenas no miolo, por traduzir “Superman” como “Super-Homem”, permanecendo a grafia em inglês na capa. A grafia em português, entretanto, caiu em desuso graças à globalização e internacionalização da “marca” *Superman*.

<sup>202</sup> FINKELMAN, Leonard. O Super-Homem e o homem: o que um kriptoniano pode nos ensinar sobre a humanidade. In: IRWIN, William (coord.). *Superman e a filosofia*. Coletânea de Mark D. White. São Paulo: Madras, 2014. p. 193-203. p. 194.

<sup>203</sup> BOGAERTS, 2014, p. 101.

E, no entanto, ao incorporar tão perfeitamente o elemento da gratificação do desejo na essência do personagem, essa dualidade Clark/Superman deu a nós, humanos pequenos e ávidos, o ‘acesso’ de que precisávamos, uma participação em suas aventuras grandiosas. Em seu ensaio provocador ‘The Great Comic Book Heroes’, o cartunista Jules Feiffer resume: ‘A falsa identidade [do Superman] era nossa identidade verdadeira. Por isso o amamos tanto’.<sup>204</sup>

Não é difícil perceber que o que Weldon afirma sobre Clark Kent, em sua função psicológica como personagem do mito, pode ser dito mesmo que se sustente que Clark e Superman sejam a mesma pessoa, na linha do que afirma Bogaerts. Na mesma linha do que afirma Weldon, o próprio Morrison disserta:

Hércules era sempre Hércules. Agamenon e Perseu eram heróis do instante em que saltavam da cama até o fim do louco dia de batalhas, mas Superman era secretamente outra pessoa. Clark era a alma, o elemento transcendente na equação Superman. Clark Kent é o que o fez perdurar. Com Clark, Siegel criara a maior das figuras de identificação com o leitor: incompreendido, maltratado, privado de respeito apesar de seus óbvios talentos como homem das notícias no jornal *Planeta Diário* da cidade de Metrópolis. [...] Nós todos já nos sentimos desajeitados ou incompreendidos, uma ou duas vezes, talvez mais, na vida. Assim como todo mundo suspeita da existência de um Superman interior – um eu angelical, perfeito, que personifica apenas nossos melhores atos e ânimos –, há algo de Clark em todos nós.<sup>205</sup>

Ou seja, tanto para Weldon quanto para Morrison, Clark Kent é o “acesso” do leitor ao mito do Superman, razão de seu sucesso como elemento da cultura de massas. Em uma passagem em que trata da questão das Histórias em Quadrinhos como novos mitos – e também do Superman como um dos principais ícones desse processo, Eliade desenvolve:

Os personagens dos *comic strips* (histórias em quadrinhos) apresentam a versão moderna dos heróis mitológicos ou folclóricos. Eles encarnam a tal ponto o ideal de uma grande parte da sociedade, que qualquer mudança em sua conduta típica ou, pior ainda, sua morte, provocam verdadeiras crises entre os leitores; estes reagem violentamente e protestam, enviando milhares de telegramas aos autores dos *comic strips* e aos diretores dos jornais. Um personagem fantástico, Superman, tornou-se extremamente popular graças, sobretudo, à sua dupla identidade: oriundo de um planeta destruído por sua catástrofe, e dotado de poderes prodigiosos, ele vive na Terra sob a aparência modesta de um jornalista, Clark Kent; Clark se mostra tímido, apagado, dominado por sua Colega Miriam Lane [sic]. Essa camuflagem humilhante de um herói cujos poderes são literalmente ilimitados, revive um tema mítico bastante conhecido. Em última análise, o mito do Superman satisfaz às nostalgias secretas do homem moderno que, sabendo-se decaído e limitado, sonha revelar-se um dia um ‘personagem excepcional’, um ‘herói’.<sup>206</sup>

<sup>204</sup> WELDON, 2016, p. 27.

<sup>205</sup> MORRISON, 2012, p. 26.

<sup>206</sup> ELIADE, 2016, p. 159. É curiosa a grafia do nome “Miriam Lane”. Culpa dos editores da versão nacional do livro do Eliade, que provavelmente se pautaram em traduções antigas, da época em que a personagem Lois Lane era chamada de “Miriam” no Brasil, numa tentativa de aproximar seu primeiro nome à realidade brasileira.

Do outro lado do espectro, temos Lex Luthor. Enquanto vilão, ele é ressentido com o Superman justamente por conta da suposta “superioridade” do alienígena perante os seres humanos comuns. Em sua entrevista a Clark, ele chega a afirmar:

**Imagine** a vida neste mundo, Kent, se algum verme alienígena **não** tivesse resolvido despejar seu **lixo** aqui. Pensar nisso é **tudo** que sempre pedi aos outros. Imagine como as coisas **deveriam** ser. **Pense**. Sem Superman para desviar a **atenção** dela, quem sabe...? Talvez a indiferente e cruel **Lois Lane** pudesse, no fundo, ter **notado** o bom e velho **Clark** suspirando fielmente em seu canto. [...] Apenas digo... um filho de **sitiante** do centro-oeste, alto, encorpado, inteligente, honesto e sem nenhum **estilo** próprio? É um **prêmio** que qualquer garota cínica da cidade cobiça... dedique-se a levantar **pesos** e até esse seu corpo molenga poderá chegar a se **comparar** ao físico de Superman. [...] Mas, perto **dele**, o que ela vê é um **mentecapto**, um **ser anormal!** Perto do ‘Todo-poderoso Superman’, até **Lex Luthor** é um **idiota!**<sup>207</sup>

Baseado nesse sentimento de inveja e ressentimento, Luthor é capaz de cometer as maiores atrocidades para se sentir superior. Considerando que ele jamais consegue chegar à altura das capacidades do Superman, suas supostas “conquistas” nunca são suficientes e, assim, seu ressentimento aumenta. Segundo o próprio Morrison, ao pensar Luthor enquanto personagem:

Eu considereei que o verdadeiro acesso a ele era o fato de que, brilhante como ele é, Luthor não é de forma alguma tão brilhante quanto ele quer ser ou pensa ser. Para Luthor, nenhum louvor, nenhum sucesso, nenhuma conquista é jamais suficiente, porque há um grande e faminto buraco em sua alma. Sua necessidade de reconhecimento e validação é sobre-humana em escala. Superman não precisa de gratidão, ele faz o que faz porque ele foi criado desse jeito. Luthor constantemente luta contra seu próprio senso de derrota e inadequação... e a culpa é do Superman, é claro.

Eu o vejo como um personagem muito humano – Superman somos nós em nosso melhor, Luthor somos nós quando estamos sendo maus, vingativos, mesquinhos, iludidos e raivosos. Entre outras coisas. É como uma personalidade bipolar maníaca/depressiva – com o otimista, amável e sorridente Superman numa ponta e o paranoico e mesquinho Luthor encolhido na outra. (tradução nossa)<sup>208</sup>

Ao representar o que existe de “pior” na humanidade, Luthor, enquanto personagem mítico, se encaixa no arquétipo que Joseph Campbell chamou de “monstro-tirano”,

<sup>207</sup> MORRISON; QUITELY, 2012, p. 111-112. Grifos do autor.

<sup>208</sup> MORRISON, Grant. *All Star memories: Grant Morrison on All Star Superman*, part 5. Entrevista concedida a Zack Smith. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/1383-all-star-memories-grant-morrison-on-all-star-superman-5.html>>. Acesso em: 09 set. 2019c. “*I thought the real key to him was the fact that, brilliant as he is, Luthor is nowhere near as brilliant as he wants to be or thinks he is. For Luthor, no praise, no success, no achievement is ever enough, because there’s a big hungry hole in soul. His need for acknowledgement and validation is superhuman in scale. Superman needs no thanks, he does what he does because he’s made that way. Luthor constantly rails against his own sense of failure and inadequacy...and Superman’s to blame, of course.*

*I see him as a very human character – Superman is us at our best, Luthor is us when we’re being mean, vindictive, petty, deluded and angry. Among other things. It’s like a bipolar manic/depressive personality – with optimistic, loving Superman smiling at one end of the scale and paranoid, petty Luthor cringing on the other”.*

identificando sua presença em histórias de todos os lugares. Sua descrição desse arquétipo poderia ser usada integralmente para se referir a, ou mesmo para definir, Lex Luthor, em especial a parte que trata de seu “ego inflado”, a “ruína que atrai” e sua certeza de estar sendo “movido por intenções humanas”:

A figura do monstro-tirano é familiar às mitologias, tradições folclóricas, lendas e até pesadelos do mundo; e suas características, em todas as manifestações, são essencialmente as mesmas. Ele é o acumulador do benefício geral. É o monstro ávido pelos vorazes direitos do ‘meu e para mim’. A ruína que atrai para si é descrita na mitologia e nos contos de fadas como generalizada, alcançando todo o seu domínio. Esse domínio pode não ir além de sua casa, de sua própria psique torturada ou das vidas que ele destrói com o toque de sua amizade ou assistência, mas também pode atingir toda a sua civilização. O ego inflado do tirano é uma maldição para ele mesmo e para o seu mundo – pouco importa quanto seus negócios pareçam prosperar. Auto-terrorizado; dominado pelo medo; alerta contra tudo, para enfrentar e combater as agressões do seu ambiente – que são, primariamente, reflexos dos incontroláveis impulsos de aquisição que se encontram em seu próprio íntimo –, o gigante da independência autoconquistada é o mensageiro do desastre do mundo, muito embora, em sua mente, ele possa estar convencido de ser movido por intenções humanas.<sup>209</sup>

Na sequência do encontro entre Clark Kent e Lex Luthor, o capítulo 6 constitui um ponto de virada na história, que passa a representar a *jornada noturna* do herói solar e seu encontro com a morte e a ressurreição, antes do derradeiro fim. Essa virada é mostrada, simbolicamente, por dois elementos principais: o final do capítulo 5, em sua última página, nos mostra Clark Kent num barco, guiado a remo por Nasthaltia, sobrinha de Luthor (anexo III).<sup>210</sup> A cena remete diretamente ao mito de Caronte e a travessia do rio Estige.<sup>211</sup> O outro elemento é o começo do capítulo 6, em que é possível acompanhar uma conversa entre Clark e seu pai adotivo, Jonathan, enquanto, ao fundo, vemos a lua (anexo IV).<sup>212</sup>

O capítulo 6 também é aquele em que Superman enfrenta uma criatura batizada de “Cronóvoros”, que tem o poder de *devorar o tempo* por onde passa. O nome da criatura é uma referência ao titã Cronos, da mitologia grega, que devorava os próprios filhos, até ser morto por um deles, Zeus.<sup>213</sup> Cronos foi tradicionalmente associado ao tempo e também pode representar o pai impositivo e castrador.<sup>214</sup> Lidando com viagem no tempo e a participação de *Supermen* de diferentes épocas, o capítulo do Cronóvoros é aquela que mostra, retrospectivamente, a morte de Jonathan Kent, fato que faz com que Clark saia de Smallville e se mude para Metrópolis. A perda do segundo pai reforça o tema mitológico da “criança

<sup>209</sup> CAMPBELL, 2007, p. 25.

<sup>210</sup> MORRISON; QUITELY, 2012, p. 127.

<sup>211</sup> BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1990. v. 1. p. 316.

<sup>212</sup> Conforme Morrison deixa claro em entrevista, na citação referida na nota de rodapé nº 195.

<sup>213</sup> BRANDÃO, 1990, p. 332.

<sup>214</sup> BRANDÃO, 1990, p. 198-200.

órfã”, uma etapa na jornada do Herói que representa a necessidade de conquistar as coisas por si mesmo. Sobre esse tema, Fingerroth explica:

Esse é o lado a que toca o mito do órfão. A ideia, tão enfatizada e mitologizada na cultura popular Americana é: nós estamos todos sozinhos. Lutamos nossas próprias batalhas, criamos nossas próprias regras, desafiamos aqueles que nos destruiriam. Nós estamos sozinhos para ter sucesso ou falhar, para triunfar ou sucumbir. Nós fazemos nossos próprios destinos. (tradução nossa)<sup>215</sup>

Perder também o pai terreno e se tornar completamente órfão remete ao sentido do mito da “criança heroica”, que indica que “o verdadeiro processo de individuação só poderá acontecer fora dos domínios dos padrões estabelecidos pelos pais”<sup>216</sup>. É o que significa sua saída de Smallville. Sobre o fato dessa *orfanidade* ser uma característica do mito de Superman, é interessante perceber que nem seu pai “divino” (leia-se “alienígena”) nem o terreno morreram pelas mãos de um criminoso, como aconteceu com o Batman. Seus pais encontram o fim como consequência de eventos naturais e aleatórios: um planeta cujo núcleo entra em colapso e explode, um ataque cardíaco. Por isso, Fingerroth reitera:

[...] Superman não tem uma força assassina que o tornou órfão – talvez a razão pela qual sua visão do Universo seja tão mais benigna, apesar de ter visto o mal em centenas de galáxias, apesar de seus sentidos super-afuçados o tornarem ciente até do menor mal sendo praticado a todo momento. A busca do Superman é usar o poder de Krypton e os valores de Smallville para fazer o bem. (tradução nossa)<sup>217</sup>

No capítulo 7 Superman realiza o trabalho de salvar a Terra do Planeta Bizarro e acaba caindo no Subverso, representação do ponto mais profundo da jornada. No capítulo 8 ele retorna do Subverso para descobrir, no 9, que havia sido substituído por outros kriptonianos, que morrem logo em seguida. O capítulo 10 talvez seja o mais importante de todos. É o ponto em que vemos vários momentos de um dia na vida de Superman, realizando desde tarefas de força bruta, como a luta contra o robô do Homem Mecânico, até mesmo tarefas de profunda sensibilidade e empatia, como salvar uma garota do suicídio. A antológica cena, em que uma adolescente gótica está a se jogar de um prédio e é salva pelas palavras de

<sup>215</sup> FINGEROTH, 2004, p. 71. “*That’s the side to which the orphan myth plays. The idea, so emphasized and mythologized in American popular culture is: we are all alone. We fight our own battles, make our own rules, defy those who would destroy us. We are alone to succeed or fail, to triumph or succumb. We make our own destinies*”.

<sup>216</sup> BOECHAT, 2008, p. 24.

<sup>217</sup> FINGEROTH, 2004, p. 74. “[...] *Superman has no murderous force who made him an orphan – perhaps the reason why his view of the Universe is so much more benign, despite his having seen evil in a hundred galactic settings, despite his super-keen senses making him aware of the slightest wrong being done at any time. Superman’s quest is to use the power of Krypton and the values of Smallville to do good*”.

Superman, cumpriu uma de suas funções mitológicas, ao auxiliar uma de suas leitoras a superar sua própria ideia suicida (anexo V).<sup>218</sup>

É também nesse capítulo que o herói resolve escrever seu testamento, além de ter a ideia de criar, num Universo paralelo, uma Terra como a nossa, para vislumbrar como seria um mundo sem um Superman, realizando, dessa maneira, mais um trabalho: criar vida. Esse planeta Terra se desenvolve apresentando momentos da história da humanidade, mostrando que a ideia, o princípio ou, por que não dizer, o *arquétipo* do Superman surgiria em qualquer dos mundos: em uma passagem, por exemplo, vemos o filósofo Friedrich Nietzsche citando o “Superman” em seu *Zarathustra*; em outra, o quadrinista Joe Shuster, cria a primeira versão de Superman como personagem de quadrinhos. Sobre essas passagens da história de nosso próprio mundo inseridas de forma tão orgânica nesse capítulo, Morrison explana:

Um deus moribundo escrevendo seu testamento parecia uma interessante estrutura a ser usada. Então veio a ideia de conter toda a história humana dentro daquelas específicas 24 horas. E então mostrar o desenvolvimento da ideia do Superman através da cultura humana desde as noções iniciais dos Aborígenes Australianos de super-seres ‘descendo’ do céu, através do complexo sistema filosófico do Hinduísmo, até o conceito Renascentista do homem ideal, via os refinamentos de Nietzsche e finalmente, encerrando naquele esboço sorridente e esperançoso de Joe Shuster; a encarnação final da gloriosa e inspiradora noção do Superman se reduz a um desenho, uma história para crianças, um gibi inútil. (tradução nossa)<sup>219</sup>

Nesse posicionamento acerca da necessidade da existência do Superman, seja efetiva ou simbólica, ecoa a frase, atribuída a Voltaire: “Se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo”<sup>220</sup>. Ou seja, o símbolo representado por esse arquétipo cumpre um papel fundamental para a experiência humana no mundo e impacta diretamente a vivência daquele que entra em contato com esse símbolo. Afinal, para Morrison, “as histórias podem partir corações ou fomentar revoluções. As palavras podem carregar nosso coração com eletricidade ou fazer nosso sangue esfriar. E a ideia de Superman é absolutamente tão real quanto a ideia de

<sup>218</sup> KHOURI, Andy. *Remembering ‘All Star Superman’ on world suicide prevention day*. Disponível em: <<https://comicsalliance.com/all-star-superman-world-suicide-prevention-day/>>. Acesso em: 11 out. 2019.

<sup>219</sup> MORRISON, Grant. *All Star memories: Grant Morrison on All Star Superman*, part 9. Entrevista concedida a Zack Smith. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/1425-all-star-memories-grant-morrison-on-all-star-superman-9.html>>. Acesso em: 09 set. 2019d. “*A dying god writing his will seemed like an interesting structure to use. Then came the idea to fit all of human history into that single 24 hours. And then to show the development of the Superman idea through human culture from the earliest Australian Aboriginal notions of super-beings ‘descended’ from the sky, through the complex philosophical system of Hinduism, onto the Renaissance concept of the ideal man, via the refinements of Nietzsche and finally, down to that smiling, hopeful Joe Shuster sketch; the final embodiment of humanity’s glorious, uplifting notion of the superman become reduced to a drawing, a story for kids, a worthless comic book?*”.

<sup>220</sup> SILVA, Estela A. Interpretações sobre Voltaire: A história de Jenni ou o sábio e o ateu. *Cadernos Cajuína*, v. 2, n. 2, p. 35-41, 2017. p. 40.

Deus”<sup>221</sup>. Para finalizar o capítulo 10, o herói ainda consegue mapear o próprio código genético, deixando a “receita” para que ele seja clonado, e liberta a cidade engarrafada de Kandor, utilizando seus diminutos habitantes para curar o câncer em crianças.

No capítulo 11, Superman derrota o aliado secreto de Luthor, um sol artificial chamado Solaris, mas a luta exaure suas forças, levando-o a uma aparente morte. Enquanto isso, Luthor aparece com superpoderes, graças à sua própria versão do Super-Elixir. Enquanto estava “morto”, no início do capítulo derradeiro da história, Kal-El tem uma espécie de sonho com seu pai kryptoniano, que o informa que ele está morto, e que deve fazer a escolha de permanecer morto ou voltar para “enfrentar o **mal** uma última vez”<sup>222</sup>. Nesse sonho, Jor-El revela ao filho (e aos leitores) o verdadeiro sentido do Superman enquanto representação do herói arquetípico. Suas palavras são estas: “Você mostrou a eles o rosto do **homem do amanhã**. Deu a eles um **ideal** pelo qual almejar, **incorporou** suas maiores aspirações. Eles vão **correr**, tropeçar, cair, engatinhar e praguejar... e, **finalmente...** eles **se unirão** a você no Sol, Kal-El”<sup>223</sup>. A representação, a missão ou o *sentido* do herói, na linha das palavras de Jor-El, coincidem com o que diz Müller:

Portanto, ao refletir sobre essas questões – de que modo sobreviver psiquicamente, enquanto crianças impotentes e humilhadas, e de onde tirar forças para confiar que um dia tudo melhorará para nós –, nos deparamos então com a figura do herói. Se a nossa força de autorrealização e a nossa fantasia criativa não foram de todo destruídas, elas gerarão em nós, como compensação, a imagem consoladora do herói. Sua robustez nos faz esquecer a nossa impotência e permite-nos suportar com valentia as nossas dores; sua grandeza superior não nos deixa esquecer a nossa própria e verdadeira dignidade e grandeza, e seu triunfo final nos dá esperanças de que um dia também triunfaremos sobre o nosso sofrimento.<sup>224</sup>

Assim, triunfando sobre a morte, Superman retorna para enfrentar seu arqui-inimigo Lex Luthor ainda mais uma vez. Assim como o próprio Sol, todo herói, que tem na jornada solar uma expressão de seu arquétipo, morre e renasce, renovando o estado de coisas. Considerando a vez que foi ao Subverso, essa em que sonha com Jor-El e o seu sacrifício final, Superman morre pelo menos três vezes, sempre renascendo em seguida. Joseph Campbell ensina que:

Apenas o nascimento pode conquistar a morte – nascimento não da coisa antiga, mas de algo novo. Dentro do espírito e do organismo social deve haver – se pretendemos obter uma longa sobrevivência – uma contínua ‘recorrência de nascimento’ (*palingenesia*) destinada a anular as recorrências ininterruptas da morte. Pois o

<sup>221</sup> MORRISON, 2012, p. 467.

<sup>222</sup> MORRISON; QUITELY, 2012, p. 277.

<sup>223</sup> MORRISON; QUITELY, 2012, p. 280. Grifos do autor.

<sup>224</sup> MÜLLER, 2012, p. 30-31.

trabalho da Nêmesis – caso não nos regeneremos – se realiza por intermédio das próprias vitórias que obtemos: a maldição irrompe da casca de nossa própria virtude.<sup>225</sup>

Assim, as “mortes” de Superman não o acomodam, mas lançam-no sempre ao próximo desafio. As situações de morte são símbolos das situações aparentemente insuperáveis da vida, mas que podem ser vencidas pelo herói, que “reflete a vivência original da nossa impotência e finitude existencial, e nossa esperança de poder superar este estado quase insuportável. O herói somos nós”<sup>226</sup>. Enquanto Superman recobra a consciência, os demais personagens descobrem que Solaris, o sol artificial, havia envenenado o nosso Sol, condenando a humanidade. Para salvá-lo, Superman faz o sacrifício derradeiro, se lançando direto ao Sol e recuperando sua força. Lois Lane sabe, porém, que Superman não morreu “de verdade”, mas está no núcleo solar, “construindo um coração artificial para manter o sol vivo”<sup>227</sup>. Seria esse seu último trabalho dos 12, mostrado em uma imagem que sugere a visão expressa na fala de Lois (anexo VI).

Assim como o ciclo solar termina no mesmo ponto em que se iniciou, a HQ também termina onde começou: com Superman no Sol, reiterando o tema da jornada do herói solar. Acerca do surgimento do personagem na mídia *Histórias em Quadrinhos* e, conseqüentemente, no imaginário popular, e também sobre o poder do símbolo representado pelo super-herói, Morrison nos diz:

Com Superman, algumas das aspirações mais elevadas da nossa espécie precipitaram-se dos céus abertos da imaginação para colidir com a forma mais baixa de entretenimento, e dessa união surgiu algo poderoso e ressonante, mesmo que de cueca para fora. Ele era audaz. Ele era inteligente. Ele nunca desistia e nunca deixava alguém triste. Ele defendia os fracos e sabia despachar todo tipo de valentão. Ele não podia ser ferido nem morto pelos vilões, por mais que tentassem. Ele não ficava doente. Ele era leal até as últimas conseqüências aos amigos e ao seu mundo adotivo. Ele era Apolo, o deus Sol, o invencível eu supremo, a grandeza pessoal da qual todos nós sabemos que somos capazes. Ele era a honrada autoridade interior e o apaixonado pela justiça que resplandecia sob a camisa engomada da conformidade hierárquica.<sup>228</sup>

Assim, como todo herói, Superman representa aquilo que existe de melhor em nós, ou, ainda, aquilo que de melhor podemos projetar para nós mesmos, enquanto horizonte a ser buscado. Representa a esperança e a superação das adversidades, bem como a busca incansável pela verdade e pela justiça, da mesma forma que qualquer outro herói ou deus

<sup>225</sup> CAMPBELL, 2007, p. 26.

<sup>226</sup> MÜLLER, 2012, p. 27.

<sup>227</sup> MORRISON; QUITELY, 2012, p. 293.

<sup>228</sup> MORRISON, 2012, p. 33.

solar, de qualquer mitologia. Os pontos centrais no mito do Superman, no tocante ao *sentido* que ele representa, enquanto *função* que ele realiza na vivência humana, podem ser resumidos com as palavras de Müller:

O herói nos fascina tanto porque pura e simplesmente ele personifica o desejo e a figura ideal do ser humano. Ele defende a nossa causa e por isso nos identificamos com ele. Reencontramo-nos nos seus medos e sofrimentos, nos seus combates, vitórias e derrotas, na sua luta pela sobrevivência. Ele é o nosso consolo nos tempos difíceis e nos dá esperanças de que, apesar de tudo, podemos conseguir algo, de que não estamos entregues a um destino cego, ainda que tudo pareça em vão. Ele também nos serve de modelo. Quase sempre mostra-nos virtudes e valores humanos mais maduros, como por exemplo a coragem civil e o desinteressado engajamento social e, dessa maneira, cumpre uma tarefa social muito importante. Nossa identificação com ele encoraja-nos a conservar esses valores, mesmo quando não vemos mais esperança e preferiríamos nos resignar.<sup>229</sup>

Além da realização da função mística ao apontar para a transcendência do humano, para o mistério do símbolo solar, a HQ do Superman também cumpre a função psicológica ao aparecer como a figura do consolador, assim como o Deus cristão também é descrito na Bíblia.<sup>230</sup> É aquele que nos enche de coragem e nos ensina a confiar em nós mesmos, em nosso próprio poder.

O trabalho prossegue, agora, à análise da História em Quadrinhos do Batman, que representa um outro tipo de herói.

### 3.3 *Batman: Asilo Arkham: O Deus Sombrio*

A HQ do Batman a ser analisada neste trabalho é, estruturalmente, bastante diferente da do Superman. Ela tem menos da metade do número de páginas e não está dividida em capítulos, mas é contada de um fôlego só. Além disso, suas páginas não são numeradas, o que traz certa dificuldade ao referenciar passagens de sua narrativa. A distância temporal entre as duas é de 17 anos, tendo esta do Batman sido escrita primeiro. Ainda assim, é a *graphic novel* de super-herói mais vendida da história.<sup>231</sup> O primeiro elemento facilmente percebido em histórias do Batman como a contada em *Asilo Arkham* é, justamente, o Asilo como um lugar importante para a mitologia do Homem-Morcego. Na história de Superman, quando seu vilão é preso, seu destino é a penitenciária, onde ele convive com outros criminosos comuns (momento em que Clark Kent vai entrevistá-lo). Batman é o único herói que, quando captura

<sup>229</sup> MÜLLER, 2017, p. 9.

<sup>230</sup> Por exemplo, em 2 Cor 1:3-4.

<sup>231</sup> SINGER, Marc. *Grant Morrison: combining the worlds of contemporary comics*. Jackson: University Press of Mississippi, 2012. p. 64.

seus adversários, os envia não para o presídio, mas para um *manicômio*. A enorme maioria de seus antagonistas – incluindo o principal deles, o Coringa – são insanos, e esse é um ponto central na história cuja trama se baseia numa simples situação inicial: o Coringa e outros internos do Arkham conseguem se libertar e fazem os funcionários de refém. Sua principal exigência é a de que o Batman seja internado com eles.

A acusação do Coringa, reverberando a que o Gato de Cheshire faz a Alice<sup>232</sup>, é de que o Batman é tão louco quanto qualquer dos internos, e que seu lugar é lá dentro. De fato, o Coringa chega a afirmar textualmente: “Nós queremos você. Aqui com a gente, no manicômio. Onde é seu lugar”<sup>233</sup>. Essa relação com a obra de Carroll é reconhecida por Morrison, que coloca sua citação como epígrafe da HQ (acrescentando uma outra citação da mesma obra ao final). Não é, porém, uma invenção sua: um dos icônicos vilões do Batman é tirado diretamente das páginas de *Alice no País das Maravilhas*: é o Chapeleiro Maluco, que figura como um dos personagens também aqui, nesta HQ. Sobre as suas influências para compor o roteiro da história, Morrison declara, nos comentários à Edição Definitiva:

Os temas da história foram inspirados em Lewis Carroll, física quântica, Jung e Crowley, o estilo visual, por sua vez, pelo surrealismo, coisas estranhas do Leste da Europa, Cocteau, Artaud, Svankmajer, os irmãos Quay, etc. A intenção era criar algo que fosse mais como uma peça musical ou um filme experimental, do que um típico quadrinho de aventura. Eu queria abordar Batman do ponto de vista do hemisfério onírico, emocional e irracional, como uma resposta ao tratamento bastante literal, ‘realista’ e ‘cerebral’ que estava na moda para os super-heróis da época, no esteio de O CAVALEIRO DAS TREVAS, WATCHMEN e outros.<sup>234</sup>

Em sua obra *Superdeuses*, Morrison dá uma outra versão dessa mesma colocação, aqui um pouco mais extensa e explicativa:

*Asilo Arkham* seria densa, simbolista, fechada – uma reação consciente à corrente dominante de realismo hollywoodiano. Em vez de Orson Welles, Alfred Hitchcock, Scorcese e Roeg, seríamos influenciados por Crowley, Jung, Artaud e a peça *Marat/Sade*, de Peter Weiss, pelo cineasta surrealista tcheco Jan Svankmajer e por seus discípulos ingleses, os Irmãos Quay. Nossa história estaria recheada de simbolismos do tarô, o que permitiria uma exploração hierática, carregada de referências e deliberadamente não americana de um ícone americano. Uma história dos loucos e excluídos. Uma história não do mundo real, mas da parte interna da mente – a mente de Batman, nossa mente coletiva. *Asilo Arkham* deu algum jeito de capturar uma sensação.<sup>235</sup>

<sup>232</sup> CARROLL, Lewis. *Alice*: edição comentada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 63.

<sup>233</sup> MORRISON; McKEAN, 2012, [s.p.]. Conforme informado, a HQ analisada não apresenta numeração de páginas, de maneira que as citações que se seguirão não irão conter a referência bibliográfica.

<sup>234</sup> Apesar de não ser numerada, pode-se dizer que essa citação é retirada da primeira página do material *extra*, exclusividade da “edição definitiva”, que foi a consultada para a realização deste trabalho.

<sup>235</sup> MORRISON, 2012, p. 262.

Dave McKean, o ilustrador, consegue também reconhecer, através de sua arte, o caráter de insanidade onírica que permeia o roteiro, transformando essa *graphic novel* num contraponto perfeito à do Superman. Porque, se aquela traz um herói solar, com traços limpos e bem definidos, de um colorido claro e espalhafatoso, esta aqui segue o caminho inverso, apresentando uma arte que mistura pintura, fotografia e colagem de objetos reais, criando uma atmosfera apropriadamente sombria e caótica (anexo VII). Pode-se fazer, assim, uma associação direta entre o Superman e a jornada da consciência, que se expressa arquetipicamente no herói solar, enquanto o Batman estaria relacionado ao mundo do inconsciente, com seus conteúdos aparentemente caóticos, conforme ensina Boechat, ao afirmar que “a associação do inconsciente como obscuro é imediata, assim como a luz é a característica arquetípica dos processos conscientes”<sup>236</sup>. Superman e Batman são os dois primeiros personagens de superaventura a surgir nas HQs, referidos por Morrison sob os consagrados epítetos “O Deus Sol e o Cavaleiro das Trevas”<sup>237</sup>. Ao falar sobre o surgimento do Batman, Morrison o identifica como uma tentativa de emular, através do desenvolvimento de seu oposto, o sucesso que o Superman, criado um ano antes, conseguia:

De onde viria o próximo super-herói de sucesso? Como dar sequência a Superman sem copiá-lo – o que muitos tentaram – e engatilhar um processo? Agora parece óbvio. A resposta estava em inverter a polaridade. Superman era um herói do dia, resplandecente, espalhafatoso, otimista por completo. Por que não um herói da noite?

É aqui que entra Batman.<sup>238</sup>

No tocante à experiência humana, em especial no que se refere especificamente ao contraponto entre os lados da luz e da sombra como aspectos antagônicos da vivência do indivíduo, Jung se manifesta da seguinte maneira:

A triste verdade é que a vida do homem consiste de um complexo de fatores antagônicos inexoráveis: o dia e a noite, o nascimento e a morte, a felicidade e o sofrimento, o bem e o mal. Não nos resta nem a certeza de que um dia um desses fatores vai prevalecer sobre o outro, que o bem vai se transformar em mal, ou que a alegria há de derrotar a dor. A vida é uma batalha. Sempre foi e sempre será. E se não fosse assim, ela chegaria ao fim.<sup>239</sup>

Tendo “nascido” com uma diferença tão pequena de tempo (1 ano), além de representarem forças antagônicas, Superman e Batman poderiam ser associados ao “ciclo

<sup>236</sup> BOECHAT, 2008, p. 48.

<sup>237</sup> MORRISON, 2012, p. 19.

<sup>238</sup> MORRISON, 2012, p. 34.

<sup>239</sup> JUNG, Carl G. Chegando ao inconsciente. In: JUNG, Carl G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 15-131. p. 107.

*Twins*”, um dos quatro ciclos identificados na jornada do herói, conforme nos apresenta Joseph Henderson.<sup>240</sup> Enquanto símbolo arquetípico, o ciclo *Twins* representa os irmãos (gêmeos) que traduzem as forças opostas e complementares, presentes na jornada do herói, referentes a aspectos contrários de nossa própria constituição. Acerca do arquetipo dos *Twins*, Henderson define:

[...] São parte integrante um do outro e é necessário, apesar de extremamente difícil, reuni-los. Nessas duas crianças estão representados os dois lados da natureza humana. Um deles, *Flesh*, é conciliador, brando e sem iniciativas; o outro, *Stump*, é dinâmico e rebelde. Em algumas das histórias dos heróis *Twins*, esses comportamentos foram intensificados até chegarem ao ponto de uma das figuras representar o introvertido, cuja força principal encontra-se na reflexão, e outra o extrovertido, um homem de ação capaz de realizar grandes feitos.

Apesar de a definição não se aplicar em sua totalidade, é óbvia a associação entre o introvertido reflexivo no Batman e o extrovertido, capaz de grandes feitos, no Superman. Ainda assim, um é tão herói quanto o outro. Enquanto o heroísmo solar representa nossa “força de autorrealização”, o heroísmo sombrio, de natureza lunar, nos auxilia a derrotar o perigoso inimigo com o qual, muitas vezes, nos identificamos. Se, de um lado, o Deus Sol supera desafios que envolvem ação, iniciativa, lançar-se no mundo a cumprir tarefas, ou trabalhos, por outro lado, os desafios do Cavaleiro das Trevas são internos. Sua luta envolve manter alguma sanidade, mesmo sob forte pressão da loucura representada pelos seus complexos inconscientes, e projetada em seus adversários. Ao ser confrontado com uma prancha do Teste de Rorschach, por exemplo, ele precisa se confrontar com sua obsessão por morcegos (anexos VIII e IX); em outro momento, num teste de associação de palavras, acaba tendo que lidar com a dor pela perda de seus pais assassinados (anexos X e XI). A dificuldade representada por tais desafios é expressa pelo próprio Batman, quando exclama:

Sou eu. É de mim que tenho medo. Medo de que o Coringa esteja **certo** sobre mim. Às vezes, questiono a racionalidade de minhas ações. Tenho medo de que, quando atravessar os portões do Asilo... quando entrar no Arkham e as portas se fecharem atrás de mim... eu me sinta voltando para casa.

Sobre a forma de luta levada a cabo pelo tipo de herói representado pelo Batman, de acordo com seus desafios e objetivos, tomados simbolicamente, Müller desenvolve:

A verdadeira luta do herói leva-o a penetrar em esferas desconhecidas e estranhas. Pode tratar-se de um lugar secreto, de difícil acesso, onde atua um poder sinistro e ameaçador, por exemplo um monstro semelhante a um dragão, um inimigo perigoso

<sup>240</sup> HENDERSON, Joseph L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, Carl G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 133-205. p. 145.

ou então a morte. Depois de uma luta difícil, quase fatal, o herói consegue superar esse poder inimigo.<sup>241</sup>

O lugar “estranho e secreto” no qual penetra Batman é o Asilo Arkham, o manicômio onde estão encarcerados seus inimigos. A aspecto “lunar” do personagem e da história, por sua vez, é representado, dentre outras formas, pela ilustração da carta do Tarot com o arcano conhecido como “A Lua”, que, assim como a citação de *Alice no País das Maravilhas*, abre e fecha a narrativa. Em paralelo aos desafios do herói, um outro *storyline* conta as origens do Asilo, conforme criado pelo psiquiatra Amadeus Arkham. Morrison conta toda a história de Amadeus, desde sua perturbada infância na relação com sua mãe até a criação do Asilo e a perda de sua mulher e filha, brutalmente mortas por um criminoso insano. Em seguida, com a revelação do assassinio de sua mãe por suas próprias mãos, além de uma série de outros atos de loucura (incluindo a vingança sobre o assassino de sua família), Amadeus é encarcerado na própria instituição que fundou. Em determinado momento da narrativa, Amadeus se vê como o Arcanjo Miguel, que derrotou o Grande Dragão, associando o dragão à mansão de sua família, transformada em instituição para criminosos insanos.

Sobre o dragão, é interessante notar como o principal inimigo do Batman, o Coringa, ganha, na arte de McKean, feições draconianas (anexo XII). Outra representação do dragão na história é o vilão conhecido como Crocodilo, cujas características físicas o transformam, quase literalmente, no monstro mitológico (anexo XIII). No confronto entre os dois, Batman é arremessado por uma janela que o leva ao telhado do Asilo, onde está a estátua do Arcanjo Miguel. Conseguindo retirar a lança das mãos da estátua, o herói retorna ao interior da mansão com a arma em riste, utilizando-a para ferir de morte e derrotar o Crocodilo, não sem antes também ferir a si mesmo com a outra ponta da lança. Enquanto símbolo mitológico, como Müller explica, “o dragão personifica os poderes primordiais que sempre estão ameaçando as pessoas e a ordem das suas vidas”<sup>242</sup>. Enquanto risco à ordem pessoal, o símbolo do dragão reúne o que a consciência rejeita como potencialmente perigoso à sua existência, identificando-se, assim, ao arquétipo da Sombra. Sua definição é como segue:

Arquétipo que representa o lado escuro, inferior e primitivo em todos nós, ainda não desenvolvido. Inclui nossas características desagradáveis, o lado negativo, nossos defeitos e tudo aquilo que desejamos esconder. Dela fazem parte também as qualidades da personalidade que, por alguma razão, não puderam desenvolver-se.<sup>243</sup>

<sup>241</sup> MÜLLER, 2017, p. 17.

<sup>242</sup> MÜLLER, 2017, p. 99.

<sup>243</sup> GRINBERG, 2003, p. 231.

Existem alguns mecanismos para lidar com a Sombra. Em alguns deles, de forma inconsciente, evita-se o contato com ela. Nesse sentido, os mecanismos são a *projeção*, a *negação* e a *repressão*.<sup>244</sup> A projeção é especialmente importante na história do Batman. Trata-se de um mecanismo que se apresenta “quando as pessoas observam nos outros as suas próprias tendências inconscientes” e, assim, “toldam a nossa visão do próximo e, destruindo a sua objetividade, destroem qualquer possibilidade de um relacionamento humano autêntico”<sup>245</sup>. O Batman se ferindo com a mesma lança com a qual ataca o Crocodilo é símbolo de uma das consequências da projeção, conforme explica Von Franz:

Existe ainda uma outra desvantagem na projeção da nossa sombra. Se a identificarmos como os comunistas ou como os capitalistas, por exemplo, uma parte da nossa personalidade permanecerá no lado oposto, isto é, na oposição. O resultado é que sempre (involuntariamente) faremos coisas por detrás de nós mesmos apoiando esse outro lado, e assim, sem querer, estaremos ajudando o nosso inimigo. Se, ao contrário, ficarmos conscientes da projeção e conseguirmos discutir o problema sem hostilidade ou medo, tratando a outra pessoa com sensibilidade, haverá chance de compreensão mútua – ou pelo menos de trégua.<sup>246</sup>

Isso quer dizer que, ao projetar a sombra no outro, encará-lo como inimigo e, dessa maneira, não reconhecer em nós mesmos aquilo que vemos no outro, estamos a nos ferir. A dificuldade do Batman em lidar com a própria sombra se relaciona diretamente ao trauma vivido em sua infância, a saber, o assassinato de seus pais, transformando-o na “criança abandonada” mitológica. Diferentemente, porém, do que acontece com o Superman, o jovem Bruce Wayne não é formalmente “adotado”, mas apenas assistido por Alfred, o mordomo, além de ser possível, também, fazer uma referência a sua força animal representada pelo morcego. A jornada da *criança abandonada*, no caso de Bruce, leva-o para um caminho sombrio:

Quando uma pessoa talentosa e inteligente fica exposta na infância a grandes medos e humilhações, é bem possível ocorrer então que ela empregue sua capacidade não apenas de maneira construtiva, mas que as coloque também a serviço de tendências inconscientes para o poder e a vingança, procedendo com seus semelhantes do mesmo modo que procederam com ela um dia.<sup>247</sup>

O que impulsiona Batman, entretanto, não é a vingança, ou impor aos outros a dor que sofreu, mas ao contrário: seu principal interesse é impedir que aconteça com outros o que aconteceu a ele; não vingança, mas justiça. Esse é seu principal desafio: vencer o desejo de

<sup>244</sup> GRINBERG, 2003, p. 147.

<sup>245</sup> VON FRANZ, Marie-Louise. O processo de individuação. In: JUNG, Carl G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 207-307. p. 227.

<sup>246</sup> VON FRANZ, 2008, p. 227-229.

<sup>247</sup> MÜLLER, 2017, p. 84-85.

vingança e retribuição. Para superá-lo, é necessária uma grande força, uma predisposição verdadeiramente heroica, conforme atesta Jung:

Se quisermos imaginar uma pessoa bastante corajosa para se desvencilhar de todas essas projeções, devemos pensar, em primeiro lugar, num indivíduo que tenha consciência de possuir uma sombra considerável. Tal homem sobrecarregou-se de novos problemas e conflitos. Converteu-se numa séria tarefa para si mesmo, porque já não pode mais dizer que são os *outros* que fazem tal ou tal coisa, nem que são *eles* os culpados e que é preciso *combatê-los*. Vive na ‘casa do autoconhecimento’, da concentração interior. Seja qual for a coisa que ande mal no mundo, este homem sabe que o mesmo acontece dentro dele, e se aprender a arranjar-se com a própria sombra, já terá feito alguma coisa pelo mundo. Terá conseguido dar resposta pelo menos a uma parte ínfima dos enormes problemas que se colocam no presente, boa parte dos quais apresenta tantas dificuldades pelo fato de se acharem como que envenenados por projeções recíprocas. E como poderá ver claramente, quem não se vê a si mesmo, nem às obscuridades que inconscientemente impregnam todas as suas ações?<sup>248</sup>

Knowles, ao falar dos diferentes personagens dos quadrinhos, cria uma classificação com base em 5 arquétipos identificados por ele: os Magos, os Messias, os Heróis Científicos, os Gólens, as Amazonas e as Fraternidades.<sup>249</sup> O arquétipo do Golem deriva de antigas histórias judaicas, em que rituais de magia seriam capazes de insuflar vida num boneco de argila, para que ele pudesse proteger a comunidade de seus inimigos e de perigos externos.<sup>250</sup> Para Knowles, personagens como o Batman estariam enquadrados, por suas características fundamentais, no arquétipo do Golem:

O arquétipo do Golem nos quadrinhos tem raízes temáticas nas lendas, mas com muitas diferenças importantes. Nos quadrinhos, o Golem costuma ser um anti-herói. Gólens como Batman são heróis perigosos, pois agem movidos pela necessidade de vingança. Gólens como Wolverine e Justiceiro são alucinados, e sua raiva faz com que matem de maneira quase indiscriminada. Além da necessidade de vingança, os Gólens costumam ter algum componente artificial – um aspecto cibernético, ou até algo simples como um disfarce, que serve para mudar sua natureza. O Golem é um homem transformado em algo diferente, normalmente por meio de uma ciência arcana.

As forças que movem o Golem fazem-no capaz de causar mal a aqueles que ele deveria proteger. Historicamente, o Golem é uma expressão de raiva, e, em última análise, de impotência. Há, de modo geral, algo fraco ou vulnerável em personagens do tipo Golem, algo que precisa ser protegido por algo forte. [...] Frank Miller retratou Bruce Wayne de maneira brilhante em *Cavaleiro das Trevas* como uma criança ferida que volta e meia se recorda do assassinato de seus pais.<sup>251</sup>

Esse posicionamento de Knowles, entretanto, diante do que ficou evidente até agora acerca do Batman, deve ser visto com certa ressalva. É bastante óbvio que o personagem é,

<sup>248</sup> JUNG, 2012, p. 105.

<sup>249</sup> KNOWLES, 2008, p. 131-197.

<sup>250</sup> KNOWLES, 2008, p. 163.

<sup>251</sup> KNOWLES, 2008, p. 165.

sim, expressão de uma impotência fundamental, representada pela culpa que sente pela morte de seus pais. Em *Asilo Arkham*, Morrison escreve a cena do assassinato com o detalhe de que os pais saíram do cinema antes do fim do filme, porque o pequeno Bruce não quis vê-lo até o final. Assim, desde sua percepção infantil, a culpa foi dele. Entretanto, enquanto poderia ser dominado por complexos inconscientes e engolido pela insanidade, Wayne faz um esforço *hercúleo* para não se igualar àqueles que combate, buscando fazer escolhas melhores, responsabilizando-se pelos seus atos. Diz Hollis:

É necessário ter muita consciência de si mesmo e muita coragem para poder examinar e responsabilizar-se por esses lados sombrios quando eles aparecem. É muito mais fácil negar, culpar os outros, projetar-se em outros lugares ou simplesmente enterrar-se a continuar vivendo. São nesses momentos de fragilidade humana que somos mais perigosos a nós mesmos, às nossas famílias e à sociedade. *Examinar esse material não é uma forma de autoindulgência, mas uma forma de nos responsabilizarmos por nossas escolhas e suas consequências. É um ato de grande momento moral, pois nos traz a possibilidade de tirar a responsabilidade dos ombros dos outros, que é certamente a coisa mais ética e útil que podemos fazer a todos ao nosso redor.*<sup>252</sup>

Esse “grande momento moral” é o que separa, de fato, o Batman dos outros internos do Arkham, que são não apenas insanos, mas *criminosos* insanos. É sua firmeza moral que o transforma em herói, bem como sua disposição para a grande obra que se apresenta, a saber, a integração com a sombra, a jornada interior. Dessa forma, se Superman representa Apolo, em toda sua glória de Deus Sol, Batman estaria próximo do arquétipo representado pelo Deus Hades, senhor do mundo *inferior e interior*:

O reino de Hades é o inconsciente, tanto em sua dimensão pessoal como na coletiva. É lá que residem as memórias, os pensamentos e os sentimentos que reprimimos, tudo o que é doloroso ou vergonhoso demais, ou inaceitável aos outros, não podendo se manter visível no mundo superior, assim como os anseios que nunca concretizamos e as possibilidades que ainda não saíram dos primeiros esboços. No mundo inferior do inconsciente coletivo existe tudo aquilo que podemos imaginar vir a ser, e também tudo o que já foi.<sup>253</sup>

A jornada de Batman pelo Asilo Arkham o leva a se deparar com vários de seus inimigos, como se ele mergulhasse no próprio inconsciente e contemplasse cada um de seus complexos. Em um momento inspirado e delirante, o já citado vilão conhecido como Chapeleiro Louco disserta: “Às vezes, acho que o Asilo é uma **cabeça**. Estamos dentro de uma cabeça que nos sonha. Talvez seja a **sua** cabeça, Batman. Arkham é um **País dos**

<sup>252</sup> HOLLIS, James. *A sombra interior: por que pessoas boas fazem coisas ruins?*. Osasco: Novo Século, 2010. p. 21. Grifos do autor.

<sup>253</sup> BOLEN, Jean S. *Os deuses e o homem: uma nova psicologia da vida e dos amores masculinos*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 151.

**Espelhos. E nós somos você**". O trabalho do herói é recolher suas projeções e ver-se como é, reconhecendo a própria loucura, de forma a deixar de projetá-la exclusivamente em seus inimigos.

Ele encontra seu poder fundamental, que lhe dá a possibilidade de executar tão árdua tarefa, na figura do morcego. Sua obsessão pelo animal é bastante evidente, mas se faz necessário descortinar o símbolo que ele representa. O animal, na jornada do herói, aponta para o sentido da totalidade da consciência, em que os mais diversos aspectos (inclusive a sombra) estão integrados, "visto que os animais vivem a partir de uma totalidade instintiva original e não estão em desacordo consigo mesmos"<sup>254</sup>. Amadeus Arkham também entra em contato com o morcego, mas, ao não utilizar o poder animal, não consegue integrar a própria sombra, sucumbindo a ela. O morcego, pelo seu caráter sombrio e assustador, também representa, de forma semelhante ao dragão, o lado escuro da existência:

[...] No mundo de Batman o morcego é um símbolo de tudo o que é assustador, trágico e cruel na vida. Só Batman é capaz de confrontar o morcego, aceitando-o e superando o desespero que ele simboliza. Outros também viram o morcego; quando não conseguem aceitá-lo, eles têm duas opções: seguir uma vida de crime ou atos maldosos (incluindo a insanidade criminal), ou ficar totalmente aterrorizados e se intimidar.<sup>255</sup>

A capacidade que Batman possui de superar o desafio que lhe é proposto, de aceitar sua sombra, aparece nos últimos momentos da HQ. É quando Dr. Cavendish, um dos psiquiatras do Asilo, totalmente fora de si, revela ter perdido a sanidade ao ler os diários de Amadeus Arkham e soltado o Coringa e os outros internos, provocando todo o problema que iniciou a narrativa. Através dos registros de Amadeus, ele também entra em contato com o morcego, fato que o enlouquece. Ele identifica o morcego com o Batman, e o acusa: "Foi **você** que supriu este lugar com almas ensandecidas durante anos! Você alimentou esta casa faminta. Está vendo? **Você é o morcego!**", ao que Batman responde: "Eu sou... apenas um **homem**". Quando ele diz isso, é possível ver, na parede ao fundo, uma imagem de Jesus Cristo, ecoando o discurso religioso (anexo XIV). Um pouco adiante, ele complementa, dirigindo-se a outra médica, e referindo-se aos insanos internos do Asilo Arkham: "Sou mais forte do que eles. Do que este lugar. Eles precisam saber". A integração do ego com a sombra parece ser o principal *sentido* do mito de Batman. Ao executar essa tarefa, é natural que

<sup>254</sup> MÜLLER, 2017, p. 78.

<sup>255</sup> DONOVAN, Sarah K.; RICHARDSON, Nicholas P. Sob a máscara: como qualquer pessoa pode tornar-se Batman. In: IRWIN, William (coord.). *Batman e a filosofia: o cavaleiro das trevas da alma*. Coletânea de Mark D. White e Robert Arp. São Paulo: Madras, 2008. p. 123-132. p. 130.

Batman também seja considerado louco. Entretanto, é um tipo totalmente diferente de loucura:

Quando o ego e a sombra trabalham em perfeita harmonia, a pessoa sente-se cheia de vida e de energia. O ego canaliza, em lugar de obstruir, as forças emanadas dos instintos. A consciência expande-se e a atividade mental fica cheia de vivacidade e vitalidade. E não somente a atividade mental: a pessoa também se sente mais ativa e vigorosa. Não é de admirar portanto que indivíduos criativos pareçam cheios de ímpetos animais, de tal forma que, nalguns casos, as pessoas mais mundanas as consideram ‘esquisitas’. Existe uma certa verdade neste relacionamento de gênio com loucura.<sup>256</sup>

Ao fim, Batman devolve ao Asilo Arkham um pouco de sua ordem original, não sem antes deixar claro que aquilo que o constitui é *essencialmente* diferente do que quer que constitua indivíduos como o Coringa, o Duas-Caras e os outros loucos malfeitores de Gotham City. Seu destino é decidido na sorte, pela moeda de Duas-Caras. O que significa que, não importa o quanto nosso Universo pareça “ordenado”, sempre haverá um elemento de caos, de acaso, de “sorte”, uma vez que nosso inconsciente é muito maior e mais poderoso que nosso ego consciente. O tipo de heroísmo de que Batman é símbolo, de forma semelhante como aconteceu com Superman, pode ser resumido pelas palavras de Müller:

O herói representa [...] o modelo do homem criativo, que tem coragem para ser fiel a si mesmo, aos seus desejos, fantasias e às suas próprias concepções de valor. Ele se atreve a viver a vida, em vez de fugir dela.

Ele supera o profundo medo diante do estranho, do desconhecido e do novo. Trilha caminhos que, por um lado, tememos, mas que, por outro, percorreríamos prazerosamente em segredo: caminhos em esferas ocultas e proibidas do ser de difícil acesso; trata-se aí de países estrangeiros ou galáxias distantes, de fenômenos naturais incompreensíveis ou da escuridão da nossa alma.<sup>257</sup>

Embora se possa, talvez, fazer uma ressalva sobre o quanto um homem que se veste de morcego para obsessiva e obstinadamente combater criminosos insanos está de fato “vivendo a vida, em vez de fugir dela”. O que acontece, porém, é que não existe uma fórmula sobre como “viver a vida”. A Fenomenologia Existencial ensina que é a partir da forma como se intenciona o mundo, o indivíduo constrói sua própria vivência, ou melhor, é a partir da condição segundo a qual a experiência se apresenta que o sujeito tem o poder de escolher que vida considera mais autêntica, que vale a pena ser vivida. Batman, assim, reverbera a afirmação de Sócrates, de que “a vida sem investigação não é digna de ser vivida”<sup>258</sup>, quando

<sup>256</sup> HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. *Introdução à psicologia junguiana*. São Paulo: Cultrix, 2014. p. 41.

<sup>257</sup> MÜLLER, 2017, p. 10.

<sup>258</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates e Críton*. São Paulo: Hunter Books, 2013. p. 56.

se entrega à escuridão de sua própria alma, como alguém que investiga, que questiona, que procura os tesouros escondidos nas “esferas ocultas” do inconsciente.

Assim, se Superman representa a transcendência em direção àquilo que nos torna mais do que humanos, simbolizando o que existe (ou pode existir) de melhor na humanidade, Batman transcende em direção ao infinito interior, demasiado humano, do inconsciente, o lugar sombrio, perigoso, mas, ao mesmo tempo, rico e profundo.



## CONCLUSÃO

Não restam dúvidas de que as Histórias em Quadrinhos, como qualquer outro elemento do cotidiano, podem servir de veículo para uma *hierofania*, a manifestação ou aparecimento do sagrado. O que significa dizer que não é “religioso” apenas o texto canonizado, participe de uma tradição específica, que seja amplamente reconhecida como tal. Num conceito fenomenológico de *religião*, que se assenta sobre a perspectiva da *experiência* fundamental do sagrado e da transcendência, a vivência religiosa pode muito bem acontecer desde a leitura de uma HQ, desde que a consciência do leitor *identifique* aquele texto como sagrado e *viva* o sagrado *através* daquele texto.

Não apenas isso, mas considerando o caráter irracional e *simbólico* das vivências do sagrado, identifica-se comumente, nas narrativas míticas das mais diversas tradições, os elementos necessários para identificá-las como *hierofânicas*, ou seja, como veículos de manifestação do sagrado. A pesquisa mostrou que esses elementos se encontram presentes nos personagens e aventuras das HQs, de forma mais ou menos consciente por parte dos seus criadores, de maneira que, assim como os *contadores de histórias* que garantiam a transmissão dos mitos da antiguidade de forma oral, os quadrinistas vão transformando e adaptando a superaventura para expressar o espírito de seu tempo, sem perder os elementos fundamentais que a caracterizam. Em outras palavras, muda-se a roupagem, mas o símbolo permanece. Pode-se dizer, assim, que o *sentido* da experiência permanece, cumprindo sua função religiosa por meio de personagens como Superman e Batman.

A análise da HQ *Grandes Astros Superman* revela que a história de seu personagem principal possui várias e significativas associações possíveis com o arquétipo do herói, ou do deus solar, uma estrutura narrativa que se encontra presente em diversas mitologias, de várias épocas e lugares distintos. Superman se torna, assim, um símbolo contemporâneo do sentido representado também nas histórias de Moisés, Sansão, Hércules, Atlas, Jesus, dentre inúmeros outros personagens que cumprem a mesma função simbólica e mítica. Superman é, portanto, uma projeção do que existe de melhor na humanidade, ou, ainda, ele é um símbolo do que a humanidade considera o melhor a ser buscado, numa perspectiva de transcendência. Ele é o consolador, o que traz a esperança e nos ensina a perseverar perante as adversidades, representadas simbolicamente pela morte.

Por outro lado, a análise da história de *Batman Asilo Arkham* apresenta um tipo de herói bastante diferente. Ele representa as trevas da noite escura, o lado sombrio da existência, a loucura controlada de quem consegue mergulhar no reino do inconsciente e voltar de lá com

seus tesouros, ou seja, os conteúdos necessários à superação das dificuldades da vida. Seu símbolo não é o Sol, mas a Lua. A noite e as trevas simbolizam o inconsciente, que, nos mitos, também se encontra relacionado a Deuses do Submundo, como o grego Hades. Com ele aprendemos a reconhecer a loucura em nós mesmos, em vez de projetá-la nos outros. Assim, temos melhores condições de mantê-la minimamente sob controle, quer dizer, conduzi-la a produzir os melhores frutos. Nesse sentido, conhecer a própria loucura significa saber aceitar nosso próprio lado sombrio, pois não o aceitar nos deixa à sua mercê, ou seja, permite que sejamos controlados por ele. Batman, como símbolo do que *fascina e amedronta*, exatamente como o faz qualquer hierofania, nos ensina a superar o profundo medo de nos depararmos com nossa própria sombra, além de nos apresentar os riscos não conseguir integrar a sombra e acabar sucumbindo a ela.

Baseado nas conclusões às quais se pode chegar com a análise das histórias de Superman e Batman, pode-se afirmar que as HQs não apenas se conformam à categoria de “mitos contemporâneos”, mas também que trazem a *experiência religiosa* ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*), localizando o sagrado num elemento que facilmente pode se tornar presente no cotidiano de qualquer pessoa, proporcionando experiências do sagrado desde elementos culturais contemporâneos. Então, como mitologia do nosso tempo, Superman e Batman nos auxiliam a superar os desafios existenciais que se nos apresentam, transmitindo valores e servindo como símbolos do que se percebe como *tremendum et fascinans* na experiência humana. Assim como qualquer personagem de texto religioso, os super-heróis funcionam como símbolos que apontam para o *Mistério*, a vivência do que podemos ser para além do que fomos até agora.

Deve-se ressaltar, entretanto, que a pesquisa realizada aqui se mantém na perspectiva teórica, identificando a *possibilidade* de que as HQs sejam lidas e vividas dessa maneira. Para que se tornem, *de fato*, objetos de religião, se faz necessário o aprofundamento não apenas com relação aos aspectos *práticos e aplicados* dessas possibilidades, mas também no que se refere aos aspectos sociais que se encontrariam emaranhados a essa prática. Ou seja, por um lado, seria necessário investigar como proceder à operacionalização dessa “crença nos super-heróis”, que tipo de rito deveria ser construído, se haveriam cerimônias, celebrações, observações, orações ou qualquer tipo de prática cotidiana identificada como religiosa. Por outro lado, também se deveria pesquisar os impactos de uma possível estruturação como essa na sociedade, em termos de proselitismo, conversão, aceitação por parte da comunidade de pessoas, benefícios e prejuízos às relações interpessoais e a conciliação entre o aspecto “religioso” das HQs e sua configuração enquanto “cultura de massas”, produto da *indústria*

*cultural*, visando fornecer entretenimento em troca de lucro – o que não parece se adequar muito à ideia que se costuma ter do que seja “sagrado”.

Tais questões, entretanto, fogem ao escopo do presente trabalho, convertendo-se na expressão de seus limites. Constituem, porém, solo fértil para outras pesquisas que se interessem e se dediquem a, heroicamente, transcender esses limites.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ALVES, Rubem. *O que é religião?*. São Paulo: Loyola, 1999.
- ATCHISON, Christine. *From gods to superheroes: an interpretative reading of comic books and religious pluralism*. Dissertação (Mestrado) – Department of Religious Studies, Queen’s University, Canada, 2012.
- BAZÁN, Francisco G. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BELLO, Angela A. *Fenomenologia e ciências humanas*. Bauru: EDUSC, 2004.
- BELLO, Angela A. *Introdução à fenomenologia*. Bauru: EDUSC, 2006.
- BOECHAT, Walter. *A mitopoese da psique: mito e individuação*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BOGAERTS, Arno. A redescoberta do *übermensch* de Nietzsche no Super-Homem como ideal heroico. In: IRWIN, William (coord.). *Superman e a filosofia*. Coletânea de Mark D. White. São Paulo: Madras, 2014. p. 95-111.
- BOLEN, Jean S. *Os deuses e o homem: uma nova psicologia da vida e dos amores masculinos*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1990. v. 1.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. v. 3.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. 24 ed. São Paulo: Palas Athena, 2006.
- CAMPBELL, Joseph. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e ciências humanas*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.
- CARMO, Paulo Sérgio do. *Merleau-Ponty: uma introdução*. São Paulo: EDUC, 2011.
- CARROLL, Lewis. *Alice: edição comentada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- CASTRO, Dagmar Silva Pinto de, et. al. (orgs.). *Fenomenologia e análise do existir*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- CASTRO, Dagmar Silva Pinto de. A articulação do método fenomenológico com as ciências humanas: a proposta do Fenpec – Umesp. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de, et. al. (orgs.). *Fenomenologia e análise do existir*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- CAVALIERI, Edebrando. *Estudos de fenomenologia da religião*. Curitiba: CRV, 2018.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

CERBONE, David. *Fenomenologia*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DAMIÃO JR, Maddi. *Experiência do símbolo no pensamento de C. G. Jung: hermenêutica e interpretação*. Rio de Janeiro: AION, 2007.

DONOVAN, Sarah K.; RICHARDSON, Nicholas P. Sob a máscara: como qualquer pessoa pode tornar-se Batman. In: IRWIN, William (coord.). *Batman e a filosofia: o cavaleiro das trevas da alma*. Coletânea de Mark D. White e Robert Arp. São Paulo: Madras, 2008. p. 123-132.

DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.

EISNER, Will. *Quadrinhos e arte sequencial*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1986.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FINGEROTH, Danny. *Superman on the couch: what superheroes really tell us about ourselves and our society*. New York/London: Continuum, 2004.

FINKELMAN, Leonard. O Super-Homem e o homem: o que um kriptoniano pode nos ensinar sobre a humanidade. In: IRWIN, William (coord.). *Superman e a filosofia*. Coletânea de Mark D. White. São Paulo: Madras, 2014. p. 193-203.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar. um ensaio a partir de F. Nietzsche*. 2 ed. Ijuí, RS: Unijuí, 2005.

FRANÇA, Rodrigo Toledo. A fenomenologia da religião de Rudolf Otto: uma vereda para os estudos de religião e literatura. In: DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003. p. 111-120.

GARGANI, Algo. A experiência religiosa como evento e interpretação. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

GOMES, Vitor. *A psicopedagogia fenomenológica e o humor resiliente nas histórias em quadrinhos: possibilidades de análise*. São Paulo: Plêiade, 2012.

GREENE, Liz; SHERMAN-BURKE, Juliet. *Uma viagem através dos mitos: o significado dos mitos como um guia para a vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GRINBERG, Luiz P. *Jung: o homem criativo*. 2 ed. São Paulo: FTD, 2003.

HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. *Introdução à psicologia junguiana*. São Paulo: Cultrix, 2014.

HENDERSON, Joseph L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, Carl G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 133-205.

HIGUET, Etienne A. Imagens e imaginário: subsídios teórico-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas e religiosas. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015.

HOLLIS, James. *Rastreado os deuses: o lugar do mito na vida moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

HOLLIS, James. *A sombra interior: por que pessoas boas fazem coisas ruins?*. Osasco: Novo Século, 2010.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1989.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

IRWIN, William (coord.). *Superman e a filosofia*. Coletânea de Mark D. White. São Paulo: Madras, 2014.

IRWIN, William (coord.). *Batman e a filosofia: o cavaleiro das trevas da alma*. Coletânea de Mark D. White e Robert Arp. São Paulo: Madras, 2008.

JOSGRILBERG, Rui de S. Sentido e significação: uma essencial distinção hermenêutica. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 341-372.

JOSGRILBERG, Rui de S. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Linguagens da religião*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 31-67.

JUNG, Carl G. *Psicologia e religião*. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl G. Chegando ao inconsciente. In: JUNG, Carl G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 15-131.

KNOWLES, Christopher. *Nossos deuses são super-heróis*. São Paulo: Cultrix, 2008.

KHOURI, Andy. *Remembering 'All Star Superman' on world suicide prevention day*. Disponível em: <<https://comicsalliance.com/all-star-superman-world-suicide-prevention-day/>>. Acesso em: 11 out. 2019.

KOCKELMANS, Joseph J. *Edmund Husserl's phenomenology*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994.

LYOTARD, Jean François. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011.

MARSTON, George. *DC Adds Watchmen, The Dark Knight Returns, All-Star Superman, more to Black Label*. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/42675-dc-adds-watchmen-the-dark-knight-returns-all-star-superman-more-to-black-label.html>>. Acesso em: 08 set. 2019.

McCLOUD, Scott. *Desvendando os quadrinhos*. São Paulo: M.Books do Brasil Ltda, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Campinas, SP: Papirus, 1990.

MIDGLEY, Mary. *A presença do mito em nossas vidas*. São Paulo: UNESP, 2014.

MILLER, Frank. *Batman, o cavaleiro das trevas*. Barueri: Panini Books, 2011.

MONDIN, Battista. *O homem: quem é ele?: elementos de antropologia filosófica*. 11 ed. São Paulo: Paulus, 2003.

MORRISON, Grant; McKEAN, Dave. *Batman Asilo Arkham: uma séria casa em um sério mundo*. Edição definitiva. Barueri: Panini Books, 2012.

MORRISON, Grant; QUITELY, Frank. *Grandes astros Superman*. Barueri: Panini Books, 2012.

MORRISON, Grant. *Superdeuses*. São Paulo: Seoman, 2012.

MORRISON, Grant. *All Star memories: Grant Morrison on All Star Superman, part 1*. Entrevista concedida a Zack Smith. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/1335-all-star-memories-grant-morrison-on-all-star-superman-1.html>>. Acesso em: 09 set. 2019a.

MORRISON, Grant. *All Star memories: Grant Morrison on All Star Superman, part 2*. Entrevista concedida a Zack Smith. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/1347-all-star-memories-grant-morrison-on-all-star-superman-2.html>>. Acesso em: 09 set. 2019b.

MORRISON, Grant. *All Star memories: Grant Morrison on All Star Superman, part 5*. Entrevista concedida a Zack Smith. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/1383-all-star-memories-grant-morrison-on-all-star-superman-5.html>>. Acesso em: 09 set. 2019c.

MORRISON, Grant. *All Star memories: Grant Morrison on All Star Superman, part 9*. Entrevista concedida a Zack Smith. Disponível em: <<https://www.newsarama.com/1425-all-star-memories-grant-morrison-on-all-star-superman-9.html>>. Acesso em: 09 set. 2019d.

MÜLLER, Lutz. *O herói: a verdadeira jornada do herói e o caminho da individuação*. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015.

NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Linguagens da religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLDMEADOW, Harry. *Mircea Eliade y Carl G. Jung: reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*. Espanha: Padma, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

OLIVEIRA, Vitória Peres de. A fenomenologia da religião: temas e questões sob debate. In: DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003. p. 35-58.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

PALMER, Michael. *Freud e Jung sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

PIAZZA, Waldomiro O. *Introdução à fenomenologia religiosa*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

PICCINO, Josefina Daniel. O que é existencialismo: existencialismo – fenomenologia – humanismo. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de, et. al. (orgs.). *Fenomenologia e análise do existir*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates e Criton*. São Paulo: Hunter Books, 2013.

PORTA, Mario A. G. *A filosofia a partir de seus problemas*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007.

RAMA, Angela; VERGUEIRO, Waldomiro et. al. (orgs.). *Como usar as histórias em quadrinhos na sala de aula*. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2016.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. V. 6. São Paulo: Paulus, 2006.

REBLIN, Iuri A. *O alienígena e o menino*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

REBLIN, Iuri A. *Para o alto e avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis*. Porto Alegre: Asterisco, 2008.

REBLIN, Iuri A. Intersecções entre religião e histórias em quadrinhos: balões de pensamento a partir de um olhar à superaventura. *Paralellus – Revista eletrônica em ciências da religião*. Recife, v. 5, n. 10, jul./dez. 2014, p. 161-178. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/428>>. Acesso em: 30 ago. 2019.

REBLIN, Iuri A. Os super-heróis e a jornada humana: uma incursão pela cultura e pela religião. In: VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri A. (orgs.). *Super-heróis, cultura e sociedade*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011.

RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 2013.

ROCHA, Abdruschin S. *Revelação e vulnerabilidade: caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Departamento de Teologia, PUC-Rio, 2015.

SANTOS, Elismar Alves dos. *Psicologia da religião: direção espiritual e realização humana*. Goiânia: Scala Editora, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

SILVA, Estela A. Interpretações sobre Voltaire: A história de Jenni ou o sábio e o ateu. *Cadernos Cajuína*, v. 2, n. 2, p. 35-41, 2017.

SINGER, Marc. *Grant Morrison: combining the worlds of contemporary comics*. Jackson: University Press of Mississippi, 2012.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

STEIN, Ernildo. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Unijuí, 2014.

VERGUEIRO, Waldomiro. Uso das HQs no ensino. In: RAMA, Angela; VERGUEIRO, Waldomiro et. al. (orgs.). *Como usar as histórias em quadrinhos na sala de aula*. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2016. p. 7-29.

VERGUEIRO, Waldomiro; RAMOS, Paulo (orgs.). *Muito além dos quadrinhos: análises e reflexões sobre a 9ª arte*. São Paulo: Devir, 2009.

VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri A. (orgs.). *Super-heróis, cultura e sociedade*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

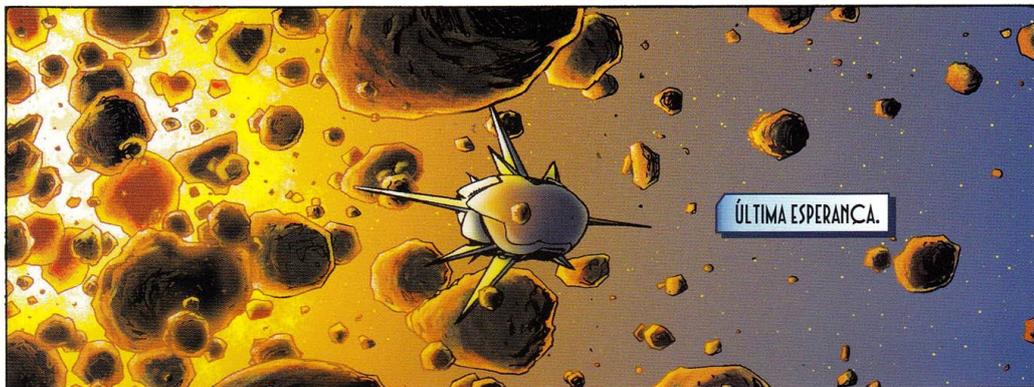
VON FRANZ, Marie-Louise. O processo de individuação. In: JUNG, Carl G. (org.). *O homem e seus símbolos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 207-307.

WELDON, Glen. *Superman: uma biografia não autorizada*. São Paulo: Leya, 2016.

XIRAU, Joaquín. *Introdução a Husserl*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

# ANEXOS

## ANEXO I



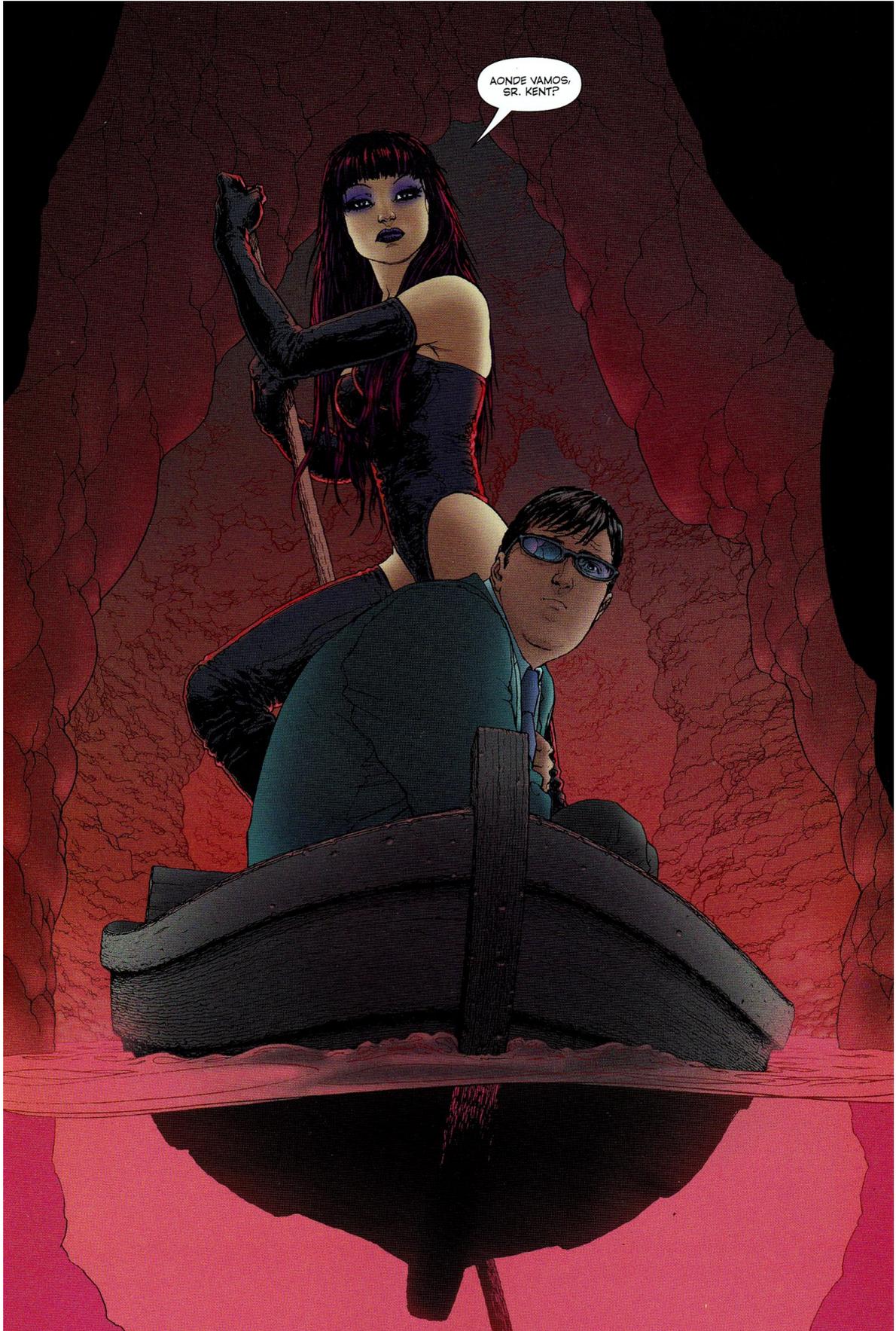
História originalmente publicada em ALL-STAR SUPERMAN 1 (janeiro/2006)



## ANEXO II

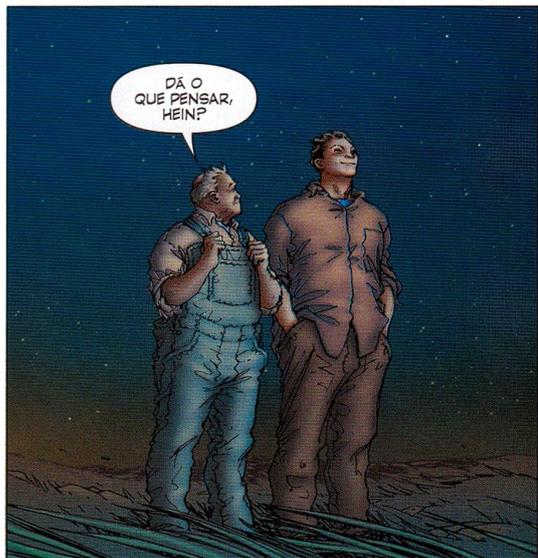
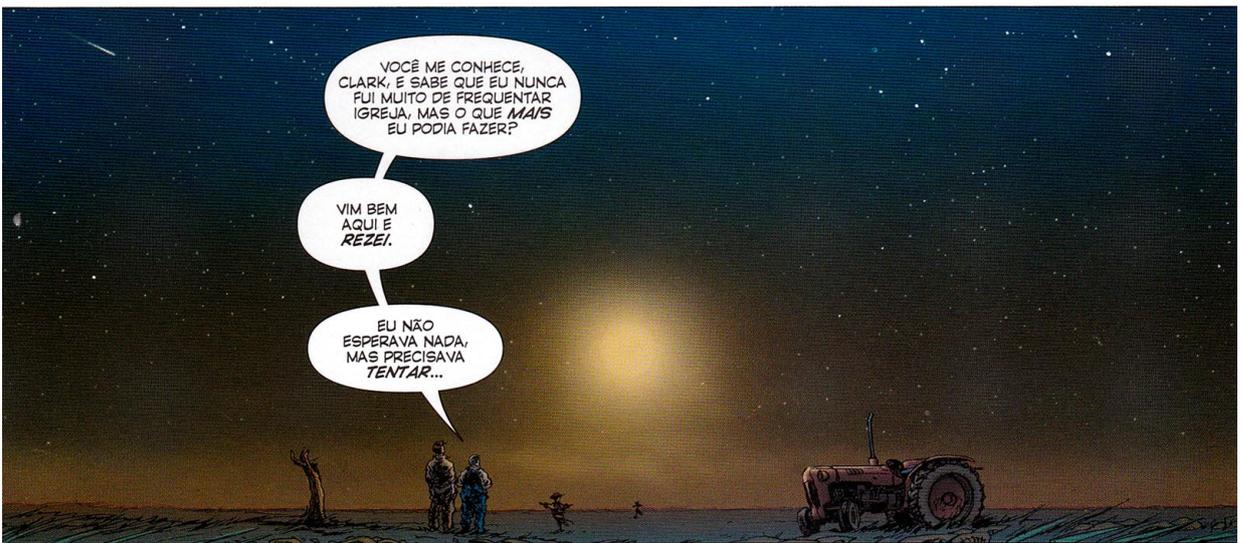


ANEXO III



ANEXO IV

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.

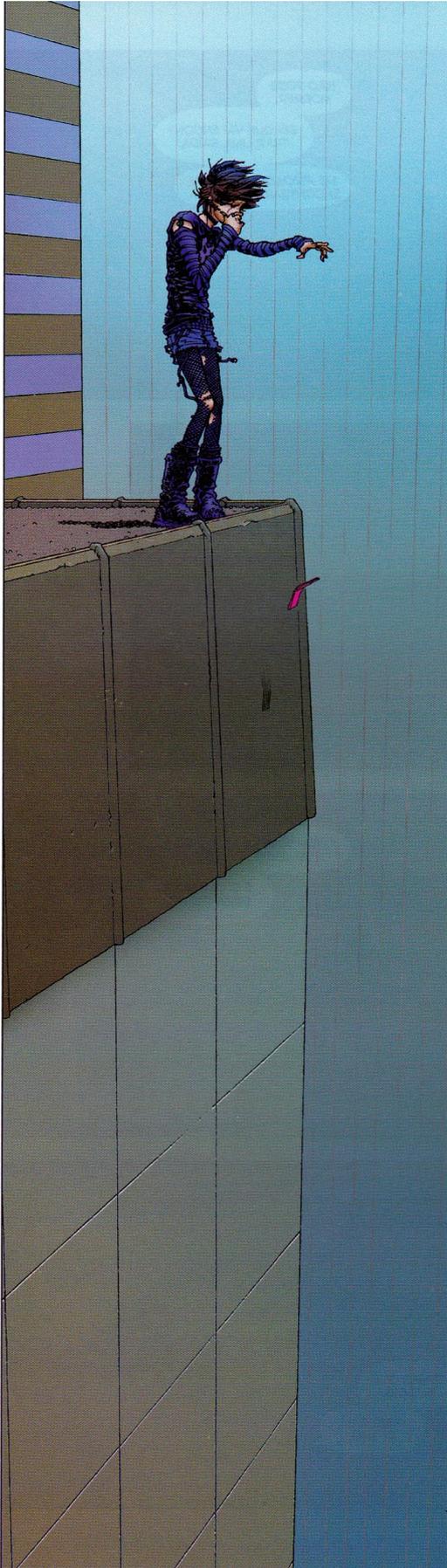


História originalmente publicada em ALL-STAR SUPERMAN 6 (março/2006)



ANEXO V

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.



ANEXO VI

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.



ANEXO VII



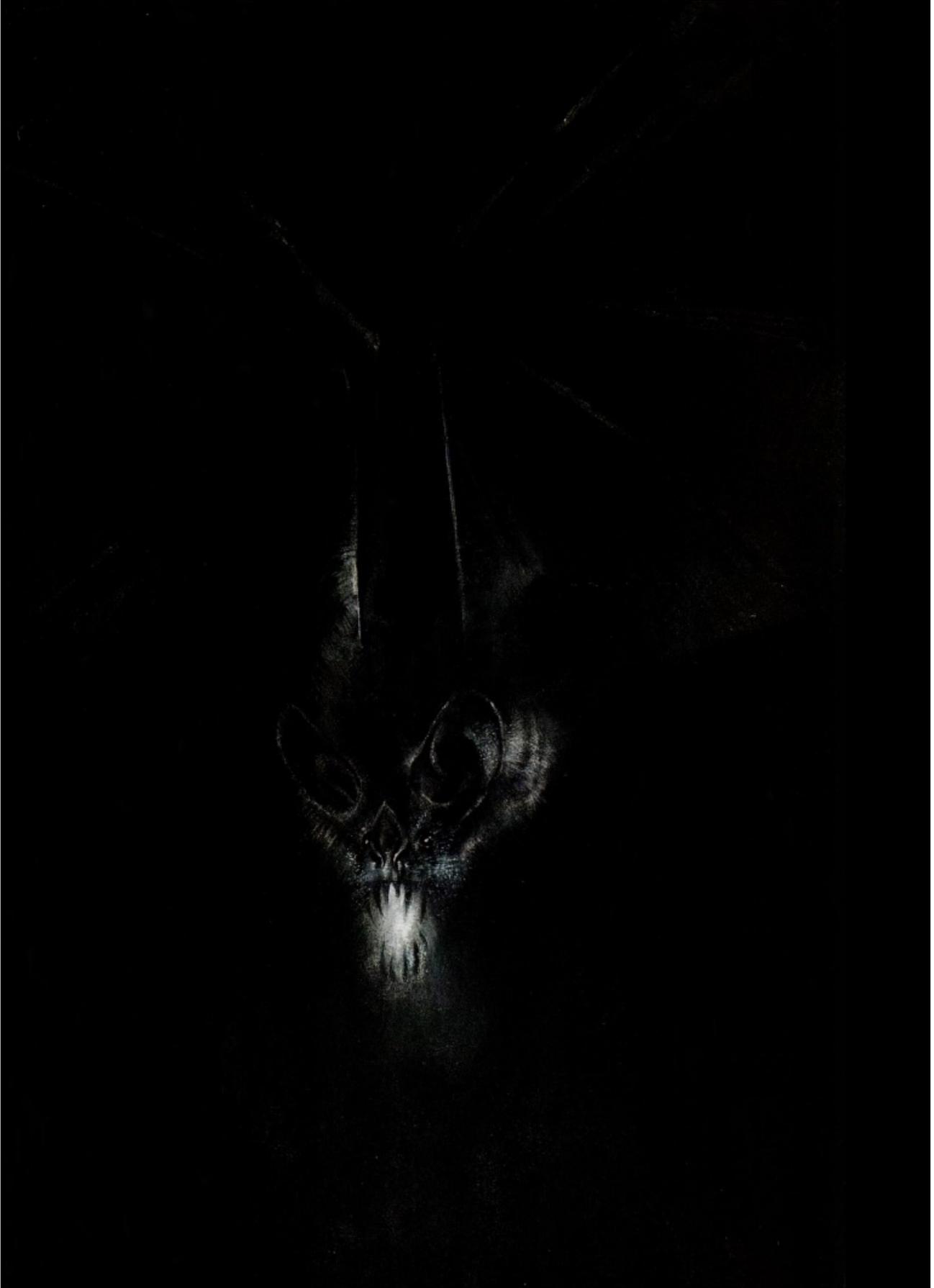
Associação Unida de Vitória

Certificado pelo

ANEXO VIII



ANEXO IX



ANEXO X

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.



ANEXO XI

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.



ANEXO XII

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.



ANEXO XIII

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.



ANEXO XIV

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28-11-2019.

