

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

JEFERSON MATHEUS DA SILVA ROBERTO PINHEIRO

**RELIGIÃO ENTRE DOMINAÇÃO E LIBERTAÇÃO: UMA LEITURA PSICOPOLÍTICA DOS
SÍMBOLOS RELIGIOSOS**

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel Orientador: Alexandre Magno Teixeira de Carvalho.

Juiz de Fora
2025

DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **JEFERSON MATHEUS DA SILVA ROBERTO PINHEIRO**, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 202173079A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **RELIGIÃO ENTRE DOMINAÇÃO E LIBERTAÇÃO: UMA LEITURA PSICOPOLÍTICA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS**, desenvolvido durante o período de 28/04/2025 a 12/08/2025 sob a orientação de Alexandre Magno Teixeira de Carvalho, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, ____ de _____ de _____.

JEFERSON MATHEUS DA SILVA ROBERTO PINHEIRO

Marcar abaixo, caso se aplique:

Solicito aguardar o período de () 1 ano, ou () 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

OBSERVAÇÃO: esta declaração deve ser preenchida, impressa e **assinada** pelo aluno autor do TCC e inserido após a capa da versão final impressa do TCC a ser entregue na Coordenação do Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas.

RELIGIÃO ENTRE DOMINAÇÃO E LIBERTAÇÃO: UMA LEITURA PSICOPOLÍTICA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

JEFERSON MATHEUS DA SILVA ROBERTO PINHEIRO ¹

RESUMO

Este artigo analisa a religião como campo simbólico de disputa entre dominação e libertação, articulando contribuições da psicanálise freudiana, da Teologia da Libertação e das perspectivas decoloniais. Parte-se da crítica freudiana à religião como expressão de desejos recalcados e ilusão coletiva, passa-se pela representação marxista da luta de classes, avançando para a reinterpretação da fé como linguagem do desejo e ferramenta política de resistência. A Teologia da Libertação é apresentada como movimento teológico-social que ressignifica símbolos bíblicos a partir da realidade dos pobres. A psicanálise decolonial, por sua vez, evidencia os efeitos da colonização sobre a subjetividade religiosa, destacando espiritualidades afro-diaspóricas e indígenas como formas de enfrentamento ao colonialismo. Mediante abordagem interdisciplinar e revisão bibliográfica, dialoga-se com autores como Freud, Marx, Rubem Alves, Hélio Pellegrino, Fanon e Alexandre Carvalho. Conclui-se que os símbolos religiosos operam em múltiplas camadas (psíquicas, políticas e culturais) podendo ser apropriados tanto para legitimar estruturas opressivas quanto para mobilizar práticas emancipadoras.

PALAVRAS-CHAVE: PALAVRAS-CHAVE: Religião. Psicanálise. Teologia da Libertação. Descolonização. Símbolos religiosos.

INTRODUÇÃO

O comportamento religioso é um fenômeno universal que atravessa culturas, sociedades e épocas, influenciando profundamente as estruturas de poder e as dinâmicas de resistência. Estima-se que cerca de 84% da população mundial se identifique com alguma forma de religiosidade, o que reflete a força simbólica e subjetiva da fé na organização coletiva da vida. Nesse sentido, a religião ocupa um papel ambíguo: ao mesmo tempo em que legitima impérios, sustenta hierarquias e serve a projetos de dominação, também pode ser fonte de resistência e mobilização social, especialmente em contextos de opressão. Essa dualidade entre a função opressora e a função emancipadora do discurso religioso — é evidenciada em eventos históricos como as Cruzadas e a colonização cristã, bem como em narrativas libertadoras, como a do Êxodo bíblico, que simboliza a travessia de um povo oprimido rumo à liberdade. A Teologia da Libertação, emergente na América Latina nas décadas de 1960 e 1970, oferece uma releitura da fé cristã que toma a opressão dos pobres como ponto de partida. Nessa perspectiva, o cristianismo transforma-se em ferramenta de transformação social, desafiando estruturas dominantes e propondo uma teologia fundada na justiça (Gutiérrez, 1971). Paralelamente, a psicanálise freudiana contribui para a crítica da religião. Em *Moisés e o Monoteísmo* (1939), Freud desloca a noção de “povo eleito” do campo teológico para o psíquico-coletivo, interpretando-a como mito que articula trauma e repressão na formação identitária religiosa. Este trabalho busca, portanto, analisar como a religião pode atuar tanto como instrumento de dominação — legitimando e sustentando estruturas opressivas — quanto como instrumento de libertação, fornecendo uma base para movimentos de resistência. Para isso, adota-se uma abordagem interdisciplinar, que articula contribuições da História, da Sociologia, da Teologia e da Psicanálise, a partir de revisão bibliográfica crítica. O percurso da pesquisa organiza-se em quatro eixos principais: (1) a crítica freudiana da religião, com ênfase nos conceitos de ilusão, repressão e sublimação; (2) a releitura da fé promovida pela Teologia da Libertação; (3) o diálogo entre psicanálise e perspectivas decoloniais; e (4) a análise dos símbolos religiosos como espaços de disputa entre dominação e libertação. A relevância deste estudo justifica-se não apenas por sua abrangência global,

¹ Graduando em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientador: Alexandre Magno Teixeira de Carvalho.

mas também pelo impacto contínuo da religião em questões contemporâneas, como a laicidade do Estado, o fundamentalismo religioso e os movimentos sociais baseados na fé.

SUJEITO E LIBERTAÇÃO

Em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud propõe que o assassinato de Moisés e sua posterior idealização mítica constituem um núcleo simbólico para a identidade judaica, marcada pela ideia de eleição divina. A religião, segundo ele, atua não apenas como justificativa moral coletiva, mas também como resposta simbólica a experiências de humilhação histórica. O conceito de “povo eleito” surge como compensação psíquica coletiva, fornecendo pertencimento identitário diante do desamparo e estruturando uma narrativa de segurança simbólica. Contudo, sua função transcende o reconforto: a eleição divina estrutura um supereu cultural – instância moral internalizada que impõe normas, vigia o desejo e garante coesão social mediante culpa e obediência (Freud, 1927). Essa dinâmica aprofunda-se em *Moisés e o Monoteísmo* (1939), onde Freud vincula a origem do monoteísmo judaico à substituição do pai tribal pela figura idealizada de Moisés. Forma-se, assim, um vínculo ambivalente com uma autoridade invisível — simultaneamente protetora e temível —, transformando Deus em representante do supereu coletivo, que exige lealdade absoluta e renúncia pulsional (Freud, 1939). O símbolo do “povo eleito” opera, portanto, como dispositivo de subjetivação: oferece identidade espiritual, mas instaura ordem interna baseada na repressão do desejo. Trata-se de uma construção simbólica que articula identificação narcisista e submissão ética, garantindo pertencimento à custa da obediência internalizada. A religião, portanto, não apenas consola, mas impõe limites, institui renúncias e organiza o laço social com base na autoridade do Pai.

Contudo, a crítica freudiana, embora penetrante, não esgota a ambivalência da religião como campo de poder simbólico-político. Essa ambiguidade é redimensionada pela Teologia da Libertação (TL), movimento surgido na América Latina (1960-1970), que ressignifica símbolos bíblicos como instrumentos de denúncia profética e mobilização emancipatória (Boff, 1980). Nesse marco teórico, a leitura do Êxodo transfigura-se: de narrativa histórica hebraica para metáfora da luta de classes e símbolo da esperança dos pobres. O “Deus libertador” reinterpreta-se como atuante na história a favor dos oprimidos, rompendo com associações entre religião, passividade e conservação social (Mitidiero Junior, 2008). Assim, longe de ser mero mecanismo repressivo, como em Freud, a religião é reapropriada como força histórica transformadora, fundando uma ética da solidariedade e da práxis libertadora. Consequentemente, o “povo eleito” ressignifica-se: não mais como categoria étnico-religiosa, mas como sujeito político — os pobres e marginalizados como agentes históricos da libertação (Gutiérrez, 1971; Boff, 1980). Essa releitura radical constitui uma contranarrativa à dominação religiosa: a TL não ignora a função repressiva, denunciada por Freud, mas a subverte, convertendo a religião em catalisadora de consciência crítica e ação política. A análise aprofunda-se com a articulação entre psicanálise e teoria decolonial. A psicanálise decolonial examina os efeitos da colonização na subjetividade, mostrando como os colonizados internalizam valores e religião do colonizador — processo gerador de alienação e auto-ódio. Conforme observa Fanon, “a Igreja nas colônias é uma igreja de brancos, uma igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado ao caminho de Deus, mas ao caminho do branco, do amo, do opressor” (Fanon, 1961, p. 37). Tal análise evidencia que a religião imposta reforça a subalternização do colonizado e mantém estruturas psíquicas de dependência. No contexto brasileiro, a religiosidade popular frequentemente funciona como refúgio psíquico diante da exclusão. Hélio Pellegrino interpreta-a como formação reativa: compensação inconsciente da miséria cotidiana por meio de uma espiritualidade reconfortante, porém não transformadora (Pellegrino, 1988). Em contraponto, Rubem Alves propõe uma teologia como linguagem do desejo. Para ele, a teologia é uma linguagem enraizada nas necessidades e esperanças concretas das comunidades, não como repetição de verdades abstratas, mas como mediação histórica para a libertação. “O centro prático, seu conteúdo enquanto preocupação última é, portanto, a libertação do homem” (Alves, 2019, p. 142). Nessa perspectiva, o sagrado não é evasão, mas “o espaço simbólico para criação, sonho e liberdade” (Alves, 1971, p. 34), articulando fé e práxis como resposta a um presente que oprime. Tal como observa Almeida (2024), na obra alvesiana o binômio libertação/esperança é indissociável: a libertação é o “não” a um presente inumano, enquanto a esperança é o “sim” ao que ainda não é, mas pode vir a ser, “a forma positiva assumida pela negação do presente inumano e negativo” (Alves, 2019, p. 62). Assim, a análise psicopolítica revela a religião como campo dialético de disputas simbólico-materiais pela constituição do sujeito, no qual a emancipação não significa rejeitar a

religião, mas ressignificá-la como força poética e política para a libertação. O sujeito emancipado não rejeita a religião, mas a ressignifica, transformando-a em potência criadora de liberdade.

ILUSÃO, SUBLIMAÇÃO, SAGRADO

A psicanálise, com Freud, inaugurou uma abordagem crítica da religião ao compreendê-la como um fenômeno psíquico enraizado nas estruturas inconscientes da mente humana. Em **O futuro de uma ilusão** (1927), Freud interpreta a religião como uma criação cultural que oferece proteção simbólica diante do desamparo humano frente às forças da natureza, às ameaças sociais e à finitude da vida. Tal construção simbólica repete, em escala coletiva, a relação infantil com a figura paterna, projetando no divino o pai protetor, mas também punitivo. Segundo Freud (1927), a religião estrutura-se a partir de três mecanismos psíquicos fundamentais: o recalque das pulsões primitivas (especialmente as sexuais e agressivas), a sublimação dessas pulsões em rituais e dogmas, e a formação reativa, que transforma sentimentos de hostilidade em devoção. Em *O mal-estar na civilização* (1930), Freud aprofunda essa leitura ao mostrar que a cultura — e com ela a religião — impõe severas restrições às pulsões humanas, exigindo renúncia aos desejos instintivos em troca de segurança, pertencimento e reconhecimento. Esse pacto cultural, no entanto, gera culpa e sofrimento psíquico, pois o supereu internalizado vigia constantemente o ego, punindo-o por qualquer transgressão. A religião, nesse contexto, funciona como dispositivo coletivo de repressão e contenção pulsional, sustentando uma moralidade rígida que garante a coesão social, mas à custa da liberdade subjetiva (Freud, 1930). Já em *Totem e tabu* (1913), Freud propõe uma hipótese sobre as origens da religião, da moral e da organização social a partir da ideia do assassinato do pai primordial por um grupo de filhos que, após eliminá-lo, instituem o tabu do incesto e do parricídio como forma de reparar a culpa coletiva. O totem, substituto simbólico do pai, torna-se objeto de veneração e medo, inaugurando as primeiras formas de religião e lei. Essa narrativa mítica revela que a religião estaria enraizada em uma culpa arcaica compartilhada, que funda os interditos e organiza os vínculos sociais sob a autoridade simbólica do pai (Freud, 1913).

Portanto, a religião, na leitura freudiana, não apenas consola o sujeito diante do sofrimento, mas também restringe, molda e disciplina os desejos, operando como expressão da tensão entre pulsão e civilização, desejo e norma, liberdade e repressão. Embora a leitura mais conhecida da obra freudiana associe religião à neurose obsessiva coletiva, é necessário reconhecer que o próprio Freud, como apontam Maciel e Rocha (2008), abre espaço para interpretações mais complexas e dialéticas sobre o fenômeno religioso. Segundo os autores, a psicanálise freudiana, apesar de sua crítica evidente, “não é religiosa nem anti-religiosa, mas um instrumento apartidário do qual tanto o religioso como o laico poderão servir-se, desde que aconteça tão somente a serviço da libertação dos sofredores” (Freud apud Maciel; Rocha, 2008, p. 744).

Essa perspectiva se radicaliza em *Moisés e o monoteísmo* (1939), quando Freud propõe uma tese polêmica: a origem do monoteísmo judaico-cristão estaria enraizada em um trauma coletivo, marcado pelo assassinato de Moisés. A partir desse evento recalcado, estabelece-se uma culpa inconsciente que, com o tempo, transforma-se na base para a constituição da moral religiosa e da identidade coletiva. Nesse processo, o mito do “povo eleito” surge como compensação simbólica que fornece pertencimento e coesão social, mas também reforça estruturas de dominação por meio de um supereu cultural rígido (Freud, 1939).

Entretanto, essa análise freudiana, embora reveladora dos mecanismos psíquicos subjacentes à religião, não esgota o debate sobre sua complexidade. Na América Latina, pensadores como Rubem Alves e Hélio Pellegrino propõem releituras significativas que ampliam essa crítica. Alves (1980), teólogo e psicanalista, argumenta que a religião vivida pelos oprimidos não pode ser reduzida a uma ilusão infantil ou sintoma neurótico. Para ele, os símbolos religiosos carregam uma linguagem cifrada dos desejos materiais e espirituais dos excluídos, funcionando como expressão de esperança e resistência. A religião torna-se, assim, uma linguagem do desejo, um espaço poético onde se pode sonhar com outra realidade possível: “a religião dos oprimidos não pode ser reduzida a mera ilusão, pois contém em seus símbolos uma linguagem cifrada de seus desejos e lutas materiais” (Alves, 1980, p. 72).

Nessa mesma direção, Hélio Pellegrino desenvolve uma visão da espiritualidade que articula a psicanálise com a ética e a mística. Para ele, o sagrado não é uma instância de submissão, mas uma experiência liminar, um encontro que desestabiliza as certezas do ego e convoca o sujeito a uma abertura radical ao outro e ao mistério. Ao criticar o dogmatismo religioso e defender uma espiritualidade erótica, criativa e

questionadora, Pellegrino contribui para a construção de uma práxis libertadora. Essa postura se refletia em seu engajamento intelectual e vital, como na criação do grupo 'MIRE, Mística e Revolução', em 1984, ao lado de Frei Betto e Fábio Lacombe, e em sua atuação como colunista do *Jornal do Brasil*, onde publicou textos que expressavam essa síntese entre compromisso político e busca espiritual. O verdadeiro encontro com o divino não se dá na submissão, mas na experiência liminar que desestabiliza nossas certezas e nos lança ao encontro do outro resume o cerne de seu pensamento.

Complementando essa visão, Maciel e Rocha (2008) destacam que o conceito de sublimação pode ser uma chave metapsicológica relevante para compreender como a religião, em certas circunstâncias, transforma impulsos inconscientes em expressões simbólicas culturalmente aceitas, oferecendo ao sujeito formas de canalizar sua energia psíquica sem necessariamente gerar sofrimento ou neurose. Assim, a religião pode ser entendida também como campo de elaboração, e não apenas de repressão.

Mais recentemente, autores e autoras decoloniais têm retomado a articulação entre psicanálise, religião e política, propondo uma crítica contundente ao universalismo eurocêntrico que permeia a tradição freudiana. Rolnik (2019), por exemplo, enfatiza a necessidade urgente de descolonizar os conceitos da psicanálise, incorporando outras formas de subjetivação que escapam ao paradigma europeu moderno. As espiritualidades indígenas e afro-diaspóricas, longe de serem meros resquícios do passado, representam modos vivos e contemporâneos de produção de sentido, resistência existencial e enfrentamento ao colonialismo.

Essa perspectiva decolonial revela os limites do ateísmo freudiano enquanto projeto civilizatório universal, ao mesmo tempo em que resgata a potência subversiva das espiritualidades marginalizadas, que desafiam a hegemonia epistemológica europeia e oferecem outras possibilidades de existência, subjetivação e transcendência.

Assim como Rolnik (2019) propõe a descolonização da psicanálise ao reconhecer essas outras formas de produção de subjetividade, Carvalho (2006) demonstra que as religiões afro-brasileiras, longe de serem expressões de alienação, configuram-se como espaços vivos de reinvenção cultural e política. O sincretismo, nesse sentido, não deve ser compreendido como fusão passiva, mas como estratégia ativa de sobrevivência, capaz de articular tradições africanas, indígenas e cristãs em um movimento de afirmação identitária, resiliência simbólica e enfrentamento ao racismo estrutural.

Essa crítica também dialoga com a leitura de Freud proposta por Maciel e Rocha (2008), que reconhecem que a experiência religiosa, longe de ser apenas sintoma neurótico, pode também operar como fator de proteção psíquica, especialmente quando integrada de forma simbólica e sublimada à vida subjetiva do indivíduo. O papel da religião na clínica contemporânea, sobretudo em contextos latino-americanos, exige, portanto, uma escuta que considere sua complexidade e potência terapêutica.

Nesse sentido, a religião aparece simultaneamente como campo de dominação e de emancipação. Em contextos coloniais e pós-coloniais, a religião foi frequentemente instrumentalizada como aparelho ideológico de controle, como analisa Fanon (1961), ao mostrar como a imposição da religião cristã pelos colonizadores produziu um sujeito colonizado alienado, marcado pelo auto-ódio e pela submissão psíquica. No entanto, essa mesma religião pode ser ressignificada como linguagem de resistência.

Um exemplo claro disso é a Teologia da Libertação, que emerge na América Latina nas décadas de 1960 e 1970. Influenciada por Marx e pela teologia política, essa vertente teológica transforma a Bíblia em instrumento de denúncia da opressão social. O livro do Êxodo, por exemplo, passa a ser lido como metáfora da luta de classes, em que o povo de Deus não é mais um grupo étnico, mas os pobres e excluídos que se tornam sujeitos históricos de sua própria libertação. A fé, nesse contexto, articula-se com a práxis política e a busca por justiça social.

Diante desse panorama, pode-se traçar um percurso teórico que parte da crítica freudiana da religião como neurose coletiva, passa pela ressignificação latino-americana da fé como linguagem do desejo e culmina nas propostas decoloniais que revalorizam espiritualidades subalternas. Esse itinerário revela que a religião, longe de ser um fenômeno unívoco, é um campo atravessado por disputas simbólicas e materiais. Ela pode operar como instrumento de alienação, mas também como espaço de criação, resistência e reinvenção subjetiva.

Assim, o sujeito emancipado não é apenas aquele que rejeita a religião como uma ilusão, mas aquele que a ressignifica a partir de sua própria experiência histórica e cultural. A libertação, nesse sentido, não se dá pela negação pura e simples da fé, mas por sua reapropriação crítica, capaz de articular desejo, memória e justiça.

O FUTURO DE UMA LIBERTAÇÃO

“O sofrimento religioso é, a um único e mesmo tempo, a expressão do sofrimento real e um protesto
contra o sofrimento real.

A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração e a alma de
condições desalmadas.

É o ópio do povo.”

(Marx, 1844, p. 45)

O surgimento da Teologia da Libertação pode ser compreendido, conforme Mitidiero Junior (2008), não apenas como uma nova corrente teológica, mas como um “vasto movimento social” com consequências políticas profundas. Ao enraizar-se nas realidades concretas da América Latina — especialmente a pobreza, a exploração e a violência estrutural — essa teologia rompe com a ideia tradicional de uma fé desconectada da história. A utopia do Reino de Deus passa a ser lida como transformação social concreta e urgente, não mais como realidade apenas escatológica.

A Teologia da Libertação emerge na década de 1960 como resposta à crescente desigualdade social, à opressão política e à miséria que assolava os países latino-americanos. Nascida da articulação entre a fé cristã e a análise social marxista, propõe uma releitura radical dos textos bíblicos a partir da perspectiva dos pobres e oprimidos. Em vez de uma interpretação transcendental ou espiritualista, a fé cristã é compreendida como prática histórica e política, voltada à emancipação material e simbólica.

De acordo com Gibellini (1988) e Boff (1996), a história da Teologia da Libertação pode ser dividida em quatro fases: gestação e gênese (1962–1968), difusão e crescimento (1968–1975), consolidação (1979–1989) e revisão com novo impulso (após 1989). Essa periodização permite compreender sua evolução desde o Concílio Vaticano II até o diálogo com questões como ecologia, feminismo e espiritualidades indígenas e negras (Noronha, 2012).

A Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín, realizada em 1968, foi um marco fundamental ao reconhecer a “opção preferencial pelos pobres” como expressão concreta do Evangelho. Como afirma Mitidiero Junior (2008, p. 91), é nesse contexto que nasce a célebre e revolucionária expressão, marcando a virada da Igreja ao homem concreto. Posteriormente, a Conferência de Puebla, em 1979, reafirma esse caminho, ligando evangelização e libertação, e reconhecendo que os pobres são protagonistas da história da salvação.

Nesse cenário, a Igreja Católica se dividia em três segmentos principais: a Igreja conservadora, alinhada ao poder e ao status quo; a Igreja progressista, reformista, mas ainda presa à lógica do desenvolvimento burguês; e, por fim, a Igreja libertadora, que articula fé, política e denúncia profética das estruturas opressoras (Mitidiero Junior, 2008).

A Teologia da Libertação parte de uma leitura libertadora da Bíblia, em especial do livro do Êxodo, interpretado como narrativa paradigmática da luta dos pobres por libertação. O povo hebreu, escravizado no Egito, simboliza os povos latino-americanos oprimidos por sistemas econômicos e regimes autoritários. Moisés, como líder da libertação, representa o sujeito histórico que assume a responsabilidade de transformar a realidade.

Essa teologia também se materializa na prática pastoral das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), pequenos grupos de fiéis que leem a Bíblia à luz de sua realidade cotidiana e se organizam coletivamente para promover a justiça. A fé deixa de ser um exercício individualizado para tornar-se ação concreta de transformação social. A espiritualidade, nesse sentido, é profundamente encarnada na vida do povo e em suas lutas. Como destaca Noronha (2012), o movimento não se limita aos teólogos profissionais. A Teologia da Libertação é como uma árvore: os teólogos são apenas a copa visível; o tronco são os pastores e agentes de base; e as raízes são o povo e sua fé vivida — a base invisível, porém vital, que sustenta todo o edifício teológico. Nas palavras de Boff (2010, p. 24): “Quem nela vê somente teólogos profissionais vê a galhada da árvore. Não vê ainda o tronco [...] e ainda vê todo o tronco o raizante que está por baixo da terra e sustenta a árvore toda”. Assim, a Teologia da Libertação constrói uma “arquitetura teológica” cujo eixo é a vida concreta dos pobres, suas experiências e lutas. A teologia, nesse sentido, não é apenas discurso, mas fermento simbólico de uma prática transformadora — o verbo que se faz carne na vida do povo (Mitidiero

Junior, 2008). Essa abordagem, entretanto, enfrentou severas críticas, tanto do Vaticano quanto de setores conservadores da Igreja. Documentos como a *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* (1984), emitida pela Congregação para a Doutrina da Fé e liderada à época pelo cardeal Joseph Ratzinger, acusavam essa teologia de reduzir a fé cristã a uma ideologia de luta de classes. Essas críticas promoveram um silenciamento institucional e o afastamento de vários teólogos de suas funções pastorais.

Apesar disso, a Teologia da Libertação resistiu. Muitos de seus valores foram posteriormente assimilados de forma mais sutil nos discursos e práticas da Igreja, sobretudo com o pontificado do Papa Francisco. Temas como a “opção preferencial pelos pobres”, o cuidado com a Casa Comum e a crítica ao sistema econômico global passaram a integrar o magistério eclesial

A expansão da Teologia da Libertação se deu também pelo diálogo com outras teologias emergentes, como a feminista, a indígena e a negra. Cada uma delas denunciou formas específicas de opressão — patriarcal, colonial e racial — ampliando o horizonte libertador da fé cristã. Como afirma Noronha (2012), reconhecer essas vozes é parte essencial da práxis libertadora. A proposta teológica de Rubem Alves aprofunda a crítica à linguagem tradicional da teologia cristã, propondo uma reconstrução radical da forma como Deus, fé e salvação são concebidos. Para Alves (2019), a teologia é, antes de tudo, uma linguagem criada por comunidades humanas para dar sentido à realidade e para responder às suas “preocupações últimas”, aquilo que constitui o centro existencial da vida em sociedade. Ao afirmar que “teologia é antropologia”, o autor recusa uma teologia desvinculada da vida concreta e afirma que “a linguagem é criada pelo homem ou, mais especificamente, por uma comunidade” (Alves, 2019, p. 141). Essa perspectiva permite compreender que toda teologia é socialmente situada, sendo expressão da historicidade dos sujeitos que a constroem.

Alves defende que a verdade teológica não é especulativa, mas prática, e que “o discurso teológico é, portanto, não o da ontologia, mas o da práxis” (Alves, 2019, p. 142). Essa visão desloca o eixo da fé do além para o aqui e agora, articulando teologia, linguagem e libertação como dimensões inseparáveis.

Deus, portanto, não é uma entidade abstrata, mas o “nome derivado dos eventos que modificaram as estruturas objetivas da sociedade” (Alves, 2019, p. 142), especialmente o Êxodo, compreendido como paradigma da libertação histórica.

A crítica ao dualismo — herdeiro da filosofia grega que separa corpo e alma, matéria e espírito, tempo e eternidade — apresenta-se como chave para romper com a alienação promovida pelas linguagens eclesiais tradicionais. Tais linguagens, segundo Alves (2019, p. 148), perpetuam uma “preocupação última deslocada para o além”, desarticulando a teologia da experiência real dos sujeitos históricos.

Nesse sentido, Rubem Alves antecipa um dos pilares da Teologia da Libertação latino-americana: a compreensão de que o Evangelho é boa nova para os pobres aqui e agora. Sua proposta de uma teologia enraizada na práxis e na linguagem das comunidades aproxima-o de teólogos como Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, ainda que sua ênfase recaia menos sobre a análise estrutural marxista e mais sobre os aspectos simbólicos e existenciais da linguagem teológica.

A teologia, assim, torna-se “tradução do gemido” das comunidades oprimidas, um instrumento de reinvenção do mundo e da subjetividade. Como resume o próprio Alves (2019, p. 150): “A tarefa da teologia [...] é transformar o gemido em uma linguagem consciente e articulada”.

O futuro da religião, em especial no contexto latino-americano, passa pela capacidade de dialogar com os novos sujeitos históricos: os movimentos indígenas, afrodescendentes, feministas, LGBTQIA+ e ecológicos. Nesse sentido, a Teologia da Libertação precisa se reinventar como uma teologia da interseccionalidade e da pluralidade, sensível às novas formas de sofrimento e às novas linguagens espirituais. Como sugere Mitidiero Junior (2008), o desafio é manter viva a “práxis libertadora” diante das novas formas de dominação e subjetivação.

O futuro da religião não está em sua negação, mas em sua capacidade de reencantar a existência, de mediar a memória dos oprimidos e de alimentar a esperança de um mundo mais justo. A religião, quando resignificada como linguagem do desejo e da justiça, segue sendo uma das forças mais potentes de reinvenção subjetiva e histórica.

OS SÍMBOLOS

Desde as mais antigas expressões humanas, os símbolos religiosos se apresentam como mediações entre o visível e o invisível, entre o humano e o sagrado. Em vez de serem meras representações, os símbolos estruturam a experiência da fé, tornando o transcendente presente e acessível. Segundo Eliade (1992), o

símbolo religioso é uma hierofania, isto é, a manifestação do sagrado em objetos, gestos ou narrativas que, por sua vez, adquirem valor universal. Para Freud (1927), no entanto, esses mesmos símbolos devem ser lidos como expressões inconscientes, marcadas por desejos recalcados, especialmente de origem edípica. Winnicott (1951), por sua vez, os compreende como objetos transicionais*, criações subjetivas que sustentam a continuidade emocional entre o mundo interno e a realidade compartilhada.

Na história das religiões, os símbolos sempre desempenharam um papel central como instrumentos de revelação, organização social e construção de identidades coletivas. A cruz, por exemplo, que no cristianismo primitivo era símbolo de martírio e esperança messiânica, foi convertida ao longo dos séculos em emblema de poder político e colonial, associando-se à expansão imperial europeia e à dominação dos povos não cristãos (Fanon, 1961). No judaísmo, o mito do “povo eleito” constituiu-se como símbolo identitário e espiritual, mas também foi instrumentalizado para justificar práticas excludentes e discursos nacionalistas (Freud, 1939). Já no Candomblé, os orixás operam como símbolos vivos de ancestralidade e resistência, ressignificando a espiritualidade negra diante da tentativa de apagamento cultural e religioso promovida pelo cristianismo colonizador (Rolnik, 2019).

Para Freud (1927), os símbolos religiosos são formações substitutivas que resultam da sublimação das pulsões inconscientes. Em **O futuro de uma ilusão**, ele interpreta a religião como uma criação cultural que cumpre funções psíquicas semelhantes às da neurose obsessiva, estabelecendo regras rígidas, repetições ritualísticas e proibições morais. Nesse sentido, não é a religião que é uma neurose, mas a neurose obsessiva que reproduz, em nível individual, o funcionamento simbólico da religião. A figura de Deus Pai, por exemplo, corresponderia ao pai da infância idealizado ou temido, cuja autoridade é internalizada na estrutura psíquica por meio do supereu. No caso da Santa Ceia, o pão e o vinho representariam, na leitura freudiana, um deslocamento simbólico do desejo oral e da culpa pelo parricídio — culpa que, no mito cristão, é simbolicamente expiada pela morte sacrificial do Filho.

Contudo, essa chave freudiana, sozinha, é insuficiente para compreender tradições como o Candomblé. Como demonstra Alexandre Carvalho (2006), os orixás não são apenas representações psíquicas, mas forças que organizam corpos, memórias e territórios. Se a cruz colonizadora impôs uma ordem vertical, os terreiros constroem redes horizontais de cuidado, pertencimento e insurgência. Descolonizar a psicanálise, portanto, exige reconhecer que o sagrado pode ser tanto sintoma quanto trincheira — e que os símbolos, mais do que revelar desejos ocultos, podem reinventar futuros coletivos e insurgentes.

Winnicott (1951), com uma abordagem menos patológica, propõe que o símbolo religioso funciona como um “objeto transicional”, tal como o cobertor ou o brinquedo do bebê. Esses objetos pertencem a um espaço intermediário — nem totalmente interno, nem externo — chamado por ele de “espaço potencial”, onde o sujeito cria sentido e estabelece vínculos afetivos. O símbolo religioso, portanto, seria um instrumento de continuidade do ser e de segurança emocional frente à separação e à incerteza do mundo.

Na perspectiva de Eliade (1979), os símbolos não são construções subjetivas nem sintomas neuróticos, mas modos primordiais de conhecimento. Toda cultura humana se organiza a partir de arquétipos simbólicos que orientam a relação com o tempo, o espaço e o sagrado. Elementos como a árvore da vida, a montanha, a cruz ou o altar são expressões do axis mundi o eixo cósmico que liga o céu à terra. A Santa Ceia, nesse sentido, é o momento em que o eterno irrompe no tempo histórico, convertendo pão e vinho em presença real e escatológica. Silva (2021), ao tratar da doutrina da transubstanciação, destaca que esse símbolo eucarístico não se reduz à memória do sacrifício, mas afirma a presença real de Cristo no pão e no vinho. Tal conversão de substância (sem alteração dos acidentes) rompe com a lógica racional moderna, exigindo do fiel uma adesão que transcende o visível: “depois da transubstanciação, as espécies do pão e do vinho [...] contêm uma nova realidade ontológica” (Silva, 2021, p. 23).

Os símbolos religiosos são campos de batalha onde sentidos se chocam e se reinventam. Se, por um lado, podem ser instrumentalizados para justificar opressões — como a cruz colonial ou o mito do “povo eleito”, utilizados para exclusão teológica e racial —, por outro, são ressignificados em chave libertadora. A Teologia da Libertação transforma o Êxodo em metáfora da luta dos oprimidos (Gutiérrez, 1971); a Eucaristia, em vez de ritual hierárquico, torna-se sinal de partilha radical (Boff, 1981); e figuras marginalizadas como Maria Madalena são recuperadas como ícones de resistência feminista e queer. Como afirma Rubem Alves, “o mesmo símbolo que oprime pode libertar, dependendo de quem narra sua história” (Alves, 1980, p. 72).

Nesse processo, as religiões afro-brasileiras oferecem um paradigma singular. Enquanto Freud compreendia os símbolos como sublimações de desejos reprimidos, Alexandre Carvalho (2006) demonstra que, no

Candomblé e na Umbanda, os orixás e entidades não são meras projeções psíquicas, mas agentes históricos e espirituais de transformação. Exu, por exemplo, não é um “truque do inconsciente”, mas o Senhor dos Caminhos, que desestabiliza ordens opressoras e abre passagens para novos horizontes existenciais e políticos. Se a psicanálise freudiana permite desvendar os mecanismos ocultos do sagrado, a perspectiva decolonial — como a de Carvalho (2006) e Rolnik (2019) — revela que os símbolos também criam mundos, articulando memória, política e práticas de cura. Os símbolos religiosos operam em múltiplas camadas simultâneas. Inconsciente (Freud): expressam conflitos psíquicos, desejos recalçados e mecanismos de defesa. Histórico-política (Fanon, Carvalho): são apropriados por projetos de dominação ou mobilizados como instrumentos de resistência.

Transcendente/arquetípica (Eliade): conectam o humano a narrativas míticas, cósmicas e ancestrais.

Relacional (Winnicott): funcionam como objetos transicionais, mediando experiências de identidade, vínculo e coletividade. O desafio contemporâneo é manter os símbolos vivos e abertos às narrativas das margens, às ressignificações queer, às lutas antirracistas e às epistemologias não ocidentais. Se a cruz já foi arma colonial, hoje também é estandarte da Teologia Negra; se os orixás foram perseguidos, hoje comandam terreiros que abrigam corpos dissidentes e espirituais em reinvenção. Como ensina Carvalho (2006), o sincretismo não é passividade, mas tática de sobrevivência simbólica, que recria sentidos em meio à violência estrutural.

Nem simples ilusão (Freud), nem mero instrumento de poder: os símbolos religiosos são trincheiras onde se travam guerras de significado. Se Freud nos ensina a desmontar suas armadilhas psíquicas, as vozes decoloniais de Carvalho e Rolnik lembram que eles também podem ser sementes de futuros alternativos. A tarefa é disputá-los: para que a cruz não seja apenas marca de dor, mas sinal de rebeldia; para que os orixás não sejam tratados como folclore, mas reconhecidos como faróis de autonomia, ancestralidade e dignidade; e para que o sagrado, longe de ser refúgio alienado, seja espaço de invenção política, memória viva e cura radical.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou demonstrar que os símbolos religiosos constituem um campo de força dialético, permanentemente tensionado entre os polos da dominação e da libertação. Ao articular as contribuições da psicanálise freudiana, da Teologia da Libertação e das perspectivas decoloniais, ficou evidenciado que tais símbolos transcendem em muito sua função espiritual ou dogmática, operando como potentes dispositivos psíquicos, históricos e políticos.

A análise realizada demonstrou que longe de serem entidades estáticas, os símbolos religiosos são campos dinâmicos de significação, cujo sentido é constantemente disputado. Se, por um lado, podem ser instrumentalizados para sustentar hierarquias e opressões — a cruz colonial e o mito do “povo eleito” são exemplos paradigmáticos —, por outro, são passíveis de ressignificação radical pelos sujeitos subalternizados. As espiritualidades afro-diaspóricas, as leituras libertadoras do Êxodo e as apropriações queer de figuras bíblicas revelam a capacidade desses símbolos de se converterem em trincheiras de resistência, espaços de cura coletiva e ferramentas de reinvenção identitária.

Este estudo reforça, portanto, a urgência de descolonizar as interpretações sobre o sagrado, questionando os universalismos da psicanálise clássica e valorizando as epistemologias surgidas das margens. O sincretismo religioso, os cultos aos orixás e as teologias dissidentes mostram que a religião não pode ser reduzida a um mero “ópio do povo” ou a uma neurose coletiva, podendo configurar-se, antes, como um território fértil para práticas emancipatórias e para a imaginação de futuros alternativos.

Reconhece-se, contudo, as limitações inerentes a este estudo, notadamente sua natureza teórico-bibliográfica e a ausência de dados empíricos. Esta lacuna aponta para a fecundidade de investigações futuras, que poderiam investigar etnograficamente como os símbolos religiosos são vividos e ressignificados em contextos específicos, como terreiros de candomblé, comunidades eclesiais de base ou coletivos LGBTQIA+. Analisar o papel da arte, da performance e da educação popular como mediadoras centrais desses processos de ressignificação simbólica.

Aprofundar a investigação sobre o diálogo e o tensionamento entre as espiritualidades indígenas e afro-brasileiras e as estruturas de poder hegemônicas.

Por fim, este artigo busca contribuir para um debate mais plural e complexo sobre religião e emancipação, propondo que o sagrado seja compreendido não como um refúgio alienante, mas como um campo de luta simbólica. Se a religião pode ser mobilizada para silenciar corpos e legitimar violências, ela é também portadora de potências insurgentes capazes de alimentar utopias, fortalecer comunidades e desafiar ordens opressoras. Que estas reflexões possam inspirar não apenas novas pesquisas, mas também práticas concretas de justiça, nas quais os símbolos não sejam armas de dominação, mas sementes de liberdade.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Edson Fernando de. **Entre espinhos e estrelas: teologia da libertação e da esperança em Rubem Alves. Sacrilégens**, Juiz de Fora, v. 21, edição especial, p. 97-108, nov. 2024.
- ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1999. (Coleção Primeiros Passos).
- ALVES, Rubem. **A gestão do futuro**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. São Paulo: Edições Paulinas, 1971.
- ALVES, Rubem. **A teologia e a libertação do homem**. Tradução de Danilo Mendes. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 22, n. 2, p. 137-150, jul./dez. 2019.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- CARVALHO, Alexandre Magno Teixeira de. **O conceito de religião popular e as religiões afro-brasileiras: cultura, sincretismo, resistência e singularidade**. Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria, Ilhéus, v. 9, n. 15, p. 181-198, jan./jun. 2006.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso**. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia, 1979.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1939. (Obras Completas, v. XXIII).
- FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago, 1927. (Obras Completas, v. XXI).
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1930. (Obras Completas, v. XXI).
- FREUD, Sigmund. **Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos selvagens e dos neuróticos**. Rio de Janeiro: Imago, 1913. (Obras Completas, v. XIII).
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación: perspectivas**. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.
- MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo; ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. **Freud e a religião: possibilidades de novas leituras e construções teóricas**. Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, v. 28, n. 4, p. 742-753, 2008. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1414-98932008000400008. Acesso em: 13 ago. 2025.
- MARX, Karl. **Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005. (Trabalho original publicado em 1844).
- MITIDIERO JUNIOR, Marco Antonio. **A ação territorial de uma igreja radical: teologia da libertação, luta pela terra e atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba**. Tese (Doutorado em

Geografia Humana) – Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

NORONHA, Cejana Uira Assis. **Teologia da Libertação: origem e desenvolvimento**. *Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 185-191, abr./jun. 2012.

PELLEGRINO, Hélio. **A burrice do demônio**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. Prefácio de Paul B. Preciado. São Paulo: N-1 Edições, 2018..

SILVA, Graciane Apolônio da. **Os fundamentos da Santíssima Eucaristia para compreensão da sua adoração: a questão da transubstanciação**. Cachoeira Paulista: Faculdade Canção Nova, 2021. (Trabalho de Conclusão de Curso – Bacharelado em Teologia).

WINNICOTT, Donald W. (2019)**Objetos transicionais e fenômenos transicionais**. In: _____. O brincar e a realidade. , 1951.