

# ANAIS DO

# COLÓQUIO

PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO E FILOSOFIA INTERCULTURAL

5 À 7 DE NOVEMBRO DE 2025 | PUC MINAS CORAÇÃO EUCARÍSTICO

#### FINANCIADORES



REALIZADORES  
Grupos de pesquisas:  
REDECLID  
REPLUDI  
RELIGIÃO, ÉTICA E EPISTEMOLOGIA  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PUC MINAS

ANAIS DO  
**XI COLÓQUIO REDECLID**  
**VII COLÓQUIO REPLUDI**  
**I COLÓQUIO RELIGIÃO, ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

**“PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO E  
FILOSOFIA INTERCULTURAL”**





## PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PUC MINAS

# ANAIS DO XI COLÓQUIO REDECLID VII COLÓQUIO REPLUDI I COLÓQUIO RELIGIÃO, ÉTICA E EPISTEMOLOGIA “PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO E FILOSOFIA INTERCULTURAL”



PUC Minas – 05 a 07 de novembro de 2025

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Edição digital / Textos completos

PPGCR / PUC Minas  
Belo Horizonte  
2025

**ANAIS DO**  
**XI COLÓQUIO REDECLID**  
**VII COLÓQUIO REPLUDI**  
**I COLÓQUIO RELIGIÃO, ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**  
**“PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO E**  
**FILOSOFIA INTERCULTURAL”**

**PUC Minas – 05 a 07 de novembro de 2025**

**Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil**

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor

Arte da Capa e do Colóquio: Helvética Agência Lab, PUC Poços de Caldas

Diagramação: Brasil Fernandes de Barros  
Revisão: Paulo Agostinho N. Baptista

Publicação eletrônica

FICHA CATALOGRÁFICA  
Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C719      Colóquio Pensamento Filosófico Latino-Americano e Filosofia Intercultural: anais do XI Colóquio REDECLID ; VII Colóquio REPLUDI ; I Colóquio Religião, Ética e Epistemologia / Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belo Horizonte: PUC Minas, 2025.  
*E-book* (128 p. : il.)

Diagramação: Brasil Fernandes de Barros, Revisão: Paulo Agostinho N. Baptista

1. Religião - Congressos. 2. Abordagem interdisciplinar do conhecimento. 3. Filosofia – América Latina. 4. Educação. 5. Pluralismo religioso. 6. Diálogo. I. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. II. Grupo de Pesquisa Religião, Educação, Ecologia, Libertaçao e Diálogo. III. Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo. IV. Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo. V. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 261.6

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

## **COMISSÕES DO X COLÓQUIO**

### **Comissão científica:**

Ângela Cristina Borges (UMIMONTES)

Andrea Castillo Muñoz (UCT/CHILE)

David Francisco Lopes Gomes (UFMG)

Fabiano Victor de Oliveira Campos (PUC Minas)

Jovino Pizzi (UFPel)

Paulo Agostinho Nogueira Baptista (PUC Minas)

Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)

### **Comissão organizadora:**

Angelo José Salvador (PUC Minas)

Bruno Castro Schröder (PUC Minas)

Denis Cotta Formiga (PUC Minas)

Giseli do Prado Siqueira (PUC Minas)

Maria Neusa Fernandes da Cunha (PUC Minas)

Rosinei Costa Papi Dei Agnoli (PUC Minas)

Soraya Cristina Dias Ferreira (PUC Minas)

Thalis Wender Rosa Pereira (PUC Minas)

### **Secretaria:**

Brasil Fernandes de Barros (PUC Minas)

Giulia Maria Teixeira Pamplona Quinteiro (PUC Minas)

Maria Virgínia Souza Pereira (PUC Minas)

Marina de Oliveira Lúcio (PUC Minas)

## Sumário

APRESENTAÇÃO .....	7
FT 1 – Pluralismo e Diálogo Inter-religioso, Espiritualidade e Linguagens .....	8
1- A IMPORTÂNCIA DO DIÁLOGO E DA ALTERIDADE NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES .....	9
2 - ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: Contribuições da Filosofia Latino Americana .....	16
3 - MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO: Libertação ou Abolição do Homem? .....	22
4 - O TERREIRO COMO TERRITÓRIO CH'IXI:uma análise pela perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui...	29
5 - RACISMO RELIGIOSO E RESISTÊNCIA: a estigmatização das religiões afro-brasileiras na sociedade contemporânea .....	38
6 - DIÁLOGO INTERCULTURAL E INTER-RELIGIOSO: uma leitura a partir do Fórum da Espiritualidade Contemporânea do REPLUDI.....	45
FT 2 – Educação, Ecologia e Libertação: perspectivas decoloniais e interculturais no Sul Global .....	52
1- ENSINO RELIGIOSO INTERCULTURAL: saberes dos povos Quilombolas.....	53
2 - CANDOMBLÉ E UMBANDA PRESENTES: uma experiência educacional antirracista no Instituto Federal de Rondônia, campus Cacoal.....	60
3 - UNIR E RESISTIR.....	67
4 - DE FRANCISCO A LEÃO XIV: uma década da Laudato Si' entre avanços e resistências .....	75
5 - LAICIDADE E EMANCIPAÇÃO NA PERSPECTIVA DE RUI BARBOSA: interfaces entre educação, liberdade religiosa e projetos de modernidade no Brasil pré-Republicano e resistências .....	84
6 - DESAFIOS ECOLÓGICOS PARA A EDUCAÇÃO NUM CONTEXTO CAPITALISTA E DE EXTREMA DIREITA: contribuições decoloniais e interculturais.....	92
FT 3 – Religiões, ética e epistemologia numa perspectiva intercultural .....	106
1 - A INVISIBILIDADE DA POESIA NEGRA: epistemicídio e transcendência em Elisa Lucinda.....	107
2 - O DESNUDAMENTO DO ROSTO: A Ética de Emmanuel Levinas como Ruptura da Estética da Totalidade .....	114
3 - A CONTRIBUIÇÃO DE FRIEDRICH MAX MÜLLER PARA UMA EPISTEMOLOGIA INTERCULTURAL .....	120

## **APRESENTAÇÃO**

O Colóquio “**Pensamento Filosófico Latino-Americano e Filosofia Intercultural**” ocorreu entre os dias 05 e 07 de novembro de 2025, e integra o conjunto de ações estratégicas do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas (PPGCR) voltadas ao fortalecimento da pesquisa, da formação e da internacionalização acadêmica. O evento articulou as três linhas de pesquisa do Programa: Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem; Religião e Contemporaneidade; e Religião, Política e Educação, em cooperação com as instituições parceiras UFMG, UFPEL e UNIMONTES, representadas pelos professores, David Francisco Lopes Gomes, Jovino Pizzi e Ângela Cristina Borges, além das colaborações internacionais com a Universidade Católica de Temuco (Chile) e o Instituto Intercultural de Eichstätt/Alemanha, por meio dos professores Andrea Castillo Muñoz e Raúl Fornet-Betancourt. A proposta promove o diálogo entre Filosofia, Educação e Ciências da Religião, articulando reflexões sobre interculturalidade, justiça epistêmica, gênero, política e educação à luz do pensamento filosófico latino-americano, que compreende o conhecimento como expressão situada das experiências históricas e culturais dos povos. Fundamentado na crítica às hegemonias epistêmicas e na valorização dos saberes plurais e dialogais, o Colóquio reafirma o compromisso do PPGCR com uma produção do conhecimento crítica, plural e comprometida com a realidade.

O evento foi financiado com recursos da CAPES, provenientes do Edital nº 16/2022 – Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG) – Pós-Doutorado Estratégico, vinculado ao projeto “Princípios epistemológicos das Ciências da Religião e o Ensino Religioso: alteridade e abertura dialogal”. A realização do Colóquio atende aos propósitos do projeto aprovado, ao contribuir para a consolidação e o fortalecimento do PPGCR por meio da ampliação das suas redes de cooperação, da formação de pesquisadores e da difusão de resultados científicos numa perspectiva interdisciplinar e intercultural.

Como parte integrante da programação foram apresentados três Fóruns Temáticos cujos textos completos compõe este volume:

- **FT 1 – Pluralismo e Diálogo Inter-religioso, Espiritualidade e Linguagens**
- **FT 2 – Educação, Ecologia e Libertação: perspectivas decoloniais e interculturais no Sul Global**
- **FT 3 - Religiões, ética e epistemologia numa perspectiva intercultural**



# COLÓQUIO

PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO E FILOSOFIA INTERCULTURAL

5 À 7 DE NOVEMBRO DE 2025 | PUC MINAS CORAÇÃO EUCARÍSTICO

## FT 1 – Pluralismo e Diálogo Inter-religioso, Espiritualidade e Linguagens

**Ementa:** O Fórum Temático discute o pluralismo religioso, o diálogo inter-religioso e as novas expressões de espiritualidade na sociedade contemporânea, explorando também as relações entre religião, linguagem e literatura em perspectiva interdisciplinar e inter-religiosa.

**Coordenador** – Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz

### Comunicações Apresentadas no FT 1

# **1- A IMPORTÂNCIA DO DIÁLOGO E DA ALTERIDADE NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES**

***Zuleica do Carmo Garcia de Barcelos\****

## **RESUMO**

O diálogo tem fundamental importância na (re)construção da identidade de um sujeito. É nessa relação dialogal que os participantes devem estar pré-dispostos ao novo e as possíveis transformações que possam acontecer à sua identidade. Essa, é constantemente (re)formulada e (re)afirmada no encontro com o Outro. A problemática da alteridade ocorre quando o sujeito percebe que diante dele existe um outro igual a ele, mas, também diferente dele. Entretanto, o papel da alteridade torna-se imprescindível, pois, a identidade do Eu só pode ser definida na presença do Outro. Sendo assim, o objetivo desse artigo é fundamentar a importância do diálogo e da alteridade na construção da identidade do sujeito. Para desenvolver esse trabalho, adotou-se como metodologia a de cunho bibliográfico com base nas contribuições de autores como: Paul Ricoeur, Roberlei Panasiewicz e outros não menos importantes. Durante o trabalho foi possível apontar algumas disposições necessárias para que haja uma prática dialogal eficiente entre o EU e o Outro. Sendo assim, ficou constatado que através do contexto dialogal, a identidade é renovada ganhando nova fisionomia.

**Palavras-chave:** Identidade; Diálogo; Alteridade.

## **ABSTRACT**

Dialogue plays a fundamental role in the (re)construction of an individual's identity. It is in this dialogical relationship that participants must be open to the new and the possible transformations that may happen to their identity. The identity is constantly (re)formulated and (re)affirmed in the encounter with the Other. The issue of otherness arises when the individual perceives that before them exists another person who is both like them and different from them. However, the role of otherness becomes essential, because the identity of the Self can only be defined in the presence of the Other. Therefore, the objective of this article is to establish the importance of dialogue and otherness in the construction of an individual's identity. To develop this work, a bibliographic methodology was adopted, based on the contributions of authors such as Paul Ricoeur, Roberlei Panasiewicz, and other equally important scholars. Throughout the work, it was possible to point out some necessary dispositions for an efficient dialogical practice between the Self and the Other. Thus, it was concluded that through the dialogical context, identity is renewed, gaining a new form.

**Keywords:** Identity; Dialogue; Otherness.

## **Introdução**

A vida ao ser narrada está em constante mudança, já que o sujeito que conta sua história

---

\* Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Bolsista pela CAPES. E-mail: zuleicacgbarcelos@gmail.com.

constrói um enredo que dá significado as suas vivências que podem ser partilhadas ou não com o Outro. É nesse contexto, que a identidade vai surgindo, se formando e se reformulando. É relevante destacar a importância do diálogo durante esse processo. Embora, o sujeito já possua suas próprias “marcas” ao nascer, novas experiências serão construídas e vivenciadas durante o seu caminhar. E para que isso aconteça, é necessário conviver com o Outro é apostar no encontro das diferenças com possibilidade de se encontrar em alguma delas.

Reconhecer a identidade do Outro, não significa abster-se da sua própria. É necessário zelo pela sua identificação para que o diálogo possa acontecer de maneira respeitosa, harmoniosa e construtiva viabilizando constante movimento.

## 1. Identidade

De acordo com Antônio Geraldo Cantarela e Roberlei Panasiewicz (2017, p.164), a “identidade, de modo geral, trata-se do reconhecimento da diferença a partir de marcas simbólicas exteriores, tais como língua, costumes, crenças, sentimento de lugar, variedade de características físicas” e sempre será construída na interação com o estranho, com o Outro.

Já o filósofo francês, Paul Ricoeur (2014), defende que o sujeito busca constantemente pela constituição de sua identidade. Para o autor, a identidade é o resultado dos atos de integração, ou seja, das ações realmente realizadas pelo indivíduo no contato com o mundo e com os outros. Ele procura concentrar-se nas ações em si, visando analisar as marcas do caráter pessoal do sujeito para entender como uma identidade pode ser reconhecida com o passar do tempo.

Ainda segundo Ricoeur (2014), para compreender a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é preciso responder questões como: “quem fez tal ação?”, “quem é o seu agente?”. E para responder a essas questões é necessário nomear alguém por um nome próprio. Ele afirma que cada pessoa é um “indivíduo”, entretanto, não é um indivíduo qualquer, esse é uma pessoa e possui um corpo. E o que justificaria considerar o indivíduo pelo mesmo nome durante o decorrer da vida até a morte?

No prefácio de seu livro “*O si-mesmo como outro*” (2014), ele relata a dúvida que sempre teve sobre a soberania do sujeito, por isso, não utilizou os critérios cartesianos como fez René Descartes e Friedrich Nietzsche. Ricoeur recorreu ao uso dos critérios linguísticos para explicar a identidade através da narrativa. Foi a partir de Santo Agostinho e Aristóteles que o autor encontra uma possibilidade “para a constituição da identidade através do tempo e da

representação da ação” (Pagnussat, 2020, p.102).

Ricoeur (2014, p.114) relata que, a identidade pode ser percebida de dois modos distintos com relação à permanência no tempo: o “idem” (a mesma, caracterizando o “fixo”) e o “ipse” (o próprio, caracterizando o “em construção”). O idem possui a característica da mesmidade, do imutável, da permanência no tempo, ou seja, sempre o mesmo. Dentro das modalidades pertencentes à mesmidade, pode-se citar a identidade numérica, a identidade por semelhança extrema, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. Essas modalidades se complementam já que, existe uma unidade entre elas. Embora, como o tempo nunca deixa de apontar as diferenças, a permanência no tempo é defendida por Ricoeur (1990, p.142) como a permanência de um código genético<sup>1</sup> em um organismo biológico, como se fosse um substrato capaz de suportar a mudança do tempo.

Já o ipse, não reflete acerca de algum ponto invariável ou imutável da personalidade. A ipseidade compreende a identidade pessoal, reflexiva, marcada pela alteridade. O tempo seria um dos principais fatores que se deve considerar para compreender a identidade. Vale observar que, a autocompreensão das diferenças existentes de si com o Outro, se constrói no confronto com o estranho.

Sendo assim, encontramos os termos: mesmidade e ipseidade. A mesmidade é a permanência do tempo, a pessoa representada como algo objetal, enquanto a ipseidade, corresponde à adscrição de um agente e suas ações no mundo. A mesmidade procura responder à questão *quem?*, na mesmidade considera-se a questão o *quê*. O termo ipseidade faz referência ao sentido de reflexividade.

Através do desdobramento idem e ipse, a identidade pessoal permitirá, desenvolver a teoria da identidade narrativa. Dessa forma, será demonstrada a importância de um si que se narra e quais são as implicações éticas derivadas de sua plena historicidade.

O problema da identidade pessoal constitui, a meu ver, o lugar privilegiado da confrontação entre os dois usos maiores do conceito de identidade, que muitas vezes evoquei sem nunca tematizá-los verdadeiramente. Evoco os termos da confrontação: de um lado, a identidade como mesmidade (latim: idem; inglês: sameness; alemão: Gleichheit), do outro, a identidade como ipseidade (latim: ipse; inglês: selfhood; alemão: Selbstheit). A ipseidade, tenho afirmado muitas vezes, não é a mesmidade (Ricoeur, 2014, p. 114).

Ricoeur descreve a hermenêutica do si, a partir da dialética da mesmidade e da ipseidade para compor a identidade narrativa. A hermenêutica seria estabelecida como condição para

---

<sup>1</sup> A questão do código genético em Ricoeur, está ligada a permanência no tempo da mesmidade e não a uma discussão nos termos biológicos, ou seja, trata-se de uma “ideia de estrutura, oposta à de acontecimento [...]” (Ricoeur, 1990, p.142).

compreensão do si, como o entendimento do si consigo mesmo e o si com relação ao outro. A dialética entre a mesmidade e ipseidade compõe a identidade narrativa e pela busca constante do sujeito por sua identidade pessoal que, está relacionada a sua identidade narrativa.

Nesta perspectiva, “narrar é dizer quem fez o quê, por quê e como, estendendo no tempo a conexão entre esses pontos de vista” (Ricoeur, 2014, p.153). A linguagem justifica a relação com a alteridade. O sujeito narra o que julga ser mais conveniente para o momento podendo selecionar fatos de sua história para o receptor de sua narrativa. Dessa forma, a identidade pessoal só poderá se articular na dimensão temporal da existência humana, baseando-se nos princípios da mesmidade e da ipseidade já que esses se constituem em uma forma de permanência no tempo.

A ipseidade não é reducionista, ela possui variações temporais, permitindo com que o sujeito construa sua narrativa através de ilusões e lembranças de sua própria história. Assim, cada pessoa é marcada por sua história que justifica a sua identidade. A identidade narrativa é responsável pela identidade pessoal, pois, ao narrar sua história, o sujeito se torna personagem do enredo. “É personagem aquela que executa a ação na narrativa.” (Ricoeur, 2014, p.149). Pela hermenêutica do si, a identidade narrativa é constituída.

Segundo Ricoeur, através da relação entre a ação e a personagem surge uma dialética interna, ou seja, a pessoa (personagem) que narra não está separada de suas experiências, porém, está próxima ou compartilha de sua identidade dinâmica. O autor “defende a mesmidade como caráter imutável do indivíduo e a ipseidade que realiza a manutenção de si”. Já a “função mediadora, por sua vez, é feita pela identidade narrativa” (Silva, 2017, p.62). A diferença entre a idem e ipse é que, a primeira é a identidade substancial e formal, enquanto a ipse, é narrativa.

Ricoeur pressupõe a relação entre idem e ipse de modo que um não existe sem o outro, porém, se diferem entre si. Essa implicação visa determinar a identidade e a história de vida de cada sujeito. Dessa forma, a identidade é formada a partir da história de vida que passa por mudanças constantes, entretanto, enquanto essas mudanças ocorrem, a mesmidade é responsável por aquilo que permanece na identidade ao longo do tempo nos definindo como tais.

Segundo Roberlei Panasiewicz (2007), é através da dialética da identidade (tradição e construção) que há possibilidade de refletir sobre o Diálogo inter-religioso. Nessa reflexão conclui-se que, se as pessoas fixarem na identidade-idem, ocorrerá o fechamento ao diálogo proporcionando o fundamentalismo. Enquanto, se manterem na posição identidade-ipse ocorrerá a perda da mesmidade. É no interior da articulação da identidade-idem e da identidade-

ipse que emerge a afirmação do si e de novas possibilidades, proporcionando o desenvolvimento da noção de caráter.

## 2. Diálogo e Alteridade

O princípio ético que fundamenta o caráter deverá nortear o diálogo. Dessa forma, “caráter e ética articulam-se com a dimensão de alteridade, tornando-nos mais confiantes em nós mesmos (idem e ipse) e abrindo-nos à confiança dos outros. Processo que se efetiva (...) pelo desafio da relação com o outro” (Panasiewicz, 2007, p.61).

Deste modo, a noção de sujeito ético implica esta relação dialética entre estes dois usos do termo identidade. Além disso, este modelo narrativo permite ao sujeito seguir a história, os registros de sua ação transformadora no mundo, pela experiência e reconhecimento da alteridade, do outro, do diverso de si em instituições justas, na busca de viverem juntos e no sofrimento (Lisboa, 2013, p.110).

Reconhecer a alteridade é respeitar as diferenças existentes entre as pessoas. A alteridade é o reconhecimento da diferença tanto no significado linguístico comum, quanto no significado filosófico, já que, a alteridade se define por essência e definição. Compreender o seu sentido é importante, pois, enxergar a partir da perspectiva do outro é algo desafiador.

Segundo o “*Dicionário do Pluralismo Religioso*”, verbete de Claudio Ribeiro (2020, p.15), “a alteridade, como a possibilidade humana de se relacionar com as realidades, grupos e pessoas diferentes de si mesmo, é elemento fundamental para a cooperação inter-religiosa e para os diálogos interfés”. Para Faustino Teixeira (2020, p.95), “a alteridade vem resguardada por um patrimônio de mistério que se revela a cada momento, deixando a todo tempo uma virtualidade a ser captada”.

A problemática da alteridade ocorre quando o sujeito percebe que diante dele existe um outro igual a ele, mas também diferente dele, ou seja, a existência do outro e o reconhecimento de si no outro. Teixeira (2002, p.87) “o crescimento do eu ocorre na dinâmica relacional: “não há lugar para o belo Narciso que se reflete na água: na própria imagem não pode senão afogar-se”. O território do outro deve ser adentrado com hospitalidade, pois, já é dito por Teixeira (2002) que esse é uma linha limiar. O individualismo também ataca as tradições religiosas que obstruem o caminho dialogal, mantendo-se em uma unidade autossuficiente. Porém, “é mediante o despertar da alteridade, que nascem os gestos essenciais de cooperação, solidariedade e amor, sem os quais o ser humano não pode se afirmar como tal” (Teixeira, 2002, p.88).

---

Com o multiculturalismo na contemporaneidade, a alteridade depara-se com a

ANAIIS DO XI COLÓQUIO REDECLID - VII COLÓQUIO REPLUDI - I COLÓQUIO RELIGIÃO, ÉTICA E EPISTEMOLOGIA

diversidade das religiões, com os dogmas, os paradigmas, as ideologias que exige do indivíduo ser e estar no lugar do Outro, esvaziando-se de si para deixar valer o Outro.

A grande questão do nosso presente, caracterizado pela crise da identidade saturada de ideologia, é cada vez mais a do reconhecimento e da acolhida da alteridade e da diferença. Trata-se de redescobrir o Outro, a partir de sua dimensão absoluta e transcendente e de traduzir esta experiência em palavras, tornando-a comunicativa e libertadora para todos (Teixeira, 2002, p.89).

Dessa forma, “a experiência do diálogo tem demonstrado de forma precisa que a experiência da alteridade não constitui uma barreira na afirmação da identidade, mas condição imprescindível para a sua articulação neste tempo plural” (Teixeira, 2002, p.89). O papel da alteridade para a construção da identidade torna-se importante, pois, a identidade do Eu só pode ser definida na presença do Outro.

## Considerações Finais

O pluralismo existente, coloca o Eu e o Outro frente ao desafio da sua própria transformação. Transformação que pode ser compreendida pela ressignificação do sujeito participante.

Conclui-se que, através do contexto dialogal a identidade vai ganhando fisionomia. Isso ocorre porque, embora a identidade seja apresentada também a partir das “marcas” existentes de um povo, ela necessita da articulação com a identidade narrativa. A partir do intervalo que ocorre entre o idem e o ipse, o ipse avança possibilitando emergir uma nova narrativa.

O diálogo nessa jornada é essencial, pois, esse que instaura uma comunicação entre os sujeitos, propiciando aprendizado com o Outro. É o diálogo que permite repensar a identidade a partir da abertura do “si mesmo”, da escuta e do respeito pelas diferenças apresentadas pelo sujeito com quem dialoga.

A identidade é constantemente reconstruída e reafirmada no encontro com o Outro. O importante durante o processo é a sua renovação ao lançar-se de encontro com a alteridade.

## REFERÊNCIAS

CANTARELA, Antônio G.; PANASIEWICZ, Roberlei. Identidades religiosas no mundo plural: no imaginário de O outro pé da sereia, de Mia Couto. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 164-178, 31 mar 2017.

LISBOA, Marcos José Alves. O conceito de identidade narrativa e a alteridade na obra de Paul Ricoeur: aproximações. **Impulso**, Piracicaba, v. 23, n. 56, p.99-112, jan./abr. 2013. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/view/1089/1133>. Acesso em: 25 out. 2025. ISSN Impresso: 0103-7676. ISSN Eletrônico: 2236-9767.

PAGNUSSAT, Janessa. Identidade Pessoal em Paul Ricoeur: a hermenêutica do si e a dialética idem-ipse. In: PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo; VITORINO, César Costa; RODRIGUEZ, Emer Merare (org.). **Investigação Científica nas Ciências Humanas 4**. Ponta Grossa: Atena, 2020. cap. 11, p. 100-110. ISBN 978-65-86002-62-1. Disponível em: <https://sistema.atenaeditora.com.br/index.php/admin/api/ebookPDF/3082>. Acesso em: 25 out. 2025.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo:** Diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 169-188.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Dicionário do pluralismo religioso.** São Paulo: Recriar, 2020, p. 15.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro.** 1ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, 111-174 p.

SILVA, Denis Ricardo da. **A identidade narrativa vista em Pessoa: um capítulo heterônimo de O Si-Mesmo como Outro.** Macéio, 2017. 76f. Monografia (Filosofia) — Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Artes, Universidade Federal de Alagoas.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. **Perspectiva Teológica**, v. 34, n. 93, p. 155, 2002. DOI: 10.20911/21768757v34n93p155/2002. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/630>. Acesso em: 24 out. 2025.

## **2 - ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: Contribuições da Filosofia Latino Americana**

***Priscilla Tatiane Oliveira Vale De Souza\****

### **RESUMO**

A presente comunicação propõe uma reflexão teórico-prática sobre as contribuições da Filosofia Latino Americana para a Espiritualidade e Saúde. A interface entre espiritualidade e saúde tem ganhado destaque nas últimas décadas, sobretudo no contexto latino-americano. O pensamento filosófico emerge de experiências históricas de colonialidade, exclusão e resistência. Esta comunicação analisa as contribuições da Filosofia Latino-Americana para a compreensão e o tratamento da saúde integral, com ênfase na dependência química, a partir do diálogo entre Ciência da Religião, bioética e práticas de cuidado comunitário. Com base em Enrique Dussel, argumenta-se que a espiritualidade é entendida não como dogma, mas como dimensão existencial e relacional do ser humano, possibilita uma abordagem descolonizadora da saúde. Essa perspectiva amplia o conceito biomédico tradicional, incluindo aspectos simbólicos, éticos e comunitários da cura. A obra "Ética da Libertaçāo na Idade da Globalizaçāo e da Exclusāo" de Enrique Dussel propõe uma ética que se origina na realidade das vítimas da globalização. A espiritualidade, neste sentido, é compreendida como força de sentido, pertencimento e transcendência, que pode favorecer processos de reabilitação e reintegração social de pessoas em situação de dependência química. Conclui-se que as contribuições da filosofia latino-americana, ao enfatizar a alteridade, a dignidade e o "estar sendo" em comunidade oferecem fundamentos epistemológicos e éticos para prática de cuidado mais humanizadas e culturalmente situadas no campo da saúde coletiva.

**Palavras-chave:** Espiritualidade; Saúde; Dependência química; Filosofia Latino-Americana; Decolonialidade.

### **ABSTRACT**

This paper aims to offer a theoretical and practical reflection on the contributions of Latin American philosophy to spirituality and health. The interface between spirituality and health has acquired prominence in recent decades, especially in the Latin American context. The philosophical thinking emerges from historical experiences of colonialism, exclusion, and resistance. This paper analyzes the contributions of Latin American philosophy toward the understanding and treatment of integral health, with an emphasis on chemical dependency, based on the dialogue between the religious studies, bioethics, and community care practices. Based on Enrique Dussel, it is argued that spirituality is understood not as dogma, but as an existential and relational dimension of the human being, enabling a decolonizing approach to health. This perspective expands the traditional biomedical concept to include symbolic, ethical, and community aspects of healing. Enrique Dussel's work "Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion" proposes an ethic that originates in the reality of the victims of globalization. Spirituality in this sense is understood as a force of meaning, belonging, and transcendence, which can favor processes of rehabilitation and social reintegration of people in situations of chemical dependency. It is concluded that the contributions of Latin American

---

\* Mestrado em Gestão Social, Educação e Desenvolvimento Local. Centro Universitário UNA, bolsista UNA, Graduada em Psicologia pela PUC Minas, bolsista PUC Minas, Doutoranda em Ciências da Religião PUC Minas, bolsista pela Capes. e-mail [priscillatsouza20@gmail.com](mailto:priscillatsouza20@gmail.com).

philosophy, by emphasizing otherness, dignity, and “being” in community, offer epistemological and ethical foundations for more humanized and culturally situated care practices in the field of public health.

**Keywords:** Spirituality; Health; Chemical dependency; Latin American philosophy; Decoloniality.

## Introdução

Para esta comunicação se buscou compreender sobre as contribuições da filosofia latino-americana para a espiritualidade e saúde especificamente para os dependentes químicos. O filósofo Enrique Dussel analisa as causas sociais como a opressão vivenciada no mundo principalmente pelas mulheres, povos indígenas, negros, pobres, etc. Dussel acredita na libertação dos oprimidos. Estas reflexões são muito pertinentes uma vez que nos faz pensar que para cada oprimido existe um ou mais opressores. Ambos oprimido e opressor podem ser analisados na maneira como vivem sua espiritualidade e como esta ética contribui para a saúde geral e para a saúde do dependente químico, que em alguns casos também é “vítima”, dotada de direitos.

### 1. Filosofia Latino Americana

O filósofo argentino Enrique Dussel possui vasta contribuição científica, em sua obra "Ética da Libertaçao na Idade da Globalização e da Exclusão" propõe uma ética que se origina na realidade das vítimas da globalização. Sua ética tem como ponto de partida a exclusão, a negação da vida e o sofrimento dos excluídos.

Dussel desenvolveu uma ética crítica que identifique as vítimas da exclusão e promova a construção de uma sociedade que garanta a vida humana. Seu princípio fundamental é a negação da negação empírica da vida, denunciando a existência de "vítimas" e a sua negação de direitos e dignidade.

A base da ética em Dussel é a vida humana - entendida como a capacidade de produção, reprodução e desenvolvimento - especialmente a dos mais vulneráveis. Uma ética que exige a transformação da teoria em "práxis de liberação" — ações concretas para combater as estruturas de exclusão e injustiça, promovendo a transmodernidade, uma capacidade de transcender à modernidade econômica e desenvolver as áreas humanas, sociais e espirituais.

## **2. Espiritualidade**

A espiritualidade tem a capacidade de fomentar conexões, fortalecer a interioridade, ampliar perspectivas e o sentido de corresponsabilidade. Backes, 2025.

Em sua pesquisa Ely & Calixto (2018) perceberam que a espiritualidade pode ser definida como a busca pessoal pela compreensão das questões últimas da vida, seu sentido e relação com o sagrado, o transcendental, sem necessariamente conduzir ou originar rituais religiosos. A religiosidade é entendida como crença que o indivíduo pratica de forma organizada, frequentando locais sagrados, realizando meditação, orações, preces e lendo ou meditando em livros religiosos. (Ely & Calixto, 2018). Em sua pesquisa atestaram os benefícios da espiritualidade para a promoção de saúde de pessoas dependentes químicas.

## **3. Espiritualidade e saúde**

A saúde é uma dimensão fundamental para a continuidade da vida pessoal e coletiva. Cada vez mais o sistema único de saúde no Brasil (SUS) apresenta a necessidade de se considerar a promoção da saúde por uma abordagem integrativa, com evidente desdobramento na atenção à saúde e o bem-estar. (Backes, 2025)

Esperandio & Souza (2023) nos convidam para que desenvolvamos novas perspectivas e concepções de mundo e construamos relações de ajuda e cuidado mais humanizados, empáticos e compassivos, em que as vulnerabilidades e fragilidades comuns possam ser testemunhadas e transformadas em abertura a vivências mais integradoras, sensíveis, respeitosas e promotoras de crescimento pessoal e coletivo

Os resultados da pesquisa-ação de Backes (2025) demonstraram que a espiritualidade constitui um importante contributo à saúde e ao bem-estar das pessoas, sobretudo em contextos ambíguos e de maior vulnerabilidade social. (Backes, 2025).

Pacientes dependentes químicos, adictos ou que sofrem de transtorno por uso de substâncias (TUS) buscam força nas crenças e utilizam-nas como auxílio de grande valor para a recuperação e abstinência, entendendo a espiritualidade como recurso válido, capaz de propiciar aos sujeitos motivação para se manterem abstinentes a partir da construção de rede social e de apoio. (Ely & Calixto, 2018)

#### **4. Adicção**

O termo adicção pode ser definido como o “consumo compulsivo de substâncias psicoativas, as quais são classificadas a partir de seus efeitos potenciais”. Esses efeitos, todavia, costumam variar de pessoa para pessoa, segundo a constituição do organismo de cada indivíduo (VIANNA; JESUS; FREITAS, 2017, p. 78).

De acordo com o Manual de saúde mental DSM V, a adicção é classificada como “Transtornos Relacionados ao Uso de Substâncias e Transtornos Aditivos” (TUS) para designar não somente os transtornos nos quais constata-se a presença de uma substância específica e identificável, mas também àqueles transtornos nos quais o objeto envolvido não representa necessariamente uma substância com presença química, como é o caso do jogo (APA, 2014).

O transtorno por uso de substâncias (TUS) é considerado um distúrbio de etiologia complexa e não esclarecida, que demanda intervenção multiprofissional e acompanhamento contínuo. Pesquisas sobre os aspectos que aumentem a probabilidade de remissão dos problemas relacionados ao comportamento compulsivo de uso de substâncias destacam a influência positiva da religiosidade e espiritualidade (RE) tanto na prevenção e diminuição do abuso de drogas quanto na manutenção da abstinência. (Ely & Calixto, 2018).

De acordo com Ely & Calixto (2018) apesar do grande aporte de estudos científicos embasando os benefícios da RE no tratamento do TUS, na prática essas dimensões são abordadas quase exclusivamente por instituições religiosas. Nesse contexto, multiplicam-se “tratamentos” em três linhas principais:

- 1) grupos de ajuda mútua em igrejas;
- 2) cultos religiosos; e
- 3) comunidades terapêuticas (CT) com ênfase na mudança comportamental a partir do apoio religioso, que substitui ou aprimora outras formas de cuidado.

Nota-se em Ely & Calixto (2018) que no âmbito da saúde pública, a Política de Atenção Integral ao Usuário de Álcool e outras Drogas, a regulamentação da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) por meio da Resolução da Diretoria Colegiada (RDC) Anvisa 101/2001, bem como a resolução em vigência RDC Anvisa 29/2011, apresentaram critérios bastante flexíveis para regulamentar CT, permitindo adequar muitas dessas entidades, que são cofinanciadas pelo Estado. Estima-se que atualmente sejam responsáveis por cerca de 80% das vagas de tratamento de uso de drogas no Brasil

A inserção das CT na rede de atendimento tem gerado tensão em alguns setores, que denunciam o “tratamento religioso” (conversão oferecida por muitas CT) como ameaça ao princípio constitucional da laicidade. Nessa perspectiva, a transferência de recursos para essas instituições é vista como saída fácil que promove a precarização do atendimento a usuários na rede pública de saúde mental. (Ely & Calixto, 2018)

Em contrapartida, apesar de casos de violências noticiados na mídia, não se pode desconsiderar a importância da dimensão religiosa/espiritual no tratamento do TUS, tampouco o papel fundamental de algumas CT e outros espaços de assistência religiosa no projeto terapêutico singular de pessoas que buscam tratamento. Desse modo, inserir nos serviços de saúde o tema da RE em linhas de cuidado torna-se desafio e necessidade.

Serviços de saúde públicos, como os Centros de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (Caps AD), hospitais de referência e outros serviços conveniados que também seguem a legislação para o setor podem incorporar a RE no cotidiano de intervenções. No entanto, seus representantes não devem manifestar algum credo particular, de modo a evitar atos coercitivos e discriminatórios.

## **Conclusão**

Uma vez constatado que a espiritualidade pode contribuir significativamente no tratamento de doenças e também da dependência química ou TUS é necessário que profissionais da saúde, família, voluntários e instituições tenham abertura e acesso as informações sobre tal benefício.

As contribuições da Filosofia latino-americana de Dussel que criticam toda forma de opressão nos levam à reflexão ética de que a espiritualidade e o tratamento integral do adicto deve ser realizado em todas as instâncias governamentais e não governamentais, uma vez que, o ser humano é um ser complexo deve ser acolhido em suas instâncias biopsicossocioespiritual.

A filosofia latino-americana, ao enfatizar a alteridade, a dignidade e o “estar sendo” em comunidade oferecem fundamentos epistemológicos e éticos para prática de cuidado mais humanizadas e culturalmente situadas no campo da saúde coletiva.

## **REFERÊNCIAS**

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. DSM-5: manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

BACKES, D. S. et al. **Espiritualidade como dimensão indutora de saúde e bem-estar.** Ciência & Saúde Coletiva, v. 30, n. 3, p. e14092023, mar. 2025.

DUSSEL, E. (1993c). **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación.** México: Universidad de Guadalajara. Recuperado de <http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/24/03cap2pp33-65.pdf>

DUSSEL, E. (1998). **Ética de la liberación en la verdad de la globalización y de la exclusión.** México: Editorial Trotta.

ELY, A.; CALIXTO, A. M.. **Religiosidade e espiritualidade no tratamento hospitalar das adições.** Revista Bioética, v. 26, n. 4, p. 587–596, out. 2018.

ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, C. F. B. **A Integração da dimensão espiritual no cuidado em saúde faz sentido?** INTERAÇÕES, Belo Horizonte, v. 18, n. 2, p. e182e01, 2023. DOI: 10.5752/P.1983-2478.2023v18n2e182e01. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/30916>. Acesso em: 22 set. 2025.

DALGALARONDO, P. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais [recurso eletrônico].** 3. ed. – Porto Alegre: Artmed, 2019

GURFINKEL, D. **Adicções: paixão e vício.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

PIRLOT, G. **Psicanálise das adições.** Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

VIANNA, A. G.; JESUS, A. F. de; FREITAS, Y. P. **As Adicções: de que se trata?** Analytica Revista de Psicanálise, São João Del Rei, v.6, n.10, jan/jun. 2017. p. 76-88.

### **3 - MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO: Liberação ou Abolição do Homem?**

*Isabela Matilde Santana de Almeida\**

#### **RESUMO**

Esta comunicação científica tem como objetivo refletir acerca do que do projeto de modernidade e secularização leva a Liberação e o que leva a Abolição do Homem. O problema visa perguntar: como a modernidade e a secularização pode libertar ou aprisionar o homem levando a sua liberdade ou a sua abolição? Por conseguinte, a metodologia considera a Pesquisa Bibliográfica e de caráter Documental, com base nos estudos das obras: Lewis (2012) “*A Abolição do Homem*”; Bauman (1999) “*Modernity and Ambivalence*”; Eisenstadt (2001) “*Modernidades Múltiplas*”; Moniz (2017) “*Múltiplas Modernidades, Múltiplas Secularizações e Secularização Contextual: Novas Perspectivas sobre o estudo sociológico da religião*”; Schuchter (2014) “*O desencantamento do mundo*”; Sorj (2016) “*A convivência democrática como politeísmo de valores*” e Taylor (2010) “*Uma Era Secular*”. Por fim, os resultados desta discussão evidenciam a necessidade de pensarmos nas ambiguidades produzidas pela modernidade e o fenômeno da secularização. Nesse cenário, a modernidade e secularização leva o homem a liberação, na medida em que, considera a sua individualidade e liberdade de escolha de seguir ou não uma religião ou filosofia ou concepção de vida, ao mesmo tempo em que, leva a Abolição do Homem, quando há a perda de sentido, o relativismo de valores e a banalização da humanidade.

**Paravras-chave:** Modernidade; Secularização; Liberação; Abolição do Homem.

#### **ABSTRACT**

This scientific communication aims to reflect on what aspects of the project of modernity and secularization lead to the Liberation and what leads to the Abolition of Man. The problem aims to ask: how can modernity and secularization liberate or imprison man, leading to his freedom or his abolition? Therefore, the methodology considers bibliographical and documentary research, based on studies of the works: Lewis (2012) “*The Abolition of Man*”; Bauman (1999) “*Modernity and Ambivalence*”; Eisenstadt (2001) “*Multiple Modernities*”; Moniz (2017) “*Multiple Modernities, Multiple Secularizations and Contextual Secularization: New Perspectives on the Sociological Study of Religion*”; Schuchter (2014) “*The Disenchantment of the World*”; Sorj (2016) “*Democratic Coexistence as Polytheism of Values*” and Taylor (2010) “*A Secular Age*”. Finally, the results of this discussion highlight the need to consider the ambiguities produced by modernity and the phenomenon of secularization. In this scenario, modernity and secularization lead people to liberation, as they consider their individuality and freedom of choice to follow or not a religion, philosophy, or conception of life, while at the same time leading to the Abolition of Man, when there is a loss of meaning, relativism of values, and the trivialization of humanity

**Keywords:** Modernity; Secularization; Liberation; Abolition of Man.

---

\* Mestranda em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsista CAPES. Graduada em Pedagogia pela PUC Minas, Campus Coração Eucarístico. E-mail: [imsalmeida@sga.pucminas.br](mailto:imsalmeida@sga.pucminas.br).

## **Introdução**

A organização desta comunicação científica se dá em três principais momentos. Na introdução, apresentaremos a organização, o objetivo, o problema e a metodologia. No desenvolvimento, aprofundaremos nas discussões sobre modernidade e secularização, associando estas questões com a obra principal que irei trabalhar na minha dissertação “*A Abolição do Homem*” de C. S. Lewis (2012).

Nesse cenário, ao problematizar sobre modernidade e secularização, refletiremos se isso leva ao homem a sua liberdade ou aprisionamento. Na conclusão, trataremos das conclusões deste trabalho. Esta comunicação tem o objetivo de refletir acerca do que do projeto de modernidade e secularização leva a Libertaçao e o que leva a Abolição do Homem. O problema visa perguntar: Como a modernidade e a secularização pode libertar ou aprisionar o homem levando a sua liberdade ou a sua abolição? Por conseguinte, a metodologia considera a Pesquisa Bibliográfica e de caráter Documental.

### **1. Modernidade e Secularização do que estamos tratando afinal?**

Ao pensar em modernidade e secularização, torna-se essencial ter em mente que:

interpretar as transformações socioculturais é uma operação intelectual que corre um duplo risco: tratar o novo como algo totalmente inédito ou considerar que as categorias do passado são suficientes para tratar o presente. Em geral ambas as perspectivas representam dimensões da realidade: o novo tem antecedentes no passado e as mudanças modificam, mas não eliminam padrões precedentes. Inclusive quando pensamos que estamos enfrentando realidades totalmente inéditas, não podemos deixar de nos referir em forma comparativa ao passado, ainda que em forma de metáforas que fazem mais inteligíveis a novidade (Sorj, 2016, p. 133).

Com base em Sorj (2016), é possível pontuar que a dimensão do passado, do presente e do futuro diz respeito a categorias que relacionam-se entre si. Afinal, como pensar o presente sem reconhecer o passado e as transformações ocorridas na sociedade e como idealizar o futuro se não entendermos o contexto no qual estamos e no qual desejamos alcançar.

Assim, Sorj (2016) discute que o novo tem antecedentes no passado e as mudanças modificam, mas não eliminam a realidade precedente. Nessa linha de raciocínio tanto Bauman (1999) como Sorj (2016) entendem que pensar a modernidade envolve um múltiplo processo marcado por transições, rupturas, mudanças, permanências, continuidades e descontinuidades. Para Bauman (1999) se a modernidade está relacionada a produção da ordem, a ambivalência

seria o refugo da modernidade.

Como podemos entender o processo de secularização? A secularização está relacionada a passagem/ transição de um mundo marcado pela religião como o centro da esfera pública para a ascensão das instituições seculares.

A formação do mundo moderno está associada ao processo de secularização. Esse processo descreve a passagem cultural e institucional no Ocidente de um sistema social em que as normas e os valores eram ditados pela Igreja e o poder político era legitimado pela vontade divina, para sociedades que acreditam na liberdade e autonomia dos indivíduos (Sorj, 2016, p. 138).

Por que entender destas questões se torna tão importante? Está relacionada ao entendimento que os períodos da história dialogam entre si, os eventos não acontecem por acaso, de forma inesperada, por quanto que uma questão do passado relaciona-se com o presente que influencia o futuro.

Para Moniz (2017) quando referimos sobre secularização, está relacionado ao declínio da influência religiosa, o que não significa ruptura, mas novas percepções do relacionar-se com o sagrado. Nesse cenário, passa-se a entender os limites entre a esfera pública e privada, Igreja e Estado, Política e Econômica. Assim, Bauman (1999) caracteriza essas mudanças como a ambivaléncia (possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria).

Taylor (2010) em sua obra “*A Era Secular*” problematiza logo nas primeiras páginas qual seria o significado de vivermos numa era secular. Para o autor estaria relacionada à visão de um fenômeno em que o indivíduo passa a assumir uma maior centralidade, em que a ciência passa a buscar explicações mais racionais para os fenômenos naturais.

A modernidade seria então marcada pela valorização da razão, da emancipação do homem fruto, principalmente, das revoluções que aconteceram na sociedade como é o caso da Revolução Industrial e do Iluminismo, que marcou as mudanças nas relações de trabalho, culminando com uma maior burocratização e no aprimoramento das tecnologias, bem como o ideal de progresso, do avanço social e da razão em detrimento da religião.

## **2. Modernidade e Secularização: Libertação do Homem**

Seria a modernidade e a secularização uma forma de libertação do homem? Para Eisenstadt (2001), o fenômeno da modernidade e da secularização trouxe como avanços o pensamento mais racional, a liberdade religiosa, a separação entre Igreja e Estado, esfera pública e esfera privada e a autonomia tanto da mulher como do homem em realizar as suas

escolhas. Tendo a liberdade de escolher se teria ou não uma religião, se constituiria ou não uma família. Assim sendo, a ideia de modernidades múltiplas pressupõe a:

melhor forma de compreender o mundo contemporâneo — e de explicar a história da modernidade — é concebê-lo como história de constituição e reconstituição contínua de uma multiplicidade de programas culturais. O termo “modernidades múltiplas” tem duas implicações. A primeira é que modernidade e ocidentalização não são idênticas; o padrão, ou padrões, ocidentais de modernidade não constituem as únicas modernidades “autênticas”, mesmo se foram historicamente precedentes e se continuaram a ser uma referência central para outras visões da modernidade. A segunda é que o termo modernidades implica finalmente o reconhecimento de que essas modernidades não são “estáticas”, que se encontram antes em constante mutação (Eisenstadt, 2001, p. 139, grifos do autor).

Conforme Eisenstadt (2001) apresenta o entendimento de modernidades múltiplas, visto que é um processo que ocorreu não somente no Ocidente, mas em diferentes lugares no Brasil, na Europa e no mundo. Na perspectiva do autor, é tratado que a modernidade não significa um processo estático, mas dinâmico. Afinal, o processo de secularização em certos lugares em que é marcado pela maior ausência da religiosidade e ateísmo, em outros lugares é marcado pelas novas formas de espiritualidades e múltiplas pertenças religiosas.

Nesse ínterim, o processo de libertação do homem carregava a promessa de tirá-lo das “amarras religiosas” para um pensar mais, livremente, no qual a religião não ditasse mais as regras, mas o ser humano fosse considerado o centro dominando sobre si e sobre a natureza. Nessa perspectiva, Taylor (2010) reflete acerca de que o poder de alcançar a plenitude está dentro de cada ser humano.

Para descrentes modernos, a situação é bem diferente. O poder de alcançar a plenitude está dentro de cada um. Existem diferentes variações disso. Uma delas centraliza-se na nossa natureza como seres racionais. A variante kantiana é a sua forma mais avançada. Temos o poder como um mecanismo racional para elaborar as leis sob as quais vivemos (Taylor, 2010, p. 21).

Na concepção de Taylor (2010), o mundo moderno é marcado por quem adota uma postura mais indiferente a religião sendo descrentes ou utilizando-se somente da religião conforme lhe convém, para benefício próprio, para o encaixar social numa espécie de associação que se encontram toda semana. Há aqueles que também buscam na religião uma forma de refugiar as suas dores e angústias e encontrar um propósito e sentido da vida. Deste modo, a libertação do ser humano seria fazê-lo ter a liberdade de escolher acerca do que bem fazer com a sua vida.

Toda pessoa, e toda sociedade, vive com ou em conformidade a alguma (s) concepção (ões) acerca do que seja o florescimento humano: o que constitui uma vida plena? O que faz a vida realmente valer a pena? O que mais admiramos nas pessoas? Não podemos deixar de fazer estas e outras perguntas em nossas vidas. E nossos esforços para respondê-las definem a perspectiva ou as perspectivas segundo as quais tentamos viver, ou entre as quais oscilamos (Taylor, 2010, p. 30).

A partir das compreensões de Taylor (2010) e Eisenstadt (2001), é possível refletir que a modernidade trouxe a liberdade e o poder de escolha. Nesse processo, é preciso que cada indivíduo entenda acerca da sua visão de si mesmo, dos outros e do mundo em que convive, compreendendo as suas características e particularidades. Assim, se de um lado a modernidade trouxe a liberdade do ser humano escolher o que deseja ser. Por outro lado, essa falta de norte do como guiar a vida pode ocasionar aos indivíduos uma perda da sua essência e discernimento acerca do seu papel no mundo.

### **3. Modernidade e Secularização: *A Abolição do Homem***

O que do projeto de Modernidade / Secularização leva a Abolição do Homem? O que coloca em risco esse homem e o que a modernidade e a secularização tem a ver com isso? Para Schuchter (2014) o desencantamento seria um processo histórico-religioso:

também interfere na relação que existe entre esferas de valor, ordens de vida e formas de condução da vida. A visão weberiana da modernidade leva-nos à direção de uma teoria dos conflitos crescentes entre as esferas de valor e suas correspondentes ordens e condutas de vida. Quanto mais o desencantamento do mundo progride, mais nítidas tornam-se as diferenças entre essas esferas de valor em suas distintas legalidades específicas e suas diferentes formas institucionais (Schuchter, 2014, p. 44).

Schuchter (2014) discute que o processo de desencantamento do mundo seria uma consequência da secularização, ao passo em que se prometeu o avanço da ciência como forma de superação da visão religiosa do mundo, o triunfo da razão sobre a emoção, dentre outras promessas. No entanto, a realidade pressuposta mostra que se a modernidade evoluiu em relação à tecnologia e o acesso ao conhecimento mais acessível. Na prática, se vive a dualidade de escolher se irá seguir um caminho ou se irá seguir outro, pondo-se em debate acerca de qual escolha tomar? Nesse cenário, o desencantamento com o mundo ocorre, na medida em que, não se sabe mais quem se é, causando a perda de identidade e do sentido da vida.

Lewis (2012) reflete de que há valores universais que não homogeneizam as culturas, mas que as potencializam mostrando acerca do que é ser humano.

Até bem recentemente, todos os professores, e os homens em geral, acreditavam que o universo tinha uma natureza tal que nossas reações emocionais poderiam tanto ser congruentes como incongruentes em relação a ele – acreditavam, na verdade, que os objetos não são meros receptores, mas podem merecer nossa aprovação ou desaprovação, nossa reverência ou nosso desprezo (Lewis, 2012, p. 11).

Considerando tal constatação, torna-se imprescindível destacar que em *A Abolição do Homem*, Lewis defende a tese que uma sociedade na qual não se considera uma educação de valores, mas defende somente os interesses materiais, uma educação mercadológica e uma visão de homem que está mais interessado no ter do que no ser caminha em direção ao caos.

Schucter (2014) e Lewis (2012) trazem como discussão o entendimento que a modernidade trouxe por si avanços significativos como a liberdade de escolha, os avanços tecnológicos e o avanço na medicina, na saúde e na ciência. Porém, também trouxe perdas como o desencantar com a realidade, a falta de identidade, de noção acerca da noção de si mesmo, dos seus desejos e anseios. Além do desequilíbrio ao tratar o homem como uma máquina, como um ser desprezível, focando mais na conquista pelo poder e na dominação do ser humano perante os outros e ao domínio da natureza.

## Considerações Finais

Diante das questões apresentadas ao longo desta comunicação, é primordial pontuar que ao problematizar sobre modernidade e secularização, torna-se possível refletir se isso leva ao homem a sua liberdade ou ao aprisionamento. Sob esse ângulo, podemos ter como resultados a partir destes estudos o entendimento do quanto a modernidade e a secularização trouxe avanços na cultura, na sociedade, na ciência, dentre outras áreas. Todavia, também se põe o desafio da crise de valores no mundo moderno que impactam, diretamente, as relações e as estruturas sociais. Com este trabalho, refletirmos a necessidade de entendermos bem o que significa modernidade e secularização, suas definições, compreensões e importâncias. Por último, é primordial a clareza que precisamos compreender o passado para entendermos o presente e assim almejarmos um futuro melhor. Este futuro será melhor quando os homens não se deixarem vencer pelas suas más inclinações, mas forem conduzidos por valores e condutas éticas frisando acima de tudo pelo bem comum.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 9- 26.

EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. **Sociologia, problemas e práticas**, n. 35, 2001, p. 139-163.

LEWIS, C. S. **A Abolição do Homem**. Editora: WMF Martins Fontes, São Paulo, 2012, 104p.

MONIZ, Jorge Botelho. Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 2017, p. 125-149.

SCHUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo**. Seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014, p. 33-56 (O desencantamento do mundo. A visão da modernidade em Max Weber).

SORJ, Bernardo. A convivência democrática como politeísmo de valores. **Estudos Avançados**, 30 (86), 2016, p. 133-145.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 13-37.

## 4 - O TERREIRO COMO TERRITÓRIO CH'IXI:uma análise pela perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui

*Maria Virgínia Souza Pereira\**

### RESUMO

Este trabalho visa analisar as lógicas de organização e produção de saber em um Terreiro de Umbanda localizado em Betim (MG), que se autodeclara afro-indígena, buscando compreender como esta Casa estabelece um modelo pedagógico e ritual próprio, articulando elementos de diferentes matrizes culturais e epistemológicas. Em contraposição à noção de sincretismo como fusão, mobiliza-se o conceito *ch'ixi* (abigarrado/cinza) de Silvia Rivera Cusicanqui para analisar o terreiro como um espaço de coexistência em paralelo de saberes. A análise se concentra na agência epistemológica da Casa, definida como a capacidade de gerar, validar e gerir o próprio conhecimento, subvertendo a colonialidade do saber. Adota-se uma abordagem qualitativa, cujos dados foram coletados a partir de uma entrevista em profundidade com a Mãe de Santo e de observações em três sessões abertas ao público (giras). Os resultados demonstram que a Casa é um território *ch'ixi* por manter ativas as contradições: a apropriação tática da escrita (biblioteca e estudo) visa reforçar e sistematizar a tradição oral, em um ato de agência; a coexistência de elementos africanos e indígenas nas práticas rituais manifesta uma articulação decolonial; e a rejeição da doutrina espírita/racionalista em favor de fundamentos africanos e a ressignificação do Pai Nosso ilustram uma micropolítica que subverte os elementos ocidentais. Conclui-se que o Terreiro opera uma prática descolonizadora que transforma a heterogeneidade cultural em força estrutural e pedagógica, contribuindo para a valorização da autonomia epistêmica das religiões afro-brasileiras.

**Paravras-chave:** Umbanda; Ch'ixi; Silvia Rivera Cusicanqui; Ciências da religião.

### ABSTRACT

This paper aims to analyze the logic of organization and production of knowledge in an Umbanda Terreiro located in Betim (MG), which declares itself to be Afro-indigenous, seeking to understand how this House establishes its own pedagogical and ritual model, articulating elements from different cultural and epistemological matrices. In contrast to the notion of syncretism as fusion, Silvia Rivera Cusicanqui's concept of *ch'ixi* (motley/gray) is mobilized to analyze the terreiro as a space of parallel coexistence of knowledge. The analysis focuses on the epistemological agency of the House, defined as the ability to generate, validate, and manage its own knowledge, subverting the coloniality of knowledge. A qualitative approach is adopted, with data collected from an in-depth interview with the Mãe de Santo and observations in three sessions open to the public (giras). The results show the House is a *ch'ixi* territory because it keeps contradictions active: the tactical appropriation of writing (library and study) aims to reinforce and systematize the oral tradition, in an act of agency; the coexistence of African and indigenous elements in ritual practices manifests a decolonial articulation; and the preference for Afro-indigenous foundations and the reinterpretation of the Lord's Prayer illustrate a micro-politics that subverts Western elements. It can be concluded that the Terreiro operates a decolonizing practice that transforms cultural heterogeneity into structural and pedagogical strength, contributing to the valorization of the epistemic autonomy of Afro-Brazilian religions.

**Keywords:** Umbanda; Ch'ixi; Silvia Rivera Cusicanqui; Religious studies.

---

\* Graduação em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Mestrado em andamento pela PUC Minas, virginiasouza1992@gmail.com.

## Introdução

A discussão sobre decolonialidade ainda tem muito o que percorrer. São muitas camadas e nuances dentro do sistema econômico, social, político e cultural que moldou a América Latina. Um processo construído por meio da violência — em suas dimensões física, psicológica e intelectual —, mas também tecido por contrastes culturais que sobreviveram à colonialidade. É nesse contexto que surge Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga e historiadora boliviana de origem aymará. Sua perspectiva mostra que as diferenças culturais não se dissolvem em uma síntese homogênea; ao contrário, elas coexistem em tensão, contrastando e coabitando o mesmo espaço de forma abigarrada — nem pura, nem híbrida, mas marcada por contradições vivas.

Ela denomina essa perspectiva como *ch'ixi*, termo de origem aymará que significa “manchado” ou “abigarrado” — uma forma de coexistência entre diferenças que permanecem lado a lado, sem fusão e sem hierarquia (Rivera Cusicanqui, 2010). É a partir desse conceito que este texto analisa o caso de um Terreiro<sup>1</sup> localizado no município de Betim, cuja organização ritual e dinâmica comunitária evidenciam singularidades que permitem compreendê-lo como um possível território *ch'ixi*.

A análise também se detém na agência epistêmica da Casa. Santin (2013, p. 71) define que “agência epistêmica é um termo relacionado à possibilidade e à viabilidade de ações no domínio epistêmico. [...] assim, ser compreendida como as ações que constituem os processos de investigação e de coleta de dados ao longo do tempo em busca da verdade.” Neste artigo, o termo é empregado para indicar a capacidade do Terreiro de gerar, legitimar e gerir seus próprios conhecimentos, construindo caminhos interpretativos que subvertem a colonialidade do saber.

A abordagem adotada é qualitativa, combinando a explicação do conceito proposto por Cusicanqui com sua aplicação analítica aos dados de campo. Esses dados foram obtidos por meio de entrevista em profundidade com a Mãe de Santo e por observação participante em dias de gira, entendida aqui como ritual umbandista (ou culto, em termos ampliados), realizados em encontros abertos ao público. Optou-se por manter sob sigilo informações como o nome do Terreiro e da zeladora, apesar de haver autorização formal registrada no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), em respeito a considerações éticas e às

---

<sup>1</sup> Este Terreiro integra a pesquisa de campo da minha dissertação de mestrado em Ciências da Religião, cujo projeto foi submetido, apreciado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUC Minas (CAAE 91156025.1.0000.5137). Todas as informações aqui apresentadas foram coletadas mediante consentimento formal da Mãe de Santo e dos participantes, conforme os princípios éticos estabelecidos pela Resolução CNS 510/2016.

especificidades do contexto religioso.

O texto está estruturado em três partes: primeiro, apresenta-se Silvia Rivera Cusicanqui e os fundamentos de sua teoria; em seguida, descreve-se o Terreiro pesquisado; por fim, discutem-se suas particularidades à luz da perspectiva *ch'ixi*, destacando contrastes, coexistências e tensões que caracterizam seu modo próprio de produzir e organizar o sagrado.

## 1. A autora Aymará

Silvia Rivera Cusicanqui parte de sua própria experiência de ancestralidade dupla — europeia pelo lado paterno e aimará pelo lado materno — para pensar a coexistência de mundos distintos em um mesmo corpo. Essa vivência pessoal de contradição e heterogeneidade é a base daquilo que ela chama de abigarrado, e que mais tarde desenvolve como o conceito *ch'ixi*, onde diferentes lógicas convivem sem que se fundam ou se hierarquizam.

Nascida na Bolívia no final dos anos 1940, é também ativista, além de socióloga e historiadora. Atuante desde os anos 1970, tornou-se uma das vozes mais influentes dos debates latino-americanos sobre colonialismo, ainda que critique o próprio uso do termo “decolonial”, por considerá-lo muitas vezes capturado pela academia. Sua escrita é multilíngue — em espanhol, aimará e quíchua — tanto como afirmação política quanto como prática epistemológica que desafia a centralidade do monolingüismo ocidental (Loyola-Hernández, 2025).

É cofundadora do Taller de História Oral Andina, grupo que desenvolve metodologias baseadas em epistemologias aimarás e quíchuas, priorizando a oralidade como modo de produção de conhecimento (Loyola-Hernández, 2025).

Sua obra analisa a história boliviana por meio de ciclos — colonial, liberal e populista — evidenciando como a dominação colonial se transforma e persiste. A autora retoma e reelabora a noção de “colonialismo interno” para mostrar como formas de opressão são internalizadas e reproduzidas pelas próprias populações indígenas e camponesas. Entre suas contribuições centrais estão a história oral, a sociologia da imagem, a crítica à mestiçagem colonial andina e a formulação do conceito *ch'ixi*, que descreve realidades heterogêneas onde elementos distintos coexistem sem se fundir (Loyola-Hernández, 2025).

Rivera Cusicanqui também é uma crítica contundente da economia política do conhecimento, denunciando práticas acadêmicas que transformam a teoria decolonial em capital simbólico e econômico, reforçando hierarquias globais. Em oposição a isso, defende o

bilinguismo, a horizontalidade na produção de saberes e a articulação entre teoria e prática comunitária como caminhos reais de descolonização (Loyola-Hernández, 2025).

A sociologia da imagem proposta por ela parte da crítica ao colonialismo interno e ao papel encobridor das palavras na modernidade, onde o discurso igualitário conviveu historicamente com a exclusão dos povos indígenas. Para ela, as imagens — presentes desde tempos pré-coloniais — revelam camadas importantes do mundo social, oferecendo narrativas críticas que a escrita ocidental tende a ocultar. Sua sociologia da imagem valoriza aquilo que a visão alcança antes da racionalização: gestos, cores, tramas, rituais, memórias silenciosas que atravessam séculos e continuam agindo no presente. Para ela, as imagens carregam uma espécie de verdade subterrânea — uma memória que não se dobra ao discurso oficial, que guarda as continuidades e as feridas da colonização e, ao mesmo tempo, a resistência indígena (Rivera Cusicanqui, 2010).

Em diálogo com essa perspectiva, Rivera Cusicanqui (2010) retoma da língua aimará a lógica do terceiro incluído, que rompe com a ideia colonial de que diferenças precisam ser resolvidas, misturadas ou hierarquizadas. O terceiro incluído aceita que algo pode “ser e não ser ao mesmo tempo”, como o cinza *ch’ixi* que é simultaneamente branco e negro sem perder nenhuma de suas cores. Assim, tanto a sociologia da imagem quanto o terceiro incluído revelam que a realidade latino-americana é feita de convivências complexas, tensões e paralelos que não se anulam — e que há força exatamente nesse entremoio onde mundos que pareciam opostos seguem vivendo lado a lado.

Portanto, para a autora, o caminho não é o da decolonialidade enquanto discurso teórico ou modismo acadêmico, mas o da *descolonização* como prática viva, incorporada nos gestos, na linguagem e nos modos de convivência. Ela parte do reconhecimento de que a invasão colonial já transformou os povos indígenas e suas culturas — não existe mais uma pureza original a ser recuperada. Por isso, não se trata de “voltar atrás” nem de extrair os elementos coloniais, mas de assumir a condição abigarrada, marcada por coexistências tensas e contraditórias. A descolonização, para ela, significa aprender com as práticas indígenas — suas formas de organização, reciprocidade, temporalidade, estética e política — e permitir que esses modos de existir transformem o presente. É uma ação concreta, cotidiana e coletiva, que rompe com a mera retórica multicultural e exige construir relações horizontais, bilíngues e interculturais capazes de gerar um “nós” realmente compartilhado. Então, afinal, o que é o conceito *ch’ixi*?

## 1.1. A lógica *ch'ixi*

A lógica *ch'ixi* é um dos eixos fundamentais do pensamento de Silvia Rivera Cusicanqui. De origem aimará, o termo descreve aquilo que é “abigarrado”, “manchado”, composto por diferenças que coexistem lado a lado sem se fundirem. Longe da ideia de mestiçagem harmoniosa ou de uma hibridez que produz um terceiro termo totalmente novo, o *ch'ixi* indica a convivência simultânea de elementos contrastantes — indígenas e coloniais, modernos e ancestrais — que se mantêm em tensão, dialogam e se influenciam, mas não se anulam. Essa lógica, que opera segundo o “terceiro incluído”, permite pensar a realidade latino-americana como um tecido abigarrado, onde as diferenças persistem e se relacionam sem hierarquia. Nesse sentido, para a autora, a palavra carrega uma ideia de coexistência. *Ch'ixi* não é apenas uma metáfora visual ou uma característica estética; é, sobretudo, uma forma de existir no mundo. Quando a autora se afirma *ch'ixi*, reivindica seu duplo pertencimento — aimará e europeu — sem reduzi-lo a uma síntese harmoniosa. O *ch'ixi* não busca apagar tensões, mas carregá-las consigo como parte constitutiva da vida. Ele expressa a coexistência paralela de elementos que se contradizem, se provocam e, por isso mesmo, produzem vitalidade. Em vez de imaginar a mistura como fusão — como faz a ideia de “hibridização” cultural —, o *ch'ixi* insiste no contrário: é a permanência da diferença que permite criar outros modos de ser (Rivera Cusicanqui, 2010).

Ser *ch'ixi* é, de acordo com a autora aymará, reconhecer que carregamos dentro de nós restos antigos de mundos que não desapareceram, como animais míticos guardados na pedra. Esses tempos imemoriais, a *jaya mara*<sup>2</sup>, continuam pulsando no presente, não como nostalgia, mas como força política. Por isso o *ch'ixi* resiste à mescla frágil e conformada (o chhixi), e se opõe às leituras “light” do multiculturalismo que diluem conflitos em harmonia superficial.

Ao mesmo tempo, o *ch'ixi* abre caminho para uma política descolonizadora, onde o conflito entre mundos não é negado, mas reelaborado como potência coletiva. A partir dessa perspectiva, reconstruir a sociedade implica reconhecer a pluralidade de vozes, tempos e histórias que formam o tecido abigarrado do país. O *ch'ixi* assume a diferença como fundamento de convivência e como possibilidade de criar uma nova modernidade — orgânica, heterogênea, baseada na reciprocidade, na redistribuição e no serviço — e não a modernidade importada e imitativa das elites. Assim, a identidade *ch'ixi* se torna um convite para imaginar

---

<sup>2</sup> *Jaya mara* é o termo aymará que designa os “tempos imemoriais”, o tempo ancestral em que humanos, animais e forças da natureza conviviam sem separação rígida. Para Rivera Cusicanqui (2010), esse tempo continua atuando no presente, sustentando a potência do *ch'ixi*.

formas de comunidade que acolhem o diverso sem tentar convertê-lo em unidade; que acolhem tensões em vez de apagá-las; que se constroem num diálogo vivo entre passado profundo e futuro por vir (Rivera Cusicanqui, 2010).

## 2. O terreiro

Os dados obtidos e relatados nesse subitem foram coletados durante uma entrevista<sup>3</sup> em profundidade com a mãe de santo da casa, que durou em média duas horas, no dia 08 de novembro de 2025, na parte da tarde. As observações participantes foram realizadas entre outubro e novembro em giras abertas ao público.

O terreiro onde realizei minha pesquisa de campo localiza-se na região central de Betim (RMBH) e foi fundado em 2021, no pós-pandemia, por uma Mãe de Santo que já possuía vivência em outra Casa. Após divergências internas e, sobretudo, após receber um chamado de seu Preto-Velho — entidade chefe do terreiro — ela decidiu abrir sua própria Casa, onde pudesse implementar mudanças que considerava necessárias. A fundadora integrou o uso ritual da ayahuasca<sup>4</sup> após atravessar um período de profunda depressão, afirmando que a planta e as visões a ajudaram em seu processo de cura. O rapé<sup>5</sup> foi incorporado posteriormente, a partir da experiência de cura física vivida pelo seu principal auxiliar no terreiro.

Desde então, a Casa cresceu e conta hoje com cerca de 70 médiuns, com equilíbrio entre homens e mulheres, embora haja predominância feminina. A Mãe de Santo se define como “moderna em alguns aspectos e tradicional em outros”. Ela não impõe que seus médiuns utilizem rapé ou ayahuasca, tampouco proíbe que frequentem outros terreiros; acredita que cada pessoa tem seu próprio caminho espiritual a trilhar, no tempo e ritmo que considerar adequados.

O desenvolvimento mediúnico é sustentado por um grupo de estudos online — geralmente às terças-feiras — e por uma biblioteca virtual com mais de 200 títulos entre livros, textos e manuais. O acervo foi selecionado pela própria Mãe de Santo e pelo médium responsável pelo ensino dos demais, privilegiando obras de matriz africana. Embora ela tenha retirado alguns livros espíritas, a biblioteca ainda contém alguns títulos sobre mediunidade de autores espíritas, embora o terreiro não siga a doutrina espírita. A fundadora afirma que sua Casa segue a tradição Omoloko, enfatizando um vínculo forte com a matriz africana, mas

---

<sup>3</sup> A entrevista foi gravada mediante consentimento expresso.

<sup>4</sup> O chá da Ayahuasca consiste da infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis* (Labete e Araújo, 2002 *apud* Costa, Figueiredo e Cazenave, 2005).

<sup>5</sup> Basicamente, é uma mistura de tabaco em pó e outras plantas consideradas sagradas.

incorporando rituais indígenas — como o uso de ayahuasca e rapé — como parte do caminho espiritual vivido pelos membros.

O altar do terreiro é composto exclusivamente por imagens de Orixás negros, todas escolhidas pessoalmente pela Mãe de Santo, que recusou doações para garantir que as representações seguissem esse princípio. As observações participantes mostram que as giras incluem o Pai-Nosso adaptado para a Umbanda<sup>6</sup>, com referências à natureza, e que a função de ogã<sup>7</sup> nos atabaques é exercida por uma mulher, o que rompe expectativas tradicionais de gênero na Umbanda.

Essas singularidades — a combinação entre tradição Omoloko, uso de plantas como ayahuasca e rapé e presença de ogã mulher — fazem com que o terreiro sofra preconceito e resistência dentro da própria Umbanda, muitas vezes por romper normas tácitas e expectativas de outras Casas sobre o que deveria ou não compor uma prática “legítima”. Ainda assim, a Casa mantém sua proposta e cresce, sustentada pela visão da Mãe de Santo de que a espiritualidade se faz na pluralidade, na liberdade e no respeito ao caminho de cada médium.

### 3. O terreiro como território *ch'ixi*

A leitura do terreiro à luz da perspectiva *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui permite compreender a Casa como um espaço onde múltiplas lógicas convivem sem se fundirem. Assim como o *ch'ixi* designa a justaposição de cores distintas que permanecem lado a lado sem se diluir, o terreiro articula práticas africanas, indígenas e cristãs adaptadas, preservando as diferenças que compõem sua identidade. As giras de matriz africana coexistem com rituais indígenas como o uso do rapé e da ayahuasca; a tradição oral compartilha espaço com o estudo sistemático; a oração do Pai-Nosso — ressignificada pela presença dos elementos da natureza — permanece paralela aos cânticos africanos e às práticas mediúnicas.

<sup>6</sup> “Pai-nosso que estais no Céu, nos mares, nas matas e em todos os mundos habitados; santificado seja o teu nome, pelos teus filhos, pela Natureza, pelas Águas, pela Luz e pelo Ar que respiramos. Que o teu reino do Bem do Amor e da Fraternidade, nos una a todos e a tudo que Criastes, em torno da Sagrada Cruz, aos pés do Divino Salvador e Redentor. Que a tua vontade nos conduza sempre para o culto do amor e da caridade. Dai-nos hoje e sempre a vontade firme para sermos virtuosos e úteis aos nossos semelhantes. Dai-nos hoje o pão do corpo, o fruto das matas e a água das fontes para o nosso sustento material e espiritual. Perdoa, se merecermos, as nossas faltas e dês o sublime sentimento do perdão para os que nos ofendam. Não nos deixeis sucumbir ante a luta, dissabores, ingratidões, tentações dos maus espíritos e ilusões pecaminosas da matéria. Enviai Pai, um raio da tua Divina complacência, luz e misericórdia para os teus filhos, pecadores que aqui labutam pelo Bem da Humanidade nossa irmã (Ceunsa, 2025)”.

<sup>7</sup> O termo ogã designa uma função de grande importância no interior dos Terreiros, tanto na Umbanda quanto no Candomblé. Entre suas atribuições, destaca-se o comando dos atabaques — instrumentos de percussão fundamentais para a sustentação rítmica dos rituais, para a chamada das entidades e para a condução da gira. O/a ogã também auxilia na organização ritual, no cuidado com os toques e no equilíbrio energético da Casa.

Essa convivência não é fusão nem sincretismo homogêneo, mas uma justaposição viva e, por vezes, tensa de saberes, cosmologias e temporalidades distintas. Cada uma delas mantém sua força própria, como propõe Cusicanqui ao falar da “sociedade abigarrada”. O Terreiro, portanto, opera como um território *ch'ixi*: um espaço onde diferentes ancestralidades — africana, indígena e, em menor grau, cristã — não competem para se sobrepor, mas dialogam, se contrapõem e se complementam conforme a demanda ritual e comunitária.

## Considerações finais

Nesse sentido, a Casa manifesta uma forma de descolonização prática, que se realiza não apenas pelo discurso, mas pelos gestos, corpos, rituais e escolhas epistêmicas da Mãe de Santo. A seleção cuidadosa das imagens de orixás negros, a liberdade concedida aos médiuns para trilharem seu próprio caminho e a abertura para rituais indígenas ilustram um modo de criar conhecimento e espiritualidade que se alinha à noção *ch'ixi* de coexistência em paralelo. O terreiro torna-se, assim, um espaço onde o passado ancestral e o presente urbano se entrelaçam, produzindo um modo de existir que acolhe diferenças sem apagá-las — exatamente a potência do *ch'ixi*.

Em vez de tentar apagar as marcas da colonização, Rivera Cusicanqui (2010) nos convida a acionar a força criativa dos povos que sobreviveram a ela, fazendo da pluralidade *ch'ixi* um caminho de reconstrução ética e política do mundo. E, de certa forma, é exatamente isso que o Terreiro estudado realiza no cotidiano: ele acolhe contrastes, honra ancestralidades diversas e cria, a partir delas, novas formas de cuidado, conhecimento e existência.

## REFERÊNCIAS

CEUNSA. **Orações**. Disponível em: [https://ceunsa.com.br/site/?page\\_id=18](https://ceunsa.com.br/site/?page_id=18). Acesso em: 29 nov. 2025.

COSTA, M.C.M.; FIGUEIREDO, M.C.; CAZENAVE, S.O.S. Ayahuasca: Uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. **Rev. Psiq. Clín.**, v. 32, n. 6, p. 310-318, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/f3VKrzpFRRqBSST4VdbyX3j/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 02 fev. 2025.

LOYOLA-HERNÁNDEZ, Laura; CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Global Social Theory**. Disponível em: <https://globalsocialtheory.org/thinkers/cusicanqui-silvia-rivera/>. Acesso em: 27 nov. 2025.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa:** una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SANTIN, Thiago Rafael. **Agência epistêmica:** abordagens melhorativa e coletiva. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 9, n. 2, p. 71-88, mai.-ago. 2013.

## **5 - RACISMO RELIGIOSO E RESISTÊNCIA: a estigmatização das religiões afro-brasileiras na sociedade contemporânea**

***Joilson Santos da Silva\****

### **RESUMO**

A presente comunicação analisa as manifestações do racismo estrutural brasileiro na contemporaneidade. Especificamente, o estudo visa identificar o fenômeno social do racismo religioso que é diametralmente perceptível através das manifestações que estigmatizam e demonizam as religiões afro-brasileiras. A pesquisa fundamentou-se na dissertação desenvolvida *Racismo religioso: a estigmatização e a demonização das religiões afro-brasileiras* (PUC Minas, 2025), que identificou formas históricas e simbólicas de exclusão e violência contra os praticantes de Candomblé e Umbanda; delimitando assim neste estudo as duas mais renomadas religiões afro-brasileiras. Outro objetivo específico consiste em compreender como o processo de perpetuação da hereditariedade colonial e das teorias raciais europeias ainda continuam legitimando estruturas de poder que inferiorizam corpos, culturas e espiritualidades negras. A metodologia então adotada é de pesquisa bibliográfica, dialogando com autores como Frantz Fanon, Sueli Carneiro, Michel Foucault, Aníbal Quijano, Panikkar e Roberlei Panasiewicz, possibilitando uma análise interseccional entre racismo, religião e poder. A comunicação estrutura-se em três capítulos: 1) Racismo Estrutural: Um fenômeno persistente da modernidade, 2) Racismo Religioso: Discriminação religiosa e as relações estruturais sociais persistentes e 3) Resistência e Diálogo Inter-religioso: novos desafios e novas estratégias. Como resultado, identificamos que o racismo religioso constitui uma das expressões do racismo estrutural, sustentado por discursos hegemônicos que demonizam o sagrado afro-brasileiro. Conclui-se também, que o fortalecimento das Comunidades Tradicionais de Terreiro e o diálogo inter-religioso são identificadas como estratégias de resistência e afirmação identitária diante da intolerância e da violência simbólica e física persistentes no país.

**Paravras-chave:** Racismo religioso; Religiões afro-brasileiras; Estigmatização; Resistência; Diálogo inter-religioso.

### **ABSTRACT**

This paper analyzes the manifestations of structural racism in contemporary Brazil. Specifically, the study aims to identify the social phenomenon of religious racism, which is diametrically perceptible through the manifestations that stigmatize and demonize Afro-Brazilian religions. The research is based on the dissertation "Religious Racism: The Stigmatization and Demonization of Afro-Brazilian Religions" (PUC Minas, 2025), which identified historical and symbolic forms of exclusion and violence against practitioners of Candomblé and Umbanda; thus delimiting this study to the two most renowned Afro-Brazilian religions. Another specific objective is to understand how the process of perpetuating colonial heritage and European racial theories continues to legitimize power structures that inferiorize Black bodies, cultures, and spiritualities. The methodology adopted is bibliographic research, engaging with authors such as Frantz Fanon, Sueli Carneiro, Michel Foucault, Aníbal Quijano, Panikkar, and Roberlei Panasiewicz, enabling an intersectional analysis of racism, religion, and

---

\* Licenciado em Artes Cênicas pela UFOP, mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas, integrante do grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI). Sua pesquisa aborda as relações entre racismo estrutural e religião, com foco na estigmatização das tradições afro-brasileiras e na promoção do diálogo inter-religioso. Email: josantos70@gmail.com.

power. The communication is structured in three chapters: 1) Structural Racism: A persistent phenomenon of modernity, 2) Religious Racism: Religious discrimination and persistent social structural relations, and 3) Resistance and Interreligious Dialogue: new challenges and new strategies. As a result, we identified that religious racism constitutes one of the expressions of structural racism, sustained by hegemonic discourses that demonize Afro-Brazilian sacred practices. It is also concluded that the strengthening of Traditional Terreiro Communities and interreligious dialogue are identified as strategies of resistance and identity affirmation in the face of intolerance and the persistent symbolic and physical violence in the country

**Keywords:** Religious racism; Afro-Brazilian religions; Stigmatization; Resistance; Interreligious dialogue.

## Introdução

As manifestações dos racismos dentro do contexto brasileiro são multifacetadas e plurais, tidas como fenômenos sociais que ultrapassam séculos de existência. Desta forma, a incorporação dos processos e das ideologias raciais coloniais culminou com a organização de novos modos de vida e conduta. Especificamente no Sul Global, onde a subalternidade de determinados grupos minorizados e identificados racialmente ainda são vulneráveis às mais diversas manifestações de aversões e estigmas.

Como resultado, as bases estruturais da sociedade foram engendradas dentro das concepções ideológicas raciais implementadas e transmitidas pelos europeus que aqui chegaram. Consequentemente, dentro dos termos contemporâneos as estruturas sociais e institucionais mantiveram as mesmas condutas raciais, derivando em uma formação e afirmação da nova ordem mundial, ocasionando uma manifestação do racismo estrutural fincado em suas bases.

Assim, o fenômeno social do racismo religioso surge enraizado dentro do sistema estrutural brasileiro, onde manifesta-se através da estigmatização e demonização das religiões afro-brasileiras. Porém, nem sempre ele é perceptível e por isso, é necessária uma intersecção na perspectiva do olhar para que encontremos os diferentes eixos de opressão inseridos no contexto colonial e perpetuado pelas classes dominantes.

Desta forma, compreender a permanência da hereditariedade colonial e das teorias raciais europeias, ajuda-nos no entendimento das ideologias forjadas nas práticas sociais e religiosas contemporâneas, e de como elas continuam a legitimar estruturas de poder que resultam na inferiorização de corpos, culturas e espiritualidades negras e indígenas.

## **1. Racismo Estrutural: Um fenômeno persistente da modernidade**

O racismo estrutural, termo utilizado na pós-modernidade, possui uma história complexa e violenta. Por conseguinte, constitui-se um sistema operacional e colonial baseado nas teorias raciais. O que através de séculos de doutrinação religiosa, política, científica e econômica, mantiveram os povos escravizados sob uma conduta extrema dentro do contexto do Sul global, especificamente, no Brasil. Como exemplifica Quijano (2005, p. 118), “desse modo, ‘raça’, converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade”. Dessa forma, a racialização tornou-se um princípio estruturante que orientou e ampliou as hierarquias através dos ‘dispositivos de racialidade’<sup>1</sup>.

Estes processos coloniais demandaram a imposição dos elementos culturais e tradicionais ibéricos aos corpos subjugados que, por motivo de força maior, foram sequestrados para o território “lusó-brasileiro”. A coação constante para a obtenção do aprendizado, era orientado por interesses de manutenção parasitária da ordem colonial que funcionava como instrumentos de reforço e da continuidade da dominação dos grupos hegemônicos. Como ainda nos explica Quijano (2005, p. 121),

[...] forçaram – também em medidas variáveis em cada caso – os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa.

O racismo estrutural consolidou-se como um projeto de dominação territorial, cujas práticas sociais e institucionais permitiam e cultivavam a inferiorização das populações negras e indígenas, bem como das suas respectivas culturas e crenças. Entretanto, seu arcabouço ainda serve de molde para subsequentes formas de mecanismos de poder que reconfiguram novos padrões sociais e hierárquicos que subalternizam os grupos minorizados por justificativas de intervenção estatal. De acordo com Almeida (2019, p. 143),

a ordem produzida pelo racismo não afeta apenas a sociedade em suas relações exteriores – como no caso da colonização –, mas atinge, sobretudo, a sua configuração interna, estipulando padrões hierárquicos, naturalizando formas históricas de dominação e justificando a intervenção estatal sobre grupos sociais discriminados, como se pode observar no cotidiano das populações negras e indígenas.

---

<sup>1</sup> O dispositivo de racialidade: Termo criado por Sueli Carneiro e que ganha uma dimensão específica ao operar em conjunto com o biopoder e ser por ele instrumentalizado. Combinado ao racismo, o biopoder promove a vida da raça considerada mais sadia e mais pura e promove a morte da raça considerada inferior.

Ademais, na pós-modernidade a sombra nefasta do sistema colonial ainda mantém células estruturais ativas e operantes, e que vinculam as mesmas ideologias dentro de novas perspectivas. Onde o próprio sistema racista atua como um processo de desumanização do ser, limitando-o a aspectos e necessidades essenciais para a sua existência. Como nos elucida Carneiro (2023, p.18), “o que nos permite supor que o racismo reduz o ser à sua dimensão ôntica<sup>2</sup>, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta a sua humanidade.”

Segundo o pensamento de Berger e Luckmam (1985, p. 80), “o desenvolvimento de mecanismos específicos de controles sociais torna-se também necessário com a historicização e objetivação das instituições”. Seguindo esta mesma lógica estrutural, a necessidade natural de ‘controle social’ aparece dentro dos dispositivos de poder<sup>3</sup> que são: as instituições (espaços públicos, escolas, mídia, polícia, sistema jurídico, dentre outros), que passam a exigir conformidade às normas religiosas e culturais dominante, sancionando, estigmatizando ou marginalizando quem delas se desvia.

## **2. Racismo Religioso: Discriminação religiosa e as relações estruturais sociais persistentes**

Dentro da lógica do racismo estrutural as práticas institucionais estão atreladas à tessitura social de padrões hegemônicos com valores eurocêntricos. Sendo assim, com a observação desses padrões impostos na América do Sul, o fluxo contínuo reprodutivo da injustiça epistêmica contra os saberes históricos dos povos originários e africanos escravizados foi avassaladora e grosseira. Como observa Bomfim (2008, p. 158), “as instituições sociais eram a reprodução grosseira e viciada das instituições da península”.

Desse modo, o racismo manifestado nas instituições não constitui um fenômeno isolado ou eventual, mas revela um método estruturante alicerçado na gênese da sociedade brasileira como um todo. Esta perspectiva aponta-nos que as instituições reproduziram e ainda reproduzem em sua organização e funcionamento, os valores, hierarquias e mecanismos de exclusão historicamente consolidados no corpo social. Conforme observado por Almeida

---

<sup>2</sup> Na filosofia de Martin Heidegger há uma definição ontológica do Ser que se mostra fértil para os objetivos deste livro (Dispositivos de Racialidade - Sueli Carneiro). Heidegger distingue entre as categorias do ôntico e do ontológico: o ôntico se refere aos entes particulares, ou às determinações do ser, ao passo que o ontológico diz respeito ao ser enquanto tal. Então, raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico, das particularidades do ser. O ser humano, especificamente, inscreve-se na dimensão ontológica. O que nos permite supor que o racismo reduz o ser à sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta a sua humanidade. (Carneiro, 2023).

<sup>3</sup> Para Foucault, um dispositivo é sempre um dispositivo de poder, que opera em um determinado campo e se desvela pela articulação que se engendra a partir de uma multiplicidade de elementos e pela relação de poder que entre eles se estabelece. (Carneiro apud Foucault, p. 24).

(2019, p. 31),

[...] assim como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente – com todos os conflitos que lhe são inerentes –, o racismo que essa instituição venha a expressar é também parte dessa mesma estrutura. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista.

A reprodução institucional dessas violências confirma que estruturas excludentes persistem como parte orgânica da construção social brasileira. Neste sentido, reconhecer que a injustiça epistêmica, a desigualdade racial e a negação de alteridades são fenômenos sustentados por uma matriz social que hierarquiza experiências e conhecimentos. Segundo a percepção de Nogueira (2020, p. 47),

[...] o racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não podem existir; ou podem, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida.

Desta maneira, refletir sobre os racismos existentes e suas imbricações com as expressões religiosas, educativas e filosóficas conota reconhecer a injustiça epistêmica, a desigualdade racial e a negação da alteridade. Pois, estes fenômenos foram criados e sustentados por uma matriz social que hierarquiza experiências e conhecimentos, não levando em conta a episteme dos povos escravizados.

### **3. Resistência e Diálogo Inter-religioso: novos desafios e novas estratégias**

A trajetória histórica e social dos povos escravizados dentro do contexto brasileiro, evidencia-se pela resistência e formação de redes de solidariedade e organização comunitária. Dos quilombos às comunidades de Terreiro, as estratégias fundamentais para a resistência e preservação das tradições afro-brasileiras eram pautadas pelo vínculo de cooperação e colaboração organizacional. De acordo com a contribuição de Carneiro (2023, p. 311), “os pares emergem como condutores de um rito de passagem da consciência racial individual e/ou familiar para a consciência coletiva mobilizadora da ação política.”

O protagonismo feminino foi um diferencial na construção da identidade afro-brasileira, pois apesar das violências e opressões sofridas, estas mulheres negras representavam a força e

a resistência das tradições afro-brasileiras. Por outro lado, essas mulheres possibilitaram a abertura de novas pontes para o diálogo inter-religioso ao tomarem frente das lideranças das CTTros. Como nos explicita Fonseca Silva (2021, p. 37),

o reconhecimento do papel de liderança da mulher negra no candomblé como mãe de santo, sacerdotisa máxima do templo foi uma conquista frente a uma conjuntura de inferiorização do corpo negro marcada pela lógica colonial imposta pelo homem branco e pela sociedade racista.

Panasiewicz (2020, p. 44), nos afirma que, “a construção de pontes inter-humanas torna-se um indicativo seguro, pois o encontro com o outro proporcionará ampliação do conhecimento, da noção de verdade e, de maneira especial, da concepção do cuidado.” Assim, diante dos novos desafios enfrentados pelas CTTro, nota-se também, o cuidado e o encontro com o outro. Uma vez que a partir dos corpos sacrificados e maltratados pela hegemonia colonial, estes mesmos corpos de diversas etnias encontraram apoio nas ialorixás e mães-de-santo que administravam os terreiros, onde a estrutura comunitária do axé contrária à ocidental, prezava pelo cuidado e o zelo com o outro.

Compreender estas resistências utilizadas, em especial pelo povo negro, nutre-nos de conhecimento a partir das experiências históricas e culturais cujas expressões foram desenvolvidas no “holocausto” africano. Sendo assim, o diálogo configura-se como uma forma de resistência frente à falta de conhecimento das tradições religiosas não hegemônicas.

## **Considerações Finais**

Esse processo histórico de exclusão e subalternização das práticas religiosas dos povos africanos escravizados, permite-nos compreender como a intolerância e o racismo religioso não se restringem unicamente a atos isolados. Porém, eles integram um sistema mais amplo de opressão que reforça historicamente hierarquias sociais e culturais e que perpassa séculos de existência dentro do território brasileiro.

Nessa via, levantar questões sobre o enfrentamento das formas de exclusão e silenciamento marca de forma concisa as relações interculturais. Desta maneira, torna-se relevante a utilização de ferramentas como o diálogo inter-religioso para o enfrentamento das adversidades e para construção de resistência cultural, ética, pedagógica e social, principalmente em contextos marcados por desigualdades sociais.

## REFERÊNCIAS

Almeida, Silvio. **Racismo estrutural** (Feminismos Plurais). Editora Jandaíra: São Paulo, (2019). E-book.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade:** tratado de sociologia do conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, Vozes, 1985. E-book.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina:** males de origem. Rio de Janeiro: Centro edelstein de pesquisa sociais, 2008. Disponível em:  
<https://static.scielo.org/scielobooks/zg8vf/pdf/bomfim9788599662786.pdf>. Acesso: 27 out 2024.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade:** a construção do outro como não ser como fundamento do ser. São Paulo: Zahar, 2023. E-book.

FONSECA SILVA, Lucimar. **A liderança feminina no espaço do terreiro de candomblé da Bahia:** como estratégia de luta, resistência e amor. No combate ao preconceito e ao racismo religioso. Dissertação (mestrado profissional) – UFMT PPGPEHistória, Cuiabá, (2021). Disponível em:  
<https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/699658/2/Lucimar%20Fonseca%20-20Disserta%c3%a7%c3%a3o%20-%20ProfHist%c3%b3ria%20-%20UFMT.pdf>. Acesso: 16 nov 2025.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa.** São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020. E-book.

PANASIEWICZ, Roberlei et al. **Dicionário do pluralismo religioso.** São Paulo: Recriar 2020.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005. Disponível em:  
[https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso: 23 fev 2025.

## **6 - DIÁLOGO INTERCULTURAL E INTER-RELIGIOSO: uma leitura a partir do Fórum da Espiritualidade Contemporânea do REPLUDI**

*Adrileia Guelber Távora Pôncio Machado\**

### **RESUMO**

A presente comunicação científica tem como objetivo responder a seguinte indagação: as atividades do Fórum da Espiritualidade Contemporânea, promovidas pelo grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo Inter-religioso, podem contribuir para um diálogo intercultural e interespiritual? A pesquisa é de caráter bibliográfico e teórico-reflexivo, fundamenta-se em alguns trechos da obra de Emmanuel Lévinas, especialmente, no que compreende à sua noção de alteridade. Nesse contexto essa discussão integra as relações humanas em uma compreensão relacional pacífica do mundo, sem anular o Outro. Seguindo a seguinte estrutura: i. A história do Fórum da Espiritualidade Contemporânea ii. Elementos conceituais sobre alteridade na ótica de Lévinas. iii. Atividades realizadas pelo Fórum da Espiritualidade Contemporânea que corroboram para o encontro entre culturas e religiosidades. Por fim, a partir dessa perspectiva, busca-se refletir sobre como as práticas e reflexões do Fórum expressam uma espiritualidade plural, aberta e experiencial, capaz de reconhecer a diversidade cultural e espiritual como um caminho que leva ao encontro com o sagrado e a uma construção ética de convivência no mundo contemporâneo.

**Paravras-chave:** Diálogo inter-religioso; Diálogo intercultural; Espiritualidade contemporânea; Emmanuel Lévinas; Pluralismo religioso.

### **ABSTRACT**

This scientific communication aims to answer the following question: can the activities of the Forum of Contemporary Spirituality, promoted by the research group Religion, Pluralism and Interreligious Dialogue, contribute to an intercultural and interspiritual dialogue? The research is bibliographic and theoretical-reflective in nature, based on some passages from the work of Emmanuel Lévinas, especially regarding his notion of alterity. In this context, this discussion integrates human relations into a peaceful relational understanding of the world, without negating the Other. Following this structure: i. The history of the Forum of Contemporary Spirituality ii. Conceptual elements on alterity from Lévinas' perspective. iii. Activities carried out by the Forum of Contemporary Spirituality that contribute to the encounter between cultures and religious practices. Finally, from this perspective, we seek to reflect on how the Forum's practices and reflections express a plural, open, and experiential spirituality, capable of recognizing cultural and spiritual diversity as a path that leads to an encounter with the sacred and to an ethical construction of coexistence in the contemporary world

**Keywords:** Interreligious Dialogue; Intercultural Dialogue; Contemporary Spirituality; Emmanuel Lévinas; Religious Pluralism

---

\* Mestranda em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC Minas. Pós-graduada em Psicopedagogia Clínica e Institucional pelo Centro de Pesquisa de Minas Gerais – CEPEMG e Graduada em Pedagogia pela FUMEC-MG com formação em Coordenação Pedagógica e Orientação Educacional. E-mail: adrileia.guelber@gmail.com.

## **Introdução**

Dentro da perspectiva de um mundo plural a interculturalidade traduz a necessidade do mundo contemporâneo de o ser humano poder aspirar a realidade de um diálogo entre culturas e espiritualidades diversas de forma ética e harmônica. O Fórum da Espiritualidade Contemporânea tem como base promover atividades plurais e mostrar-se como uma ferramenta eficaz para a prática do exercício da alteridade comprometida com a abertura à realidade do outro.

Nesse cenário, um dos principais enfoques desta comunicação científica consiste em refletir sobre como as práticas do Fórum da Espiritualidade Contemporânea expressam uma espiritualidade plural, aberta e experiencial contribuindo para um diálogo intercultural e interespiritual. Com isso, essa discussão apresenta as relações humanas em uma manifestação dialogal principalmente daqueles que se colocam abertos a experienciar a cultura e o sagrado do outro.

A pesquisa de caráter bibliográfico e teórico-reflexivo, fundamenta-se em alguns trechos da obra de Emmanuel Lévinas, especialmente, no que compreende a sua noção de alteridade. Essa discussão integra as relações humanas em uma compreensão relacional pacífica do mundo, sem anular o outro. O problema que determina a pesquisa é: as atividades do Fórum da Espiritualidade Contemporânea, promovidas pelo grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo Inter-religioso, podem contribuir para um diálogo intercultural e interespiritual?

### **1. Diálogo intercultural e inter-religioso do que estamos tratando afinal?**

A presente parte tem como intenção tratar acerca da reflexão diálogo intercultural e inter-religioso do que estamos tratando afinal? Nesse cenário, Emmanuel Lévinas (1906 – 1995) filósofo lituano-francês, conhecido por seu trabalho em fenomenologia, existencialismo e filosofia judaica foi um importante autor. Com tópicos formais em sua obra, sua filosofia da alteridade e ética da responsabilidade fornece uma base conceitual poderosa e frequentemente utilizada por estudiosos para fundamentar o diálogo intercultural e inter-religioso.

A alteridade é o conceito central da obra de Lévinas. Para ele, a relação ética com o Outro (a pessoa diferente de mim) precede a ontologia (o estudo do ser). “A experiência com o rosto do Outro me interpela e me torna responsável por ele, independentemente de reciprocidade”. (Lévinas, 1991, p.3).

Nesse espectro, Lévinas repensou os princípios da ética a partir da responsabilidade. O respeito à liberdade do outro foi esquecido, onde a vida humana deixou de ser valorizada, principalmente, em períodos de guerra. Lévinas surge para questionar a importância do direito à vida na esfera social. Ao longo do estudo sobre a alteridade, Lévinas embasa a escrita dos textos revisados sobre esse conteúdo:

O outro desejado metafisicamente não é “outro” como opção de que me alimento, como o país que habito, como a paisagem que eu contemplo, como, enfim, eu mesmo com relação a mim mesmo, este eu”, este outro”. Nessas realidades, eu posso me “repatriar” e, em um sentido muito amplo, me satisfazer, como se elas me houvessem simplesmente faltado. Por isso, sua alteridade se resolve em minha identidade de pensante e de possuidor. O desejo metafísico tende a algo inteiramente diferente, ao absolutamente outro. (Lévinas, 1991, p.3, grifos do autor).

## **2. Diálogo intercultural e inter-religioso: uma leitura a partir do Fórum da Espiritualidade Contemporânea do grupo de pesquisa do REPLUDI**

De acordo com o que está apresentado no site oficial do REPLUDI, a história do grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo – REPLUDI, iniciou-se em 2012. Conforme indicado em atas, e-mails e outros registros do período, o grupo de pesquisa teve sua origem em um núcleo anterior, denominado Religião e Cultura. Inicialmente, o REPLUDI recebeu o nome de Campo Religioso e Sociedade, embora já tivesse como objetivo investigar a presença da religião na sociedade contemporânea, abrangendo também questões vinculadas ao diálogo inter-religioso.

Desde o início, o grupo manteve o compromisso de se arriscar a compreender o pluralismo, a crise das instituições religiosas, a procura por novas formas de espiritualidade e as tendências do diálogo inter-religioso. Também demonstrou interesse pela identidade religiosa e por suas expressões culturais, artísticas e literárias, sempre sustentado pelos estudos e trocas realizadas no Grupo de Pesquisa Campo Religioso e Sociedade. Assim, os integrantes desenvolveram investigações que resultaram em comunicações apresentadas em congressos e simpósios especializados, além de artigos publicados em periódicos e capítulos de livros.

A repercussão das atividades e estudos do grupo de pesquisa promovia a participação organizada em simpósios e congressos da área e afins; preparação e publicação de estudos sobre temas da pesquisa; manutenção do Observatório da Religiosidade Contemporânea. As principais questões relacionadas a este grupo estão destinadas a:

busca a interação dos discentes e docentes com as comunidades e tradições religiosas. Do mesmo modo, visa o respeito através do diálogo e a valorização da religiosidade e dos tesouros de cada grupo, bem como a partilha de conhecimentos e práticas em prol da sociedade. Durante o semestre são promovidos dois encontros entre a comunidade acadêmica e a comunidade religiosa. O primeiro encontro trata-se de uma “visita técnica” ou visita ao campo religioso, ou seja, os participantes do REPLUDI vão até o espaço religioso: templos e outros lugares de reuniões. O segundo encontro constitui-se de uma ida da comunidade religiosa até a universidade para troca também de experiências com outros alunos e professores. (Site do REPLUDI, 2025).

Continuando o que está apresentado no site do REPLUDI, a metodologia é:

a observação e envolvimento nas práticas religiosas dos diversos grupos. Aprender a cultura, os ritos e as práticas religiosas dos grupos favorece o respeito e o combate a todas as formas de intolerância. Além disso, há encontros com apresentação e debate das pesquisas, fóruns da religiosidade contemporânea com a presença das comunidades/espiritualidades na universidade e visita aos locais de vivência e práticas religiosas como: templos, igrejas, terreiros etc. (Site do REPLUDI, 2025)

Quais as contribuições do Fórum da Espiritualidade Contemporânea do grupo de pesquisa REPLUDI para se pensar o diálogo intercultural e inter-religioso? De que forma este grupo pode colaborar para se pensar o diálogo com experiências culturais e religiosas diferentes? Ao problematizarmos esta questão, torna-se fundamental ter em vista que a:

interculturalidade é concebida como uma experiência viva de convivência e tradução entre diferenças que impulsiona o ser humano a reaprender e recolocar-se cultural e contextualmente no mundo. Trata-se de uma atitude ética e epistemológica que reconhece a insuficiência de uma única cultura para interpretar a realidade e afirma a necessidade de compartilhar, dialogar e traduzir os próprios referenciais identitários em relação com os outros. (XI Colóquio REDECLID, 2025).

Com base na seguinte afirmação, é plausível ter em perspectiva que o Fórum da Espiritualidade Contemporânea do REPLUDI é um grupo que desde o início tem a intenção de investigar o pluralismo, as tendências religiosas da atualidade e a espiritualidade no cotidiano; compreender os desafios inerentes do diálogo inter-religioso que emergem em ambientes plurais; estudar a mútua relação entre religião, cultura e sociedade.

Nas palavras de Raul Fornet (2025), pronunciadas no XI COLÓQUIO REDECLID – VII COLÓQUIO do REPLUDI – I COLÓQUIO RELIGIÃO, ÉTICA E EPISTEMOLOGIA “a interculturalidade não se dá apenas em uma visita a um museu. Representa a cara atual do mundo; cada lugar são lugares com tradição de sentido que alimentam a densidade do mundo”.

Nesse sentido, dentre as principais atividades para se pensar sobre o diálogo intercultural e inter-religioso promovidas pelo grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo inter-religioso, destacam-se:

- (i) Saúde Mental e Saúde Espiritual – a contribuição dos místicos a uma saúde integral/ Prof. Francisco Javier Sancho Fermin – Universidad de la Mística – Centro Internacional Teresiano y Sanjuanista realizada do dia 10/11 a 21/10 de 2025.
- (ii) Colóquio XI REDECLID/ VII REPLUDI/ I RELIGIÃO, ÉTICA E EPISTEMOLOGIA – Pensamento Filosófico Latino-Americanano e Filosofia Intercultural – 5.11.2025.
- (iii) Encontro Inter-religioso de Práticas Celebrativas da Grande BH – Cuidar também é Sagrado – Gabriel Perissé – 5.11.2025.
- (iv) Visita Guiada 2025 – Santuário da Saúde e da Paz (Jubileu do Pe. Eustáquio) Simpósio Internacional Saúde e Paz – Centenário da Chegada de Padre Eustáquio ao Brasil.
- (v) II SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE MÍSTICA ISLÂMICA – Mística Islâmica: diálogos, interações e contemporaneidade – 28.11.2024.

O que essas atividades colaboram para se pensar sobre diálogo intercultural e inter-religioso? “Não há só uma forma de viver o sagrado. Se se coloca aberto ao outro, se chega ao mundo profundo do espiritual”. (Dra Andrea Castillo Munoz, VII Colóquio REPLUDI, 2025). A Interculturalidade permite essa relação verdadeira entre culturas e espiritualidades que se somam e se conectam em uma linguagem de união, amor e respeito. Promover o exercício de aproximação com a realidade religiosa e espiritual do outro de forma aberta, traz a oportunidade de crescimento para todas as partes.

## **Considerações Finais**

Diante das questões apresentadas ao longo desta comunicação é primordial pontuar que ao problematizar sobre o diálogo intercultural e inter-religioso, considerando uma leitura a partir do Fórum da Espiritualidade Contemporânea do REPLUDI, a interculturalidade tem relação direta com o mundo interespiritual. Os resultados disso demonstram que a interespiritualidade abarca a afirmação de uma vida dentro do mundo interior do indivíduo – sua espiritualidade. Como tratado por Teasdale em *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions* (1999), a Interespiritualidade é a experiência e o diálogo interior entre tradições espirituais diversas, que reconhecem a unidade subjacente a todas as práticas e sabedorias místicas do mundo.

A partir dos estudos realizados, pode-se perceber que o Fórum da Espiritualidade Contemporânea propicia reconhecer a diversidade cultural e espiritual, operando como um caminho que leva ao encontro com o sagrado e a uma construção ética de convivência no mundo contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, José de. **Experiência religiosa**. Granada: Universidad Pontificia Comillas, 1989. (Estudios Interdisciplinares, n. 15). Publicações da Universidade Pontificia Comillas. Editor: A. Dou. Actas de La Reunión Interdisciplinar - Granada, 6 a 10 setembro de 1988.
- AGRIPINO, Valdezia Izidoro. **Humanismo como ética: um estudo sobre a alteridade em Emmanuel Lévinas**. 2014. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba - UFPB. João Pessoa - PB, 2014.
- COSTA, Márcio Luís. **Lévinas - uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ensaios e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção Debates, 309). Tradução de François Poirié.
- LÉVINAS, Emmanuel. - **Totalidade e infinito**, 2008, p. 3.
- LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. 2. ed. São Paulo: Loyola.
- MONGES que protagonizam o diálogo entre religiões e intercâmbios espirituais**. Instituto Humanitas Unisino - IHU. 06.07.2014. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/532987-monges-que-protagonizam-o-dialogo-%20entre-religioes-e-intercambios-espirituais>. Acesso em 6 ago de 2025.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; SOUZA, José Carlos Aguiar de (org.). **Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI**. São Paulo: Paulinas.
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso**. Belo Horizonte: Com Arte/Face-Fumec, 1999.
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogos plurais para além do religioso** / Maria Cecília Simões; Roberlei Panasiewicz (orgs.). São Paulo: Editora Recriar, 2024.
- PANIKKAR, Raimon. **O diálogo indispensável: paz entre as religiões**. Portugal: Zéfiro, 2007.
- REPLUDI - Religião, Pluralismo e Diálogo - Grupo de pesquisa - PUC-Minas PPGCR - ONLINE**, Site Disponível em <https://www.repludi.com.br/> Acesso em 15 de agosto de 2025.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. **No mais profundo centro: João da Cruz e o sufismo sadili cantam a união transformante**. 2002. 178 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2002.

**TEASDALE, The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions (1999).**

TEIXEIRA, Faustino. Raimon Panikkar: a arriscada aventura no solo sagrado do outro. **Perspectiva Teológica**, [S.l.], v.42, n. 118, p. 363, 2010. DOI: 10.20911/21768757v42n118p363/2010. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/938>. Acesso em: 28 nov 2025.

TEIXEIRA, Faustino. **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.

TEIXEIRA, Faustino. **O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio**. Belo Horizonte, 2003. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/596/623>. Acesso em: 13 jun. 2025.

USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2014. Capítulo: “Religião como forma de conhecimento”, p. 143. (Prêmio Jabuti 2014).



# COLÓQUIO

PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO E FILOSOFIA INTERCULTURAL

5 À 7 DE NOVEMBRO DE 2025 | PUC MINAS CORAÇÃO EUCARÍSTICO

## FT 2 – Educação, Ecologia e Libertação: perspectivas decoloniais e interculturais no Sul Global

**Ementa:** O Fórum Temático discute teorias, práticas e articulações educativas, ecológicas, libertadoras, decoloniais, interculturais e dialogais, especialmente do Sul Global e da América Latina e Caribe, no campo religioso, educacional, ambiental, teológico, das sabedorias e saberes ancestrais e tradicionais, e entre gerações juvenis, no ensino, na pesquisa e na extensão, a partir da inter/transdisciplinaridade e da complexidade.

**Coordenador** – Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista

### Comunicações Apresentadas no FT 2

# **1- ENSINO RELIGIOSO INTERCULTURAL: saberes dos povos Quilombolas<sup>1</sup>**

*Jacqueline Crepaldi Souza\**

## **RESUMO**

A educação está em mudança. Pela primeira vez na história do Brasil uma pessoa Quilombola foi eleita membra do Conselho Nacional de Educação (CNE). Givânia Silva, mulher, negra, quilombola, educadora e presidente da Comissão de Educação das Relações Étnico-Raciais e do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Esse momento histórico revela que a educação tenderá a repensar múltiplas políticas educacionais para a educação escolar Quilombola e indígena: currículo diferenciado, exigência de formação docente especializada, cotas para reparação histórica social, bolsa permanência no Ensino Superior para indígenas e Quilombolas, entre outras necessidades. Nesse contexto, o objetivo desse artigo é produzir diálogos para combater o racismo, a discriminação e o preconceito, tendo o Ensino Religioso como espaço propício para um ensino que respeita as Relações Étnico-raciais Quilombola e Indígena. A pesquisa documental coletou dados em relação à educação quilombola e a abordagem metodológica qualitativa revelou, com a análise bibliográfica, ações que valorizam os Povos originários, desde a conscientização de uma linguagem libertadora até metodologias que pretendem desenvolver competências e habilidades reveladoras de um humanismo inclusivo sem precedentes. Conclui-se que os estudos dos saberes dos Povos Quilombolas talvez possam ajudar a escrever uma Matriz de Referência para um Ensino Religioso intercultural.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso intercultural; Quilombolas; Diálogo; Educação; Matriz de Referência.

## **ABSTRACT**

Education in Brazil is undergoing significant transformation. For the first time in the nation's history, a Quilombola representative has been elected to the National Education Council (CNE). Givânia Silva, a Black Quilombola woman, educator, and president of the Commission on Education for Ethnic-Racial Relations and the Teaching of Afro-Brazilian and African History and Culture embodies this historic achievement. This milestone signals a shift toward rethinking educational policies for Quilombola and Indigenous communities, including differentiated curricula, mandatory specialized teacher training, affirmative action for historical social reparation, and retention scholarships in higher education for Indigenous and Quilombola students, among other measures. Within this context, the purpose of this article is to foster dialogue aimed at combating racism, discrimination, and prejudice, positioning Religious Education as a strategic space for promoting respect for Quilombola and Indigenous ethnic-racial relations. Documentary research was conducted to gather data on Quilombola education, and a qualitative methodological approach supported by bibliographic analysis identified practices that affirm the value of Indigenous Peoples. These range from the adoption of emancipatory language to pedagogical strategies designed to develop competencies and skills

---

<sup>1</sup> O presente artigo é parte do trabalho de pós-doutoramento da autora.

\* Doutora em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: jacquelinecrepaldi@outlook.com

that advance an unprecedented inclusive humanism. The study concludes that incorporating Quilombola knowledge systems may contribute to the development of a Reference Framework for intercultural Religious Education.

**Keywords:** Intercultural Religious Education; Quilombola communities; Knowledge systems; Education; Reference Framework.

## Introdução

No Brasil, a afirmação de políticas de inclusão tende a garantir o reconhecimento de raízes africanas na cultura brasileira, combater o racismo e valorizar a memória dos Povos afro-brasileiros. Exemplo disso é a Lei n. 10.639/2003 que criou condições de acesso da população negra na educação. Segundo a Lei: “Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e cultura Afro-brasileira”. Acontece que, depois de 30 anos, ainda vemos situações nas quais essa Lei não foi praticada. Naquela época, a pesquisadora Adevanir Aparecida Pinheiro (Ihu, 2009) escreveu:

O mais problemático é a indiferença, e isso cega os seres humanos. Enquanto os brancos não reconhecerem e assumirem esse aspecto discriminatório baseado na cor da pele e a dominação sobre o sujeito negro e indígena não terá muito como apressar a Lei. As situações são profundamente veladas no cotidiano e não se tem como provar nada. Isso acaba voltando à velha e ultrapassada ideia de uma cordialidade falsificada ou da tal democracia que são todos iguais. É um processo que ainda vai longe e teremos de ter muita paciência e coragem para enfrentar. O aspecto positivo é que agora os brancos também devem se perceber e entrar nessa reeducação das relações étnico-raciais, sem jogar o problema só para os negros. Eles também guardam muitas internalizações históricas de superioridades, das quais não são culpados. De qualquer modo, não dá para continuar se ausentando disso.

Essas internalizações históricas de superioridade vêm sendo questionadas na contemporaneidade por autores como Jovino (2018), Fornet-Betancourt (2021) e Ricardo Salas (2021). Esses autores celebram as diferenças, ressignificam as palavras e mudam o eixo das pesquisas, passando dos saberes do mediterrâneo para os saberes tradicionais. O Professor Jovino (2018, p. 671) diz que é preciso pensar de novo por que

[...] o pensar de novo poderá não apenas introduzir conteúdos histórico-culturais das tradições afro e indígenas, mas definir uma pedagogia capaz de repensar os vínculos de uma rede de interconexões e ampliar, assim, as diversidades no contexto de uma perspectiva geo e intercultural. Não se trata simplesmente de salientar aspectos ligados à história e à cultura das três vertentes de nossas raízes, mas evidenciar as lutas e reivindicações intrínsecas ao movimento geocultural da modernidade ocidental, cujo processo de reconhecimento da diversidade possibilitaria uma convivência harmoniosa.

Para Jovino (2018), as três vertentes influenciadoras da raiz brasileira são os Povos indígenas, africanos e europeus. Essa diversidade não significa apenas a certificação de

mundos e estilos de vida diferenciados, mas a desconstrução das colonialidades e, ao mesmo tempo, diálogo intercultural e convivência hospitaleira na multiplicidade. Essa convivência confirma o que nos diz Fornet-Betancourt (2021, p. 582):

*La filosofía intercultural entiende la interculturalidad como un concepto y la vez como una experiencia o disposición antropológica que tienen una función radicalmente correctiva, porque la interculturalidad indica un camino de convivencia por el que precisamente se quiere corregir el estrechamiento de la humanidad del hombre al que ha llevado la hegemonía de la concepción occidental del hombre.*

Na educação atual, esse caminho de convivência tem nome: Givânia Silva, pessoa Quilombola, membra do CNE, que faz um convite: “Chega de sensibilizar, é hora de agir” (Conaq, 2025). Isso porque diversas propostas trazidas pela Lei n. 639 permanecem sem ação, entre elas: as múltiplas políticas educacionais para a educação escolar Quilombola e Indígena, o currículo diferenciado, a exigência de formação docente especializada, as cotas para reparação histórica social, a bolsa permanência no Ensino Superior para indígenas e Quilombolas. Outro ponto essencial desse debate é a mobilização para formação de professores com especialização em educação Quilombola, pois, apenas em 2024, as universidades iniciaram o debate da interculturalidade e muitas ainda não atualizaram seus currículos com esse tema.

Nesse viés, as Ciências da Religião Aplicada, especialmente o Ensino Religioso, tentam atualizar seu currículo, proporcionando uma formação de professores competentes no diálogo intercultural, capazes de interagir com as diferenças e de lidar com um humanismo inclusivo sem precedentes. Esse diálogo é necessário para se combaterem o racismo, a discriminação e o preconceito. O Ensino Religioso Intercultural traz propostas de ações que dão sentido à educação e valorizam os Povos originários, desde a conscientização de uma linguagem libertadora, passando por metodologias, didáticas, materiais e avaliações que pretendem despertar competências e habilidades para a consciência da questão racial.

Assim, as formações para professores são propostas para atingir a consciência crítica, o pensamento reflexivo, a postura ética e o diálogo intercultural, que ajudarão a lidar com um Ensino Religioso Intercultural. As áreas de abrangência desse ensino vão desde a formação de professores da educação Estadual, do Ensino Municipal, das escolas particulares e se estendem a professores universitários e pessoas interessadas na temática. Diante desse contexto e de posse de uma metodologia qualitativa, esse artigo tenta produzir diálogos e destacar o Ensino Religioso como espaço propício que respeita as Relações Étnico-raciais Quilombola e Indígena, levando à convivência ética e à cultura da paz.

## **1. Ensino Religioso Intercultural**

Um dos principais desafios da pesquisa a respeito do Ensino Religioso intercultural é a insuficiência de cursos que desenvolvam competência e habilidades dos professores para elaborar práticas inclusivas e eficazes no que se refere à interculturalidade. Nesse viés, a formação contínua é essencial para que os professores possam refletir, trocar experiências e aprimorar suas práticas pedagógicas. Isso inclui workshops, palestras, oficinas e outros estudos que ajudam a criar ambientes educativos mais inclusivos. Mas antes é preciso entender o que se quer dizer com interculturalidade.

A interculturalidade é um enfoque abrangente que visa atender às minorias e promover a inclusão de novos grupos na sociedade. O Ensino Religioso deve ser espaço garantidor de que todos os estudantes sejam tratados com respeito e dignidade, independentemente de suas diferenças culturais e religiosas. Assim, políticas públicas e instituições educacionais desempenham um papel crucial na formação de professores para a educação inclusiva. Investimentos em infraestrutura e capacitação de professores são necessários para criar ambientes de aprendizagem mais equitativos.

Nesse sentido, afirma-se que a interculturalidade é uma importante forma de diálogo. No Ensino Religioso ela será capaz de ajudar a interagir com as diferenças. Além de formar professores com competências e habilidades para conhecer, compreender e orientar caminhos para a interculturalidade, o debate poderá fluir para uma Matriz de Referência para o Ensino Religioso Intercultural que destaque o saber das comunidades Quilombolas e indígenas. Mas antes é preciso saber quem são os Povos quilombolas.

## **2. Saberes dos Povos quilombolas**

No curso de Formação de Professores Quilombolas, oferecido pelo Coletivo Nacional de Educação Quilombola (CONAQ, 2025), a Professora Givânia Silva (2025) explicou que: “Consideram-se Quilombolas pessoas com trajetória histórica própria, ancestralidade negra, opressão sofrida, relações territoriais quilombolas (pai, mãe, avô, tio, etc.”. Segundo o Decreto n. 6040 (Brasil, 2007), Povos e Comunidades Tradicionais são:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais

como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Diante desse conceito, durante uma das aulas do curso, uma das perguntas feitas para a Professora Givânia foi como lutar contra o agro-hidro-minério-negócio que destrói as comunidades Quilombolas. A Professora respondeu que é preciso ajudar as associações locais a se fortalecerem e levar esse debate para as universidades. Caso contrário, nossos jovens vão desejar ser “agro”, ser “pop”<sup>2</sup> e vão desvalorizar o Quilombo. Ações afirmativas são essenciais para o trabalho. Desse modo, o intelectual quilombola piauiense Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nêgo Bispo, dizia que: “Porque mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados. Mesmo queimando o nosso povo, não queimarão a ancestralidade” (Santos, 2015, p. 46).

A ancestralidade representa sabedoria. Na cultura Quilombola, os Griôs são essa sabedoria e guardam as memórias da tradição oral atuando como historiadores, poetas, músicos e contadores de histórias, transmitindo conhecimentos, genealogias, mitos e saberes de geração em geração.

No Ensino Religioso Intercultural, a ideia é colocar os Griôs com sua sabedoria Quilombola em pauta, na tentativa de alcançar a maior competência educacional do Ensino Religioso Intercultural: conectar a Pedagogia local com a Pedagogia Quilombola e Indígena. Para isso, será preciso desenvolver as seguintes habilidades: produzir material didático que valorize a população Quilombola e Indígena; reconhecer o Quilombo como lugar de resistência e não de fuga; demonstrar respeito e abertura às culturas diversas; identificar estereótipos em livros, narrativas e ações; utilizar o modo antipatriarcal e anticolonial de ensinar, entre outras. Talvez o Ensino Religioso Intercultural possa ajudar nessa tarefa com um currículo intercultural.

### **3. O currículo do Ensino Religioso Intercultural e os saberes Quilombolas**

Na Revista Educaquilombo (2025, p. 10), Zara Figueiredo afirma que a Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola (PNEERQ) é importante para se reconhecer o pensamento negro contemporâneo. Também é necessário que o currículo que define a Educação Escolar Quilombola seja articulado a uma política educacional e que esteja no alicerce da política nacional da Rede de Ensino. Isso

---

<sup>2</sup> Cf. Propaganda de televisão a respeito do agronegócio levando a entender que o agro é moderno e popular.

garantirá que se altere o currículo, vinculando-o à proposta de gestão da rede de ensino e das escolas, possibilitando a articulação de todas as dimensões educacionais.

O Ensino Religioso faz parte dessas dimensões. Educação e interculturalidade exigem novas habilidades dos estudantes. Marques e Siqueira (2023, p. 721) afirmam que a lógica inter-libertadora ajudará na reescrita dessas habilidades valorizando o saber dos Povos Quilombolas e Indígenas. Antes os mestres ensinavam dizendo que os Povos negros e Indígenas “nunca seriam nada” (Marques e Siqueira, 2023, p. 723). Acontece que esse tipo de mestre é como um parasita que explora e extorque a esperança do estudante.

Na contramão dessas atitudes encontram-se os professores de Ensino Religioso Intercultural. Eles fortalecem o estudante em sua diferença, libertam das amarras coloniais e valorizam costumes, religião e cultura. A educação intercultural é confluência, como explica Nêgo Bispo: “Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente — a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida” (Correia, 2025, p. 91).

Em sua trajetória, Antônio Bispo dos Santos construiu diálogos sobre resistência negra e quilombola, além de apresentar alternativas de sociabilidade e de relação sadia com a natureza a partir da sabedoria dos Povos tradicionais. Consolidou-se como uma voz ativa, poética e poderosa na defesa dos direitos dos quilombolas e da terra (Santos, 2015). Assim, observando o povo Quilombola e Indígena, aprende-se que “tudo é comum” sendo sua cultura expressão de visão de mundo (Marques e Siqueira, 2023, p. 726). Interculturalizar os espaços formativos da cidadania com universidades, escolas e igrejas, abertos à diversidade, tornam-se uma postura intercultural e expressa abertura ao outro. O docente de Ensino Religioso deve tratar a diversidade religiosa como cultura de um povo, enfatizando religiões, ritos e símbolos, valorizar a oralidade, resgatando e preservando a ancestralidade, e reconhecer culturas e religiosidades populares.

O início desse reconhecimento passa pela palavra “Território”, bastante repetida pelas pessoas Quilombolas, para as quais o conceito de Território é a defesa do “ar”. O ar é a vida! Os Quilombolas são guardiões da água e da terra; por isso são guardiões da vida. Outro reconhecimento é o conceito de “Coletivo”, cujo significado é: “Eu sou porque nós somos”. Esses conceitos devem ser basilares no Ensino Religioso no Brasil.

## Conclusão

O conceito de Território, para os Quilombolas, revela que eles são guardiões da água e da terra. Por isso são guardiões da vida: “Eu sou porque nós somos”. Essa forma de pensar é o início de um rico repertório que poderá revelar um Ensino Religioso conchedor dos saberes dos Povos quilombolas para uma cultura da paz. A confluência, esse conceito criado pelo poeta Nêgo Bispo, analisa a contracolonização e orienta a busca dos saberes dos Povos Quilombolas. Talvez um Ensino Religioso Intercultural possa colaborar nesse processo.

## REFERÊNCIAS

- BETANCOURT, Raúl Fornet. Interculturalidad, migración y educación en el mundo contemporáneo. **Educação Temática Digital (ETD)** Campinas, v. 23, n. 3, p. 581-591, jul. 2021. Disponível em [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1676-25922021000300581&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-25922021000300581&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 11 nov. 2025.
- BRASIL. Decreto Nº 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso em: 11 nov. 2025.
- CORREIA, P. P. A ancestralidade me segurava no colo: memória, oralidade e confluência em Nêgo Bispo. **Revista História Oral**, v. 28, n. 2, p. 85-114, maio/ago. 2025.
- MARQUES, Cristina Borges; SIQUEIRA, Giseli do Prado. Educação, interculturalidade e libertação: (Re)leituras das habilidades propostas para o ensino religioso na BNCC. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 33, n. 3, p. 721-733, 2023.
- PIZZI, Jovino. Os elementos etnoculturais de uma pedagogia triangular: o caminho para a hospitalidade convivial. **Revista de Educação Pública**, [S. l.], v. 27, n. 65/2, p. 657–673, 2018. DOI: 10.29286/rep.v27i65/2.6888. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/6888>. Acesso em: 11 nov. 2025.
- FIGUEIREDO, Zara. Política Nacional de Equidade. Revista EducaQuilombo. **Coletivo Nacional de Educação da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ)**, ano 2, edição 2, jun. 2025.
- ASTRAIN, Ricardo Salas. **Ética intercultural:** (re) leituras do pensamento latino-americano [E-book] / Ricardo Salas Astrain.
- SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos:** modos e significações. 2. ed. Brasília: Ayô, 2019.
- SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos:** modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015, p. 89. Disponível em: <https://www.ancestralidades.org.br/biografias-e-trajetorias/Nêgo-bispo> Acesso em: 17 out. 2025.

## **2 - CANDOMBLÉ E UMBANDA PRESENTES: uma experiência educacional antirracista no Instituto Federal de Rondônia, campus Cacoal**

***Gabriel Tenorio dos Santos\****

### **RESUMO**

Este trabalho se constitui em um relato de experiência proveniente do projeto de ensino *Ifroconsciente* realizado ao longo do mês de novembro de 2024 nos espaços do Instituto Federal de Rondônia – IFRO, campus Cacoal, cujo objetivo principal é expor algumas reflexões acerca das religiões de matrizes africanas no contexto educacional a partir de uma abordagem antirracista. O principal objetivo desse projeto de ensino foi refletir sobre a história, a cultura e as contribuições da África, dos povos africanos e afrodescendentes para formação da nossa sociedade, e, nesse sentido, o debate sobre religiões enquanto elemento cultural de um povo esteve presente nas atividades do projeto a partir de uma roda de conversa com o babalorixá da Casa de Yemanjá, representante tanto do Candomblé como da Umbanda, que possibilitou aos estudantes um contato direto com saberes ancestrais, promovendo deslocamentos e aprendizados interculturais. A atividade revelou tanto o interesse quanto o desconforto inicial de estudantes e servidores diante da presença de uma figura religiosa afro-brasileira no espaço escolar. Entre as questões mais recorrentes, destacaram-se dúvidas sobre as manifestações espirituais, a mediunidade e a relação das religiões afro-brasileiras com a comunidade LGBTQIAP+.

**Palavras-chave:** Abordagem antirracista; Religiões de matriz africana; Diálogo intercultural.

### **ABSTRACT**

This work consists of an experience report derived from the teaching project *Ifroconsciente*, carried out throughout November 2024 within the spaces of the Federal Institute of Rondônia – IFRO, Cacoal campus. Its main purpose is to present reflections on African-origin religions in the educational context from an anti-racist perspective. The primary objective of this teaching project was to reflect on the history, culture, and contributions of Africa, African peoples, and Afro-descendants to the formation of our society. In this sense, the discussion about religions as a cultural element of a people was present in the project's activities through a conversation circle with the *babalorixá* of Casa de Yemanjá, a representative of both Candomblé and Umbanda. This encounter provided students with direct contact with ancestral knowledge, fostering shifts in perspective and intercultural learning. The activity revealed both interest and initial discomfort among students and staff when faced with the presence of an Afro-Brazilian religious figure in the school environment. Among the most frequent questions were doubts about spiritual manifestations, mediumship, and the relationship between Afro-Brazilian religions and the LGBTQIAP+ community.

**Keywords:** Anti-racist approach; African-origin religions; Intercultural dialogue.

---

\* Mestre em Ensino de Ciências da Natureza (PPGEN/UNIR). Doutorado em andamento em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação na Universidade Federal de São Carlos (PPGE/UFSCAR), professor EBTT/área Pedagogia no Instituto Federal de Rondônia – IFRO, gabriel.santos@ifro.edu.br.

## **Introdução**

O eurocentrismo, amparado pelo discurso científico de classificação, se beneficiou da noção de raça para legitimar o projeto colonial de expansão e exploração das Américas e África, localizando a Europa no centro da norma/padrão de civilidade, estética e poder (Grosfoguel, 2016). Como consequência desse processo histórico, produziram-se os racismos e as diferentes práticas discriminatórias pelas quais somos formados e que insistem em colonizar nosso olhar, nossas vontades, desejos e condutas. Assim, ainda hoje, temos o enorme desafio, enquanto educadores e educadoras, de encontrar mecanismos contra-hegemônicos de libertação às lógicas colonialistas.

Uma das formas com que esse racismo racial se manifesta é por meio de ataques às religiões de matrizes africanas – Candomblé e Umbanda. O preconceito, a discriminação, entre outras práticas encontram em discursos fundamentalistas, principalmente neopentecostais, elementos para justificar falas, gestos, condutas que buscam intimidar aqueles e aquelas que praticam tais religiões por serem, segundo esses discursos, do diabo, pecaminosas e maldosas.

Em Rondônia, Estado brasileiro cuja população evangélica representava, segundo dados de 2022 do IBGE, cerca de 41,1% da população total, o fenômeno da violência e dos ataques às religiões de matrizes africanas está significativamente presente na medida em que essa população sustenta pautas conservadoras e fundamentalistas das quais os costumes judaico-cristãos são postos como universais e verdadeiros, relegando às demais práticas religiosas um lugar de exclusão ou como alvo de preconceitos e “repreensões”.

O projeto IFROCONSCIENTE, reconhecendo nosso passado e esse cenário contemporâneo, é um projeto de ensino desenvolvido com estudantes dos cursos técnicos integrados ao Ensino Médio e das graduações do Instituto Federal de Rondônia - IFRO, campus Cacoal, que teve como objetivo inaugurar espaços de estudo e reflexão sobre a heterogeneidade de saberes e modos de ser, herança da nossa ascendência africana, que foram apagados ou subalternizados por um discurso colonial branco heterocisnormativo ao longo da história.

Segundo as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (DCNERER), impõe-se sobre as aprendizagens entre brancos e negros, para a educação das relações étnico-raciais, “trocas de conhecimentos, quebra de desconfianças” (Brasil, 2004, p. 14). Além de não ser tarefa exclusiva da escola, o combate ao racismo, bem como a luta pelo fim da desigualdade social e racial, envolve toda sociedade, pois é necessário, nesse projeto, o empenho de todos na consolidação de espaços democráticos de produção e divulgação de

conhecimentos.

Nesse intuito, a ideia do projeto foi aproveitar o mês da Consciência Negra, mês de novembro, para promover reflexões e estratégias antirracistas no contexto escolar e contribuir com os aparelhos jurídicos que tornam obrigatório o trabalho com a história e cultura afrodescendente e as contribuições dos povos africanos nesse contexto, tais como as leis 10.639/2003 e 11.645/2008, assim como a Lei de Diretrizes e Bases (LDB/Lei 9.394/96) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais (DCNERER).

Uma das ações desenvolvidas foi uma roda de conversa com a liderança religiosa das religiões Candomblé e a Umbanda presentes no município de Cacoal. Em virtude do tempo e da programação do projeto, a conversa aconteceu com o babalorixá<sup>1</sup> da casa de Yemanjá – Ilê Àsé de Yemanjá Ogunté – Oko Irin Oka, que representou tais religiões, trazendo informações e esclarecendo dúvidas dos/das participantes.

Neste sentido, este trabalho busca apresentar algumas reflexões dessa prática, assim como questões que os estudantes levantaram ao convidado, demonstrando que o caminho do diálogo aberto e respeitoso a partir de curiosidades e dúvidas é educativo, capaz de combater um grande mal da nossa civilização nos dias atuais: a ignorância.

## 1. Metodologia

O mês de novembro é um dos momentos importantes na rotina escolar, dentre tantos que podem e devem existir, que podem contribuir com a viabilização e efetividade das reflexões sobre relações étnico-raciais na escola. É, portanto, nesse mês em que o dia 20 é reconhecido oficialmente como o Dia Nacional da Consciência Negra e que, desde 2024, se tornou feriado nacional<sup>2</sup>.

Assim, a roda de conversa sobre religiões de matrizes, foco de discussão neste trabalho, compõe um conjunto de ações no âmbito do projeto de ensino chamado “Ifroconsciente” desenvolvido no IFRO que objetivou refletir sobre a história, a cultura e as contribuições da África, dos povos africanos e afrodescendentes para formação da nossa sociedade. O projeto envolveu estudantes dos cursos Técnicos integrados ao Ensino Médio (Agropecuária, Agroecologia e Informática), estudantes das graduações (licenciaturas, bacharelado e

---

<sup>1</sup> Também chamado pai de santo, é um sacerdote masculino no Candomblé e em algumas vertentes da Umbanda.

<sup>2</sup> Naquele momento, o Instituto Federal de Rondônia – IFRO, em virtude da reformulação do calendário acadêmico após o movimento paredista em prol de melhorias no plano de carreira dos servidores dos Institutos Federais e Universidades Federais, não aderiu ao feriado, sendo o dia 20 de novembro um dia letivo.

tecnólogo), servidores técnicos, docentes e terceirizados, como mostra o quadro abaixo:

**Tabela 1 – Atividades desenvolvidas no âmbito do projeto IFROCONSCIENTE ao longo do mês de novembro de 2024**

1. Desfile sobre a Estética negra (estudantes e servidores)
2. Minicurso: Evidenciando os privilégios da branquitude – profa. Dra. Gilvana Gomes (Universidade Federal de Rondônia – UNIR, campus Rolim de Moura)
3. Um diálogo sobre infância, representatividade e negritude - “Documentário: A primeira Barbie negra” (Coordenação - Professor Marcilei e estudantes do ensino médio)
4. Roda de conversa sobre religiões de matrizes africanas em Cacoal (Babalorixá César)
5. “CulinAFRO” – almoço cultural com samba (coordenação: Fernanda – nutricionista)
6. Roda de conversa sobre o cenário da igualdade racial em Rondônia (coordenação: movimento negro de Cacoal)
7. Roda de conversa: Memórias e histórias que interseccionam gênero e raça: um diálogo com professoras negras.

**Fonte: Elaborada pelo autor**

Especificamente a roda de conversa sobre religiões de matrizes africanas em Cacoal aconteceu no dia 22 de novembro de 2024 no auditório do IFRO. Embora o convite tenha sido feito às treze turmas do integrado, nem todos os professores puderam – ou quiseram - liberar os estudantes devido às inúmeras atividades realizadas dentro de sala. Sobre isso, é importante destacar que essa foi uma atividade inédita no histórico do campus e, por isso, ficou evidente o desconforto de estudantes e até servidores com a presença da liderança e da temática naquele espaço. Nesse sentido, pressupomos que a ausência de algumas turmas – e dos professores responsáveis – tenha a ver com os preconceitos enraizados e os desconfortos que deles originam.

O uso do whatsapp foi um facilitador durante a entrevista, pois diversos estudantes, que demonstravam interesse em fazer perguntas, não se sentiam confortáveis em perguntar diretamente ao convidado. Então, com a possibilidade de enviar a pergunta pelo whatsapp, houve um envolvimento significativo dos que estavam ali. E conforme as perguntas chegavam e eram esclarecidas, o ambiente foi se tornando ainda mais acolhedor ao ponto de alguns estudantes, que já haviam enviado perguntas pelo whatsapp, pedirem o microfone para perguntar diretamente ao convidado.

**Imagen 1 – Roda de conversa**



**Fonte:** arquivo pessoal do autor.

## **2. Resultados e discussões**

Com a Análise Temática (AT) de Braun e Clarke (2006), as questões trazidas pelos estudantes foram analisadas seguindo as etapas previstas pelas autoras: (1) familiarização com os dados, compreendendo a transcrição do material; (2) geração de códigos, considerando termos e expressões comuns em questões distintas; (3) busca de temas por meio dos códigos gerados; (4) revisão dos temas a partir da bibliografia consultada e (5) produção do relatório final.

Assim, após a análise, foi possível organizar as questões em quatro categorias, dispostas no quadro abaixo:

Espiritualidade e manifestações	<ul style="list-style-type: none"><li>- Como funcionam as manifestações espirituais?</li><li>- Como as entidades da Umbanda ajudam as pessoas?</li><li>- O que seria a mediunidade de berço, e qual a diferença da mediunidade da pessoa que vem de berço para uma de outra pessoa que não vem de berço?</li><li>- Como um orixá se manifesta a uma pessoa que não passou pela iniciação?</li><li>- Quando a gente sonha com uma entidade da religião te chamando, o que significa?</li></ul>
Símbolos, adereços e ensinamentos	<ul style="list-style-type: none"><li>- Sobre os adereços, como os colares e os adereços de cabeça (não sei o nome), têm algum significado?</li><li>- Quais são os ensinamentos centrais do Candomblé sobre a vida e a espiritualidade?</li><li>- Assim como em algumas religiões cristãs tem hábitos de não cortar o cabelo, na Umbanda tem alguma coisa que se aconselha a não fazer?</li></ul>
Orixás e suas representações	<ul style="list-style-type: none"><li>- Sobre os Orixás, pode mencionar alguns? E explicar a importância/significado deles?</li></ul>

Sociedade, identidade e trajetórias	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Quais foram as influências que o levaram (convidado) para a religião de matriz africana?</li> <li>- Como a religião se posiciona a respeito de pessoas queer e da comunidade LGBTQIAP+?</li> <li>- Qual é a posição da religião a respeito do aborto?</li> </ul>
-------------------------------------	---

De um modo geral, percebeu-se que a escola ainda necessita de momentos e espaços de diálogos interculturais. Importante ressaltar, portanto, o seu papel na desconstrução de estereótipos e preconceitos. Nesse sentido, o valor da escuta, curiosidade e abertura são princípios educativos que, como demonstrou o projeto, podem contribuir para o fortalecimento de uma educação antirracista e decolonial, considerando a pluralidade de existências na sociedade (Candau, 2010).

De maneira mais específica, a atividade revelou tanto o interesse quanto o desconforto inicial de estudantes e servidores diante da presença de uma figura religiosa afro-brasileira no espaço escolar. À medida que o diálogo avançava, as perguntas demonstraram curiosidade e abertura para compreender os fundamentos do Candomblé e da Umbanda, o que evidencia o potencial educativo do encontro. Entre as questões mais recorrentes, destacaram-se dúvidas sobre as manifestações espirituais, a mediunidade e a relação das religiões afro-brasileiras com a comunidade LGBTQIAP+.

### **Considerações finais**

Se, por um lado, ao se promover estudos e reflexões sobre a história e cultura africana e afrodescendente e suas contribuições em nossa formação no espaço escolar constata-se as distâncias a serem percorridas até uma sociedade que seja, como diria Fanon (2008), desracializada, isto é, uma sociedade onde o negro seja liberto da sua negruda. Por outro, é necessário reconhecer que a educação antirracista ou qualquer estratégia antirracista é, segundo Pinheiro (2023), adoecedora. Não é confortável realiza-las, embora seja extremamente necessária, sobretudo em lugares onde ainda há poucos envolvidos ou que apresentam possuir um senso de responsabilidade com essas pautas, ainda mais se fizermos um recorte para o contexto educacional.

Assim, o projeto desenvolvido lança luz às contribuições das populações negras e africanas para constituição da nossa sociedade e denuncia a necessidade de mais abordagens como esta. São reflexões importantes e necessárias para levantar questionamentos e proposições

sobre os desafios e as possibilidades de combater as violências, os preconceitos e discriminações seja pela chave da raça, como da etnia, sexualidade ou gênero.

## REFERÊNCIAS

- BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”**. Brasília, DF, 11 mar. 2008. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm) Acessado em 16 nov. 2025
- BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Resolução CNE/CP nº 1, de 17 de junho de 2004. Brasília, DF, 22 jun. 2004, p. 11. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/centrais-de-conteudo/acervo-linha-editorial/publicacoes-diversas/temas-interdisciplinares/diretrizes-curriculares-nacionais-para-a-educacao-das-relacoes-etnico-raciais-e-para-o-ensino-de-historia-e-cultura-afro-brasileira-e-africana> Acessado em 16 nov. 2025
- BRAUN, V., CLARKE, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, v. 3, n. 2, 77-101. <http://dx.doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGgt>>. Acessado em 16 nov. 2025
- PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **Como ser um educador antirracista**. São Paulo: Planeta Brasil, 2023
- CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: MOREIRA, A. F.; CANDAU, Vera Maria. (Orgs.) **Multiculturalismo**: diferenças culturais e práticas pedagógicas. ed. 4. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. P. 13-37

## 3 - UNIR E RESISTIR

*Marina de Oliveira Lúcio\**

### RESUMO

O texto tematiza coletividade como dispositivo de resistência às desapropriações existenciais sintomáticas de um mundo individualizante, permeado por políticas de dominação. Observa-se forte alienação em relação a si mesmo - foi roubado o sentimento de unidade com o mundo circundante, situação crescente pelo avanço tecnológico e impulso de dominação do mundo natural. Afastar seres humanos da natureza afasta uns dos outros e de suas experiências. Ao final da idade média com surgimento da medicina há inversão onde passa-se a trabalhar sobre a natureza ou contra ela - numa defesa da morte - ao contrário de trabalhar junto-com, como faziam curandeiras. Mulheres e natureza foram relegadas ao papel aversivo. Objetiva-se: avaliar como coletivo transpassa mera estrutura de grupo de pessoas, entender coletividade como força de resistência e explorar sua potência libertadora como alternativa democrática e autônoma das existências. Pela leitura fenomenológica da bibliografia, vê-se que o entrelaçamento, instantaneamente corpóreo e significativo com o mundo, indica relação entre seres nas e pelas coisas no mundo, da Terra. Sem, fenomenologicamente, distinção arbitrária nessa equação, chega-se à máxima de que toda existência é coexistência. Então, pela necessidade ontológica e ôntica de responder sempre por quem se é e pelo mundo no qual se é, na coletividade se resguardam responsabilidade e cultivo. Há demanda de união e recuperação de laços comunitários que fortaleça aqueles oprimidos e dasautorizados. Unir é resistir, pois fortalece os recursos sociais e psíquicos para engajar no mundo. Para isso se necessita construção de novos jeitos de conhecer relacionados a cosmovisões comunitárias.

**Palavras-chave:** Coletividade; Resistência; Libertação; Dominação; Ecofeminismo.

### ABSTRACT

This paper addresses collectivity as a means of resistance to the existential dispossession symptomatic of an individualizing world permeated by policies of domination. There is a strong sense of alienation from oneself — the feeling of unity with the surrounding world has been stolen, a situation exacerbated by technological advances and the drive to dominate the natural and social worlds. Therefore, the aim is to 1) assess how a collective transcends the mere structure of a group of people, 2) understand collectivity as a force of resistance, and 3) explore its liberating power as a democratic and autonomous alternative for existence based on intercultural ethics. Through a phenomenological reading of the bibliography, the results show that the instantaneous, corporeal, and meaningful intertwining with the world shows a relationship between beings in and through things in the world. Without there being, phenomenologically, an arbitrary distinction in this equation, we arrive at the maxim that all existence is coexistence. Therefore, due to the ontological and ontic need to always answer for who one is and for the world in which one exists, responsibility and cultivation are safeguarded in the collective. There is a demand for unity and the recovery of community ties that strengthen those who are oppressed and disempowered. To unite is to resist, as it strengthens the social and psychological resources to engage with the world. To this end, it is necessary to construct new

---

\* Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Psicóloga clínica pela PUC Minas campus Poços de Caldas e pós-graduação em andamento em Especialização em Psicologia Clínica Fenomenológica e Hermenêutica. E-mail: marinalucio.psi@gmail.com.

ways of knowing that relate to community worldviews.

**Keywords:** Collectivity; Resistance; Liberation; Domination.

## Introdução

A vida social se estrutura por esferas diversas, mas integralmente permeadas por relações de poder que organizam, impõe normas e influenciam subjetividades. Há uma relação interdependente de forças institucionais que perpetua e reproduz as dinâmicas de dominação na organização político-social que também sustenta e é sustentada por discursos acerca da moral, da família e de gênero (Caponi, 1992).

Os mecanismos para tal estruturação do domínio se dão, frequentemente, por meio de uma inversão discursiva das correspondências entre natureza e história, como são naturalizadas as instituições sociais. Desse modo, se constrói um sistema de significados aparentemente descolados, mas que, geneologicamente, remetem relações de poder (Bourdieu, 2022). Um sistema de organização da sociedade, que invoca estruturas e práticas de controle da sexualidade e do corpo feminino, remete a um espaço ontológico de violência difuso, podendo ser chamado de sistema patriarcal. O poder em uma relação dominadora divide polos de potência a partir de um contrato social, que historicamente possibilitou arbitrariamente diferentes níveis de liberdade para distintos grupos, e de um contrato sexual, que sujeita a submissão feminina (Bourdieu, 2022). Práticas sociais e sexuais sistemáticas firmam posicionamentos políticos de sujeito e objeto e moldam a sociedade moderna (Saffioti, 2004).

O controle dos corpos ocorre por procedimentos técnicos e dispositivos de poder que agem minuciosa, periférica e *molecularmente*, não da alcada estatal, mas uma força difusa, que repercute nos diversos setores da sociedade de modo desigual, com características próprias e específicas (Foucault, 2022; Han, 2019). Consequentemente, Foucault vai apontar a operação produtiva do poder: além da coerção, da repressão e da violência, o poder age diretamente dos modos de ser e existir, produzindo efeitos materiais e subjetivos duradouros. Assim, se cria um campo de sentidos e se constitui na forma de domínio pois estabelece direção hierárquica dos poderes de maneira desigual e estabilizada (Han, 2019).

É uma certa invisibilização do poder que naturaliza, reforça e torna permanentemente eficaz o sentido da dominação - emerge do cotidiano. Lançado no mundo, o ser já é inicialmente projetado em uma continuidade de sentidos do mundo em nível ontológico e ôntico, isso sustenta a simbologia do poder (Han, 2019). A dinâmica da dominação e do poder organiza condições ambientais para se manter.

Enfim, enquanto o texto explicita a questão da coletividade como poder comunitário, fator protetivo do ser humano, explica algumas questões sobre poder e dominação no mundo moderno patriarcal. Então tem-se dentre os objetivos 1) avaliar como coletivo transpassa mera estrutura de grupo de pessoas, 2) entender coletividade como força de resistência e 3) explorar sua potência libertadora como alternativa democrática e autônoma das existências a partir de uma ética intercultural. Em uma abordagem transdisciplinar, a leitura fenomenológica, que deixa aparecer a questão que se mostra urgente e emergente no período político, social e cultural atual, pois vê-se que o entrelaçamento, instantaneamente corpóreo e significativo com o mundo indica relação entre seres nas e pelas coisas no mundo. Identificando, assim, a coletividade como potência humanizante e combativa.

## 1. Poder coletivo

Ao mesmo passo que o poder estrutura a dominação, diz das possibilidades de continuação de um organismo, permite a continuidade de um ‘si’, em uma relação grupal/coletiva. A dinâmica do poder confere características adaptativas, reagindo de forma compensatória, útil, substitutiva e/ou bloqueadora (Han, 2019). A via da autoafirmação demonstra sua maior potência: transforma amontoado em organismo, sem deixar de ensejar propriedade e autonomia para as partes (Han, 2019). Essa situação do poder, pensado referente a uma dialética múltipla, ao invés de limitar e desigualar, estabelece o poder de poder fazer dos seres - de agir e reagir. Um poder disperso, relacional, confere poder, também, aos subalternos. Poder negativo, na figura de violência, coerção e força, carece de interioridade, de aderência, por outro lado, aponta Byung Chul-Han (2019), a liberdade estabiliza o poder e estrutura relações contínuas e mutuamente constitutivas.

A espacialidade se configura pela expansão da ação dos dominadores e evidencia a assimetria da liberdade e de poder (Han, 2019). Dividir para conquistar funciona bem para violência, pois quando separa e isola, reduz o espaço que se expandiria pela união de partes e legitimação do outro. O poder livre se volta ao ser-com: emerge na união e na conformidade, não pela instrumentalização da vontade alheia para fim próprio (Han, 2019).

Inclusive, nota-se que em momentos de fragilidade política, há maior organização e movimentação coletiva popular. O cenário político de 2013 foi um marco nesse sentido. Um movimento anti-institucional de ativistas políticos e sociais, especialmente em contextos universitários, se fortaleceu na busca por espaços para ocupar como protesto organizado,

sociabilizado e de resistência contra a intermediação oriunda da massificação da democracia, como partidos e sindicatos, cuja centralidade está nas instituições e personalidade políticas (Thibes et. al., 2020).

Ocupar espaços e corporificar movimentos, performa o enfrentamento de normas e visibiliza a organização política extraparlamentar do apelo por justiça social. O ato performático empenha ressignificação dos posicionamentos do poder e da institucionalização das práticas políticas (Butler, 2022). O fazer político não se limita à política, propriamente dita, mas pautado na transversalidade autônoma, evidencia o compromisso ativo, consciente e cotidiano do poder político coletivo.

## 2. Coexistência

Ludwig Binswanger, psiquiatra suíço, precursor da análise existencial, em conversa e crítica às teorias da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger (2015), evidencia a condição existencial do ser-aí de ser-com. Binswanger (2013) conceitua *kosmos koinos* como o lugar por excelência do ser humano - é um espaço comunitário, o mundo comum entre os seres, onde, por se estar em comunidade, o ser humano estaria imunologicamente protegido da angústia.

Se é mais originalmente na nostridade, como ‘nós’, do que na individualidade, justamente pela vida humana ser inicialmente carente e dependente dos outros. Ao contrário, em um rompimento da ligação comunitária o ser se descarrilha no que Binswanger chama de *kosmos idios*, no mundo privado, desconfiado e de potencial patológico (Binswanger, 2013).

De fato, os modos de ser possíveis são aqueles mostrados necessariamente pelo mundo em que se está. Notar a interdependência da existência dá atenção para quais modos de ser aparecem mais ou menos. Uma vez que certas condições de mundo invisibilizam certas possibilidades de ser, é tarefa fenomenológica fazê-las aparecer, produzir visibilidade de ser como oxigenação existencial (Cabral, 2022). As coisas só podem se realizar a partir dos sentidos e significados articulados pelo e no mundo. Ser-com é uma condição que já traz a pluralidade de articulações coexistentes que potencializa o ser diferente, ser outro, mas é necessário que o mundo sustente a possibilidade desses sentidos (Critelli, 2006).

A comunhão e o Bem Viver, por meio da revolução e do cuidado, combatem em prol da dignidade do ser humano, enquanto a dominação persiste na hierarquização da vida e relações humanas. Alternativas sistêmicas apresentam cosmovisões diversificadas, ao

denunciar as violências políticas, sociais, econômicas e ecológicas da dominação (Mies; Shiva, 2021; Svampa, 2021; Solón, 2019).

A solidariedade política entre mulheres, por exemplo, devolve a cada um seus próprios corpos e experiências, resgata a dignidade, afronta direta ao domínio patriarcal. Unir é resistir já que fortalece os recursos sociais e psíquicos para engajar no mundo. Quanto mais se pensa por uma ética amorosa mais se desafia e se é desafiada à transformação (hooks, 2017).

A amabilidade possibilita ver o outro além de si, e se apresenta contra dominação pois é na ausência do ‘eu’ que se consegue estar/ser verdadeira com o outro (Han, 2022). A amplitude dos espaços entre os seres provoca uma continuidade do ser, mas não de si mesmo e sim da nostridade, da comunidade.

### **3. Resistência**

Enquanto força política, o coletivo é um movimento alternativo autônomo e democrático. Ao praticar política de forma transversal/horizontal, suspende pontualmente a estrutura de poder, transgride uma organização que precisa estar em diálogo direto e constante com o Estado. Demonstra que a política pode e deve ser feita social e cotidianamente, já que politiza corpos e espaços que normalmente ficariam às margens da política formal e dessa forma promove uma transformação de si, dos outros e do mundo (Duarte, 2016).

Como prática crítica e transformadora em nome da liberdade das identidades então impostas pelos dispositivos de normalização e controle, o coletivo fortalece e devolve a potência individual bem como demonstra como o vínculo de união é mais eficiente para a reivindicação de direitos e afetos. Os coletivos promovem o sentimento de identificação entre pessoas, princípios e experiências em âmbitos de crescimento pessoal, formação de vínculos e educação e por isso é um ato de resistência (Duarte, 2016).

Se há desigualdade na distribuição de poder e de liberdade entre pessoas, inevitavelmente há um desequilíbrio no todo - indivíduo e comunidade se relacionam em unicidade. Assim, viver nessa dualidade exige o conviver, a coexistência e a comunhão (Solón, 2019a). No sentido do Bem Viver como ética intercultural, se articula as experiências e os ecossistemas e pela perspectiva de ênfase na complementariedade, além de acolher a alteridade, comprehende-se que conforme se articula com o outro também se articula a resiliência de todas as partes, individuais e coletivas (Solón, 2019b).

## **Considerações finais**

Fica evidente que há uma relação entre um mal-estar coletivo e individual e os modos de vida que foram/são produzidos pela modernidade e pela organização sócio-política de dominação que se vive na atualidade, cada vez mais individualizantes. As pessoas não apenas estão cada vez mais isoladas ou vivendo de forma precária, mas também estão mais solitárias e desautorizadas de suas capacidades de libertação e transformação. Para reverter esse quadro de profundo desequilíbrio sistêmico as práxis e teorias interculturais trazem alternativas interessantes, partindo principalmente do valor da comunidade e das relações humanas com a natureza. O objetivo final da filosofia intercultural pode ser traduzido enquanto atenção para a importância de um mundo solidário.

Um quadro geral de domínio e individualização, esvai os sentidos e rompe o senso de comunidade, o que é preocupante pois cria amontoados sem redes de solidariedade, de afeto ou cuidado, por outro lado, exacerba o desamparo coletivo que, sem pessoas de confiança por perto para compartilhar anseios e aflições, é um fator de alto risco, favorecendo o sofrimento mental e o surgimento de comorbidades, principalmente, ansiedade e depressão, levando a padrões que reduzem a expectativa de vida (Saldiva, 2018). Por outro lado, as vantagens evolutivas da solidariedade política e sentimento de comunidade foram observadas quando permitiam a formação de pequenas unidades sociais, como, em primeira instância, a família, que favorecem qualidade de vida.

Em uma perspectiva de complementariedade como a da cosmovisão aqui apresentada, além de acolher a alteridade, comprehende-se que quanto maior a articulação com o outro maior é a resiliência de todas as partes individuais e coletivas.

Diante de um sistema de poder que controla os corpos minuciosa e difusamente, por meio de procedimentos técnicos e dispositivos de poder, também a resposta a isso precisa repercutir nos diversos setores da sociedade agregando o máximo de pessoas possível, que compreendem as características próprias e específicas de como são atingidas. A coletividade devolve o poder, a capacidade de resistência à dominação para as pessoas desautorizadas, principalmente porque faz aparecer e deixa visível as afetações e violências.

## **REFERÊNCIAS**

BINSWANGER, Ludwig. **Sonho e existência 1:** escritos sobre fenomenologia e psicanálise. Via Verita, Rio de Janeiro, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **Dominação Masculina** – a condição feminina e a violência simbólica. 20 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero** – Feminismo e subversão da identidade. Coleção Sujeito & História. 22 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

CABRAL, Alexandre. **Ecofenomenologia Decolonial**: variações fenomenológicas sobre a alteridade. São Paulo: NAU Editora, 2022.

CAPONI, Orietta. Las raíces del machismo en la ideología judeo-cristiana de la mujer. **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**. San José, v. XXX, n. 71, p. 37-44, 1992.

CRITELLI, Dulce Mára. **Analítica do sentido**: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DUARTE, André. Foucault e os coletivos políticos: novas formas de vida para além do sujeito identitário de direitos. In: RESENDE, Haroldo de. (Org.). **Michel Foucault: política, pensamento e ação**. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, v. 1, p. 35-50.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 13 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

HAN, Byung-Chul. **Hegel e o poder**: um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. **O que é poder?** Petrópolis: Vozes, 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Obra original publicada em 1927).

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Ana Luiza Libânia. 15. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

SAFFIOTTI, Heleith. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. In: **Revista de Estudos Feministas**. 12(2). p. 35. jan 2004.

SALDIVA, Paulo. **Vida Urbana e Saúde** – os desafios dos habitantes das metrópoles. São Paulo: Editora Contexto, 2018. cap. 1, 2, 4 e 10.

MIES, Maria. SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021.

SÓLON, Pablo. Complementaridades. In: SÓLON, Pablo (Org.). **Alternativas Sistêmicas – Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. Tradução de João Peres. São Paulo: Elefante, 2019a.

SOLÓN, Pablo. Bem Viver. In: SÓLON, Pablo (Org.). **Alternativas Sistêmicas – Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização.** Tradução de João Peres. São Paulo: Elefante, 2019b.

SVAMPA, Maristella. Feminismos ecoterritoriales en América Latina - Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaliza. In: **Documentos de Trabajo**. v. 59, n. 2, 2021.

THIBES, Mariana Zanata. et. al. **Movimentos sociais e coletivos no Brasil contemporâneo:** horizontalidade, redes sociais e novas formas de representação política. Simbiótica. Revista Eletrônica, vol. 7, núm. 3, pp. 49-73, 2020.

## **4 - DE FRANCISCO A LEÃO XIV: uma década da Laudato Si' entre avanços e resistências**

*Adriano Vilela Alves\**

### **RESUMO**

A ecologia integral de Francisco entrou em pauta no Vaticano há dez anos. De 2015 até agora muito se debateu acerca de um dos maiores documentos ecológicos de todos os tempos: a Encíclica *Laudato Si'*. Ela, portanto, constitui um marco teológico e socioambiental ao propor a ecologia integral como paradigma ético para repensar relações entre humanidade, natureza, economia e espiritualidade. Contudo, observa-se que sua implementação nas diversas esferas sociais permanece fragmentada e desafiada por resistências culturais, políticas e institucionais. Dessa forma, tal resistência não se limita apenas na sociedade civil, mas também dentro do próprio Catolicismo. Este trabalho analisa as principais tensões que dificultam a aplicação concreta de suas orientações, destacando fatores como tecnocracia persistente, interesses econômicos, baixa prioridade ecológica em agendas pastorais, bem como desafios catequéticos e formativos. Em diálogo prospectivo, projeta-se no futuro pontificado de Leão XIX um horizonte de continuidade do magistério social e de renovação da missão eclesial diante da crise socioambiental. A pesquisa será conduzida por meio de abordagem qualitativa, com foco analítico-interpretativo e bibliográfico-documental. A análise busca demonstrar que, apesar dos limites verificados, a *Laudato Si'* não perdeu vigor; ao contrário, abre caminho para uma nova ética planetária ancorada na conversão ecológica, no cuidado pela Casa Comum e na corresponsabilidade social, constituindo um convite permanente à ação transformadora e comprometida de mudança do atual paradigma tecnocrático para o ecológico.

**Palavras-chave:** *Laudato Si'*; Ecologia integral; Paradigma; Francisco; Leão XIV.

### **ABSTRACT**

Pope Francis' vision of integral ecology entered the Vatican agenda ten years ago. From 2015 to the present, extensive debate has taken place around one of the most significant ecological documents of all time: the Encyclical *Laudato Si'*. It stands as a theological and socio-environmental milestone by proposing integral ecology as an ethical paradigm for rethinking the relationships between humanity, nature, the economy, and spirituality. However, its implementation across different social spheres remains fragmented and challenged by cultural, political, and institutional resistance. Such resistance is found not only within civil society but also within Catholicism itself. This paper analyzes the main tensions that hinder the concrete application of the encyclical's guidelines, highlighting factors such as persistent technocracy, economic interests, the low ecological priority within pastoral agendas, as well as catechetical and formative challenges. In a prospective dialogue, the future pontificate of Leo XIX is envisioned as a horizon for continuity in the social magisterium and for renewing the Church's mission in the face of the socio-environmental crisis. The research is conducted through a qualitative approach, with an analytical-interpretative and bibliographic-documentary focus. The analysis seeks to demonstrate that, despite observed limitations, *Laudato Si'* has not lost

---

\* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas (2023). Pós-graduação, em andamento, em Gestão Pública Municipal pela UFSCar. e-mail: adriano@adv.oabmg.org.br.

its vitality; rather, it opens pathways toward a new planetary ethic grounded in ecological conversion, care for our Common Home, and social co-responsibility, constituting a permanent call to transformative and committed action aimed at shifting from the current technocratic paradigm to an ecological one.

**Keywords:** *Laudato Si'*; Integral ecology; Paradigm; Francis; Leo XIX.

## Introdução

A publicação da encíclica *Laudato Si'*, em 2015, representou um ponto de inflexão no diálogo global sobre crise climática, sustentabilidade e justiça socioambiental. Nos anos que se seguiram, a *Laudato Si'* vem ampliando a consciência ecológica não apenas dentro da Igreja, mas em toda a sociedade, se tornando um dos documentos mais relevantes acerca do meio ambiente e da criação.

O décimo aniversário da encíclica coincidiu com o início do pontificado de Leão XIV, que, a princípio, segue as trilhas abertas por Francisco, reafirmando a centralidade da ecologia integral no magistério contemporâneo. Assim, ao completar uma década, a *Laudato Si'* não apenas permanece atual, como se projeta como instrumento fundamental na articulação entre espiritualidade, cuidado da criação e transformação social diante dos desafios do século XXI.

Entretanto, o paradigma tecnocrático é resistente em abraçar a ecologia integral defendida na encíclica, aceitando apenas uma ecologia rasa e desprovida de compromisso, devido a promoção de um estilo de vida que privilegia o alto consumismo e crescimento econômico a qualquer custo.

### 1. Os avanços da encíclica ecológica

Poucos meses antes da abertura Conferência do Clima de Paris (COP21) em novembro de 2015, a Encíclica *Laudato Si'* foi publicada e influenciou o evento que culminou com o Acordo de Paris e adesão de 195 países na França. A referida encíclica, pelo simples fato de não ser “dirigida não só aos católicos, mas “a cada pessoa que habita este planeta” (Francisco, 2015, n. 3), dialogou com os temas enfrentados em Paris especialmente na emergência de ações para enfrentamento da crise climática. Na época, o cardeal Leonardo Steiner representou a Santa Sé na COP21, entendendo que: “era impressionante ouvir como quase todas as delegações mencionavam *Laudato Si'*. E talvez se tenha alcançado o resultado que se alcançou em Paris devido ao texto da *Laudato Si'*” (Vatican News, nov. 2025).

No mesmo ano, o Movimento Católico Global pelo Clima foi fundado por um grupo de 17 organizações internacionais e 12 líderes católicos, dedicadas à promoção da ecologia integral e com o fim de mobilizar a Igreja e a sociedade para enfrentar a crise socioambiental de maneira ética, espiritual e prática. Anos mais tarde, em julho de 2021, mudou sua denominação para Movimento Laudato Si', inspirada na própria encíclica, tornou-se uma das principais referências globais na articulação entre fé católica, justiça social e ação ambiental, impulsionando uma cultura de cuidado com a casa comum. O próprio Papa Francisco descreveu a importância do movimento: “Ao Movimento Laudato Si’, obrigado pela missão de promover a ecologia integral e pela ajuda que oferece à Igreja no mundo inteiro (Movimento Laudato Si’, 2021).

No ano 2022, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), inspirada pela Lei 14.393/2022, convocou a todos a voltarem à atenção para a Campanha Junho Verde. A referida lei federal que alterou a Política Nacional de Educação Ambiental, busca conscientizar a população sobre a importância de conservar os ecossistemas e controlar a poluição e a degradação dos recursos naturais, em benefício das gerações presentes e futuras (Brasil, 2022):

Art. 13-A Fica instituída a Campanha Junho Verde, a ser celebrada anualmente como parte das atividades da educação ambiental não formal.

§ 2º A Campanha Junho Verde será promovida pelo poder público federal, estadual, distrital e municipal em parceria com escolas, universidades, empresas públicas e privadas, igrejas, comércio, entidades da sociedade civil, comunidades tradicionais e populações indígenas, e incluirá ações direcionadas para:

IV - sensibilização acerca da redução de padrões de consumo, da reutilização de materiais, da separação de resíduos sólidos na origem e da reciclagem;

§ 3º Na Campanha Junho Verde, será observado o conceito de Ecologia Integral, que inclui dimensões humanas e sociais dos desafios ambientais.

Cumpre destacar que a legislação em questão reflete princípios amplamente discutidos pelo Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, especialmente no que se refere à necessidade de redução dos padrões de consumo e à promoção de uma ecologia integral, diretriz central defendida pelo pontífice.

Para a CNBB, o Junho Verde tem incentivado a promoção de ações práticas e educativas voltadas ao cuidado com a Casa Comum, sob a perspectiva da ecologia integral, repensando, mobilizando a sociedade a refletir sobre seus estilos de vida e modelos econômicos, alinhando-os aos princípios propostos pela encíclica *Laudato Si'* (Cnbb, 2024).

Em 4 de outubro de 2022, a produção do filme A Carta, que retrata o diálogo intercontinental entre quatro ativistas e o Papa Francisco acerca da recepção da *Laudato Si'*, constituiu um marco significativo no sétimo aniversário da encíclica. Desde seu lançamento

mundial, o documentário alcançou aproximadamente 8,5 milhões de visualizações no *YouTube*, demonstrando amplo alcance, além de integrar a programação oficial da COP 27 e ser assistido por cerca de 1,5 milhão de jovens participantes da Jornada Mundial da Juventude (Gnaccarini, 2024).

Cabe destacar ainda que o presidente designado da COP-30, André Aranha Corrêa do Lago, afirmou em carta datada de 8 de maio do corrente ano que: “Inspirada pelo legado do Papa Francisco, cujo falecimento lamentamos, a nova Presidência vê a *Laudato Si'* como uma bússola ética e um guia pragmático para essa mobilização global” (CNBB, 2025).

## **2. O legado de Francisco e a ascensão de Leão XVI**

O décimo aniversário da *Laudato Si'* foi marcado pela perda de seu próprio autor, o Papa Francisco. Poucos dias depois, teve início o pontificado de Leão XIV, o primeiro papa oriundo das Américas, fato que suscitou intensas especulações acerca das diretrizes de seu governo. Para os fins deste trabalho, torna-se essencial compreender sua visão sobre a criação, a natureza e o meio ambiente.

Não obstante o curto período de seu pontificado até hoje, iniciado em maio do presente ano, o Papa Leão XIV prontamente apresentou diversas considerações acerca das questões ambientais, sobretudo no ano em que se comemora uma década de *Laudato Si'*.

O novo formulário de orações para a Missa “Pela Proteção da Criação”, promulgado em julho de 2025 pelo Papa Leão XIV, retoma e aprofunda uma iniciativa iniciada no pontificado do Papa Francisco. Esse texto litúrgico reafirma a compreensão de que a Eucaristia une céu e terra, envolvendo e permeando toda a criação em sua totalidade. O novo formulário, portanto, busca oferecer um apoio litúrgico, espiritual e comunitário ao compromisso que todos somos chamados a assumir com o cuidado da natureza, nossa casa comum (Vatican News, jul., 2025).

Em 1º de setembro deste mesmo ano, o Papa Leão XIV divulgou uma mensagem por ocasião do X Dia Mundial de Oração pelo Cuidado da Criação, na qual ressaltou a persistente falta de consciência de que a destruição da natureza não afeta todos de maneira equitativa. Destacou, ainda, que a própria criação tem sido convertida em mercadoria, instrumentalizada para interesses políticos e econômico (Vatican News, ago, 2025).

O pontífice também retomou os ensinamentos da encíclica ecológica no tocante a correta interpretação dos primeiros livros da Bíblia:

A Bíblia não promove o domínio despótico do ser humano sobre a criação. Pelo contrário, é importante ler os textos bíblicos no seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a “cultivar e guardar” o jardim do mundo. Enquanto “cultivar” quer dizer lavrar ou trabalhar um terreno, “guardar” significa proteger, cuidar, preservar, velar. Isto implica uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza (Santa Sé, 2025).

Nesse mesmo caminho, reafirmou a aptidão cristã para com esse mundo: “viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã” (Santa Sé, 2025). Ao concluir sua mensagem, o Papa Leão XIV reafirma e atualiza o legado do Papa Francisco, mantendo viva a orientação ecológica e pastoral que marcou o pontificado de seu predecessor: “a Encíclica *Laudato Si'* acompanha a Igreja Católica e muitas pessoas de boa vontade desde há dez anos: que ela continue a inspirar-nos, e que a ecologia integral seja cada vez mais escolhida e partilhada como caminho a seguir” (Santa Sé, 2025).

No âmbito do próprio catolicismo, foi lançado o projeto *Borgo Laudato Si'*, concebido para acolher anualmente cerca de 250 mil visitantes. Trata-se de uma proposta inovadora de convivência comunitária, inspirada nos princípios da encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, articulando desenvolvimento humano, sustentabilidade ambiental e espiritualidade. Estruturado como um espaço dedicado à promoção da ecologia integral, o Borgo valoriza práticas de economia solidária, agricultura sustentável, educação ecológica e cuidado com a casa comum. A iniciativa busca demonstrar, de forma concreta, a viabilidade de um modelo comunitário fundamentado na cooperação, na justiça socioambiental e no respeito à dignidade humana, configurando-se, assim, como um laboratório vivo de transformação socioecológica e de novas formas de habitar o mundo (Vatican News, set, 2025).

Para a COP-30, o atual pontífice, embora não tenha comparecido pessoalmente, designou como seu representante o Secretário de Estado da Santa Sé, Cardeal Pietro Parolin. Durante a conferência, o cardeal apresentou a mensagem do Papa, na qual foram retomados os ensinamentos de João Paulo II, especialmente a compreensão de que a crise ecológica está intrinsecamente ligada a uma crise moral. A mensagem também enfatizou que a ausência de paz no mundo está profundamente relacionada à forma como a humanidade trata a criação:

Se vocês querem cultivar a paz, cuidem da Criação. Existe uma clara ligação entre a construção da paz e a custódia da Criação(...) Que todos os participantes desta COP30 se comprometam a proteger e cuidar da criação que nos foi confiada por Deus, a fim de construir um mundo pacífico (Vatican News, nov, 2025)

Nesse espectro, o Papa Leão XIV tem demonstrado uma compreensão profundamente integrada das questões ecológicas, alinhando-se à tradição inaugurada por seus predecessores e desenvolvendo-a à luz dos desafios contemporâneos.

### **3. Resistências do paradigma tecnocrático e do homem que ainda quer ser Deus**

A dificuldade de implementação da ecologia integral e diversas ações ambientais esbarra nos interesses do atual sistema tecnocrático. Francisco defende que o problema não se encontra na tecnologia, mas sim “no modo como realmente a humanidade assumiu a tecnologia e o seu desenvolvimento” (Francisco, 2015, n. 106). Nesse contexto, prevalece uma lógica orientada à extração máxima dos recursos naturais, na qual se esvazia qualquer perspectiva de relação harmoniosa com o meio ambiente e se instaura, em seu lugar, uma dinâmica quase litigiosa entre sociedade e natureza. Assim, dilui-se progressivamente o respeito pela Terra, pela biodiversidade e pelos demais recursos essenciais à manutenção da vida, reduzidos a meros objetos de exploração, em prol de um sistema ganancioso e ilimitado em sua exploração. E, se o paradigma tecnocrático se tornou dominante sobre política e economia, torna-se anticultural ter um estilo de vida diferente da técnica segundo Francisco (Francisco, 2015, 108).

Os conceitos outrora viáveis de desenvolvimento e sustentabilidade perdem legitimidade diante de uma realidade em que a natureza já não suporta os padrões de exploração impostos pelo paradigma tecnocrático. Daí decorre a importância de se adotar a perspectiva da ecologia integral, capaz de superar uma ecologia superficial, frequentemente revestida de discurso ‘verde’, mas destituída de transformações efetivas.

Algumas reflexões são essenciais: ainda é justificável insistir em um modelo de crescimento econômico a qualquer custo, desconsiderando os impactos da exploração predatória sobre o meio ambiente? Será que estamos aptos a mudar nosso comportamento para alterar o nosso padrão de consumo? A pandemia teria nos ensinado a viver apenas com o essencial? (Schwab; Malleret, p. 134). Rever nossos conceitos poderia nos fazer compreender que reiniciar nosso relacionamento com o meio ambiente não deveria ser visto como custo, mas como investimento? (Schwab; Malleret p.138).

Um outro aspecto relevante a ser refletido diz respeito à maneira como concebemos a relação sociedade–meio ambiente, ou homem–natureza, frequentemente tratada como uma dualidade, quando, segundo os ensinamentos do Papa Francisco, deveria ser transformada em uma dinâmica de cooperação;

Se o ser humano se declara autônomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se a própria base da sua existência, porque ‘em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza’” (Francisco, 2015, n. 117)

Em 2024, o Relatório do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), publicado, indica que a extração de recursos naturais triplicou nas últimas cinco décadas, impulsionada pela expansão de infraestrutura e pelos elevados padrões de consumo, sobretudo em países de renda média-alta e alta. Observa-se, ainda, que nações de baixa renda são responsáveis por impactos climáticos cerca de dez vezes menores que os países de alta renda. O documento alerta que, caso não haja mudanças estruturais, a extração global de recursos poderá aumentar em até 60% até 2060, comprometendo gravemente o cumprimento das metas internacionais relativas ao clima, à biodiversidade e à redução da poluição (Nações Unidas Brasil, 2024).

Inger Andersen, diretora-executiva do PNUMA entende que: “a tripla crise planetária das mudanças climáticas, da perda da natureza e da poluição é impulsionada por uma crise de consumo e produção insustentáveis. Devemos trabalhar com a natureza, em vez de apenas explorá-la” (Nações Unidas Brasil, 2024).

Por outro lado, é necessário considerar que o atual estágio da humanidade tem sido caracterizado como a Quarta Revolução Industrial, cujos avanços tecnológicos não apenas transformam profundamente os padrões sociais, mas também podem intensificar a pressão sobre o meio ambiente. Em determinadas aplicações, conforme observa Klaus Schwab, a difusão de tecnologias emergentes poderá conduzir a um processo de crescente robotização da vida humana, potencialmente comprometendo nossas tradicionais fontes de significado, tais como o trabalho, a comunidade, a família e a identidade. Por outro lado, a Quarta Revolução Industrial também pode ser orientada de modo a “elevar a humanidade a uma nova forma de consciência coletiva e moral, fundada em um senso compartilhado de destino comum. Cabe, portanto, a todos nós assegurar que este segundo cenário prevaleça” (Schwab, 2016, p. 114).

## Considerações finais

Ao completar uma década de publicação, a *Laudato Si'* reafirma sua atualidade e relevância como marco teológico, ético e socioambiental para a Igreja e para a sociedade global. Longe de perder vigor, o documento se tornou referência indispensável diante do agravamento da crise climática, da intensificação das desigualdades e da persistência de modelos consumistas que colocam em xeque a manutenção do atual estilo de vida social. Ela se apresenta, portanto,

não como um texto concluído, mas como um compromisso permanente de transformação das estruturas que geram degradação e exclusão, convidando a humanidade a reconstruir sua relação com a criação e a assumir a responsabilidade coletiva pelo futuro da casa comum através da conversão ecológica e adesão a uma ecologia integral.

O pontificado de Leao XIV iniciou seguindo os princípios ecológicos de seu antecessor, o Papa Francisco. Seu magistério vem enfatizando que a criação não deve ser instrumentalizada como mercadoria ou recurso ilimitado, mas reconhecida como dom de Deus, cuja preservação constitui condição indispensável para a paz e para o futuro das próximas gerações. Em suas mensagens, o pontífice reforça a necessidade de uma conversão ecológica capaz de harmonizar fé, responsabilidade ética e compromisso socioambiental.

O reducionismo da dimensão ambiental permanece evidente, sobretudo porque a lógica tecnocrática impõe uma cultura que predomina controle e exploração ilimitada dos recursos naturais, frequentemente desconsiderando suas implicações éticas, sociais e espirituais. Nesse contexto, a aplicação da ecologia integral enfrenta obstáculos significativos, pois ela exige justamente o oposto: uma visão holística capaz de integrar ciência, justiça socioambiental, cuidado comunitário e espiritualidade. Assim, o desafio não reside apenas em adotar novas políticas ambientais, mas em promover uma profunda conversão de mentalidade que supere a fragmentação do saber e a dominação técnica, permitindo que a relação com a criação seja reconstruída sobre bases de responsabilidade, reciprocidade e respeito.

## REFERÊNCIAS

BRASIL, Lei 14.393/2022. Altera a Lei nº 9.795, de 27 de abril de 1999, que dispõe sobre a Política Nacional de Educação Ambiental, para instituir a Campanha Junho Verde. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2022/Lei/L14393.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2022/Lei/L14393.htm). Acesso em 26.11.2025.

CNBB. COP30 divulga carta na qual assume a Encíclica Laudato Si como uma bússola ética para a mobilização global da Conferência. 14 maio 2025. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/cop30-divulga-carta-na-qual-assume-a-enciclica-laudato-si-com-uma-bussola-etica-para-a-mobilizacao-global-da-conferencia/>. Acesso em 25.11.2025.

CNBB. Campanha Junho Verde é dedicada à conscientização e à proteção do meio ambiente. 06 junho 2024. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/campanha-junho-verde-e-dedicada-a-conscientizacao-e-a-protecao-do-meio-ambiente/>. Acesso em: 28.11.2025.

FRANCISCO. Carta encíclica “Laudato Si”: sobre o cuidado da casa comum. 1. ed. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

**MOVIMENTO LAUDATO SI'.** O Movimento Católico Global pelo Clima anuncia seu novo nome como parte de mudanças mais profundas. 28 julho 2021. Disponível em: <https://laudatosimovement.org/pt/news/gccm-anuncia-seu-novo-nome/>. Acesso em: 25.11.2025.

**NAÇÕES UNIDAS BRASIL.** Países ricos usam seis vezes mais recursos naturais do que países de baixa renda, aponta relatório do PNUMA. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/262067-pa%C3%ADses-ricos-usam-seis-vezes-mais-recursos-naturais-do-que-pa%C3%ADses-de-baixa-renda-aponta>. Acesso em 29.11.2025.

**GNACCARINI.** Isabel. *Revista casa comum. Rumo a 2025: os 10 anos da carta encíclica Laudato Si'* 17.set.2024. Disponível em: <https://revistacasacomum.com.br/rumo-a-2025-os-10-anos-da-carta-enciclica-laudato-si/>. Acesso em 23.11.2025.

**VATICAN NEWS.** Em 9 de julho, a primeira missa pela proteção da Criação celebrada pelo Papa. 03 julho 2025. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2025-07/ecologia-integral-papa-celebracao-formulario-culto-divino.html>. Acesso em: 24.11.2025.

**VATICAN NEWS.** Papa, COP30: “Se vocês querem cultivar a paz, cuidem da Criação”. 07.novembro 2025. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2025-11/papa-cop30-querem-cultivar-paz-cuidem-criacao.html>. Acesso em: 28.11.2025.

**VATICAN NEWS.** Leão XIV: “cuidar da Criação torna-se uma questão de fé e de humanidade”. 28 agosto 2025. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2025-08/leao-xiv-cuidar-criacao-questao-fe-humanidade.html>. Acesso em: 25.11.2025.

**VATICAN NEWS.** Borgo Laudato si', um projeto de inclusão e acolhimento. 02 setembro 2025. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2025-09/borgo-laudato-projeto-inclusao-acolhimento.html>. Acesso em 24.11.2025.

**VATICAN NEWS.** Papa, COP30: “Se vocês querem cultivar a paz, cuidem da Criação”. 07 novembro 2025. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2025-11/papa-cop30-querem-cultivar-paz-cuidem-criacao.html>. Acesso em 24.11.2025.

**SANTA SÉ.** Mensagem De Sua Santidade Papa Leão XIV para o X Dia Mundial de Oração Pelo Cuidado Da Criação 2025 Mensagem De Sua Santidade Papa Leão XIV para o X Dia Mundial de Oração Pelo Cuidado da Criação 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/messages/creation/documents/20250630-messaggio-giornata-curacreato.html>. Acesso em: 20.11.2025.

**SCHWAB, Klaus; MALLERET, Thierry. **Covid 19: o Grande Reset.**** Tradução Rafael Godinho. Campinas: Editorial, 2023.

**SCHWAB, Klaus.** **A Quarta Revolução Cultural.** Tradução Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2016.

## **5 - LAICIDADE E EMANCIPAÇÃO NA PERSPECTIVA DE RUI BARBOSA: interfaces entre educação, liberdade religiosa e projetos de modernidade no Brasil pré-Republicano e resistências**

*Maria Catarina Rocha Oliveira de Carvalho\**

### **RESUMO**

Esta comunicação analisa a defesa da laicidade elaborada por Rui Barbosa nos seus discursos anteriores à Proclamação da República, situando-a no contexto das disputas políticas, educacionais e religiosas do final do século XIX. Parte-se da seguinte questão: em que medida a concepção liberal de laicidade defendida por Rui Barbosa contribuiu para um projeto modernizador emancipatório e, simultaneamente, reproduziu limites exclucentes diante da pluralidade religiosa, cultural e epistêmica existente no Brasil do período? A partir de pesquisa documental e abordagem histórico-discursiva, examina-se como o jurista articulou liberdade de consciência, separação entre Igreja e Estado e escolarização pública laica como fundamentos para a ordem republicana emergente. Em diálogo crítico com formulações de José Martí e Manoel Bomfim, investiga-se como diferentes projetos latino-americanos de modernidade buscaram articular liberdade, educação e emancipação frente aos desafios da herança colonial, do racismo estrutural e das desigualdades sociais. Evidenciam-se continuidades e tensões entre o ideário liberal republicano e propostas alternativas de construção nacional na América Latina, contribuindo para reflexões sobre laicidade, justiça social e formação democrática no contexto latino-americano.

**Palavras-chave:** Rui Barbosa; José Martí; Manoel Bomfim; Laicidade; República; Modernidade latino-americana.

### **ABSTRACT**

This paper analyzes Rui Barbosa's defense of secularism in his speeches prior to the Proclamation of the Republic, situating it within the context of the political, educational, and religious disputes of the late 19th century. It begins with the following question: to what extent did Rui Barbosa's liberal conception of secularism contribute to an emancipatory modernization project while simultaneously reproducing exclusionary limitations in the face of the religious, cultural, and epistemic plurality existing in Brazil during that period? Using documentary research and a historical-discursive approach, it examines how the jurist articulated freedom of conscience, separation of Church and State, and secular public schooling as foundations for the emerging republican order. In critical dialogue with the formulations of José Martí and Manoel Bomfim, it investigates how different Latin American projects of modernity sought to articulate freedom, education, and emancipation in the face of the challenges of colonial legacy, structural racism, and social inequalities. Continuities and tensions emerge between liberal republican ideals and alternative proposals for nation-building in Latin America, contributing to reflections on secularism, social justice, and democratic formation in the Latin American context.

**Keywords:** Rui Barbosa; José Martí; Manoel Bomfim; Secularism; Republic; Latin American Modernity.

---

\* Doutoranda em andamento em Ciências da Religião pela PUC – Minas. Advogada e Psicóloga. e-mail: catarina@pucpcaldas.br.

## **Introdução**

Rui Barbosa foi sem dúvida um dos articuladores mais influentes na defesa da laicidade no Brasil. Os debates sobre a separação entre igreja e Estado antecederam a Proclamação da República no Brasil. Em vários discursos políticos e jurídicos pronunciados por Rui, a temática sobre a laicidade do país estava presente. A defesa da laicidade compreendia a neutralidade estatal diante da religião e era apresentada como condição *sine qua non* para uma ordem institucional moderna e compatível com os valores do constitucionalismo do século XIX. Todavia, o projeto emancipatório em vários aspectos coexistiu com limites significativos levando-se em conta a pluralidade religiosa, a população indígena e os afrodescendentes com tradições populares marginalizadas.

Rui Barbosa buscava instituir uma educação pública laica no Brasil. A questão é até que ponto essa defesa da laicidade contribuiu para um projeto emancipatório para a educação do país no final do século XIX.

A presente análise dialoga com José Martí e Manoel Bonfim, que enfatizavam na mesma época, um projeto com alternativas críticas ao liberalismo oligárquico e às estruturas coloniais persistentes em toda América Latina.

### **1. Rui Barbosa e a Reforma do Ensino no Brasil**

O Século XIX foi o período em que o Brasil se preocupou com a instrução pública e despertando, por conseguinte o interesse de Rui Barbosa pela criação de um sistema nacional de ensino.

Aponta Lourenço Filho

Sem que tivesse sido educador de ofício Rui Barbosa devia dedicar aos assuntos pedagógicos alguns anos de intensa atividade. Poucos foram eles, é certo. Mas os bastantes para que lhe marcassem com brilho o início da carreira parlamentar e lhe inscrevessem o nome de forma indelével entre os de nossos maiores pedagogistas. (Lourenço Filho, 2001, p.75).

Rui Barbosa redigiu os Pareceres Sobre a Educação nos anos de 1881 e 1883. O Decreto no. 7247 de 19 de abril de 1879, assinado por Carlos Leôncio de Carvalho previa a reforma do ensino primário, secundários e superiores, foi entregue ao exame da comissão de Instrução Pública cujos membros eram, Rui Barbosa, relator, Thomaz do Bonfim Spindola e Ulisses Vianna. Tais pareceres foram completos em todos os sentidos especialmente com as

especificações das matérias que os compunham.

Rui considerava a educação como um problema integral de cultura, examinando-a tanto pelos aspectos mais simples, quanto por outros de complexa análise de feição política e moral. Só assim seria um processo social, inteligível e suscetível de ordenação racional e prática.

Na introdução do Parecer do Ensino Primário, quando faz a Estatística do Ensino popular, Rui critica o ensino primário vigente no Brasil de então e escreve:

Mas a verdade – e a vossa comissão quer ser muito explícita a seu respeito, desagrade a quem desagradar – é que o ensino público está à orla do limite possível a uma nação que se presume livre e civilizada; é que há decadência, em vez de progresso; é que somos um povo de analfabetos, e que a massa deles, se decresce, é numa proporção desesperadoramente lenta; é que a instrução acadêmica está infinitamente longe do nível científico desta idade; é que a instrução secundária oferece ao ensino superior uma mocidade cada vez menos preparada para o receber; é que a instrução popular, na corte como nas províncias, não passam de um desideratum; É que há sobreja matéria para nos enchermos de vergonha, e empregarmos heroicos esforços por uma reabilitação, em bem da qual, se não fizermos deixar em dúvida a nossa capacidade mental ou os nossos brios, cumpre não recuar ante sacrifício nenhum;(Barbosa, 1883, X Tomo, I p. 8).

Desse modo, Rui apresenta a situação deplorável da educação de então que exigia remodelação urgente. Destacou a responsabilidade do Estado com a instrução pública por meio da qual a escola era condição de progresso.

Rui preconizava que a formação da inteligência popular por meio da instrução escolar era fundamental para a reconstituição do caráter nacional. Ele colocava a educação como fator de desenvolvimento, como a alavanca capaz de modernizar o país. (Machado, 1999, p. 105).

Em seu parecer, Rui Barbosa tratou da instrução moral, com muito desvelo, pois para ele a cultura moral humana era deveras importante, ele entendia que a influência “melhoradora” “prosperadora” e “civilizadora” da instrução popular dependia do cultivo moral. (Cecchetti, 2016, p.134).

Nos pareceres sobre a educação, Rui Barbosa apresentou a educação como um poderoso agente transformador, que estava intimamente relacionado à cidadania e ao trabalho; porém no conjunto, percebe-se que a educação ocupou apenas parte de sua preocupação. Com a mesma energia com que declarou no parlamento que a instrução pública era questão de vida ou morte para o país, dedicou-se também a outros projetos que estavam intimamente relacionados; à reforma eleitoral, à lei do sexagenário à reforma monetária. Para defendê-los, na Câmara dos Deputados, todos os argumentos eram válidos. (Machado, 1999, p.147).

Quanto ao ensino religioso, este não fazia parte do programa do Parecer de Rui Barbosa, apesar de estar previsto no Decreto.7247 de 19 de abril de 1879. Rui defendia a liberdade de ensino em toda sua plenitude, assim o Estado não devia estar atrelado a nenhum dogma, daí

decorre a necessidade da separação entre o Estado e a Igreja para que se pudesse ter uma escola leiga, nesse sentido estaria o caráter de neutralidade da escola.

Rui Barbosa preconizava que:

O Estado não deve ensinar a religião, pelo mesmo motivo por que não pode ensinar a irreligião. São razões de moralidade, razões de direito, razões de competência natural as que se opõem a que ele abra a escola profissional de incredulidade, ou assuma a cadeira de propaganda religiosa. (Barbosa, 1883, X Tomo X, I, 334)

Todavia a separação do Estado e Igreja só ocorreu com a queda do império e a proclamação da República, quando foi decretado a laicidade no país, durante o governo provisório através do decreto 119-A, posteriormente incorporado na Constituição Republicana dos Estados Unidos do Brasil de 1891.

Quanto à educação laica Cecchetti aponta

Nas formulações de Rui Barbosa, o ensino leigo previa a exclusão do Ensino Religioso dos programas de Ensino, mas sem a pretensão de substituí-lo por posições de conotação irreligiosa ou ateias. (...) Nesse sentido, a concepção de ensino leigo de Barbosa não tendia para o favorecimento do agnosticismo, do ateísmo ou da irreligião, antes buscava assegurar a liberdade de consciência e crença no programa geral das aulas, reconhecendo a diversidade religiosa a ponto de permitir a oferta de ensino confessional aos interessados de diferentes credos no próprio espaço escolar. (Cecchetti, 2016, P. 288).

No entanto, como aponta Machado, os pareceres sobre educação, como tantos outros projetos de instrução pública no final do império não chegaram a ser discutidos na câmara dos deputados, em virtude de outras questões cadentes que abalavam o país como a questão servil, e emancipação do sexagenário que tomaram lugar das questões educacionais.(Machado, 1999,p.15).

Rui preconizava que a formação da inteligência popular por meio da instrução escolar era fundamental para a reconstituição do caráter nacional. Colocava a educação como fator de desenvolvimento, a alavanca capaz de modernizar o país. Rui Barbosa se empenhava num projeto de modernização. “Rui Barbosa estava sempre com os olhos voltados para a Europa e Estados Unidos e mostrava-se entusiasmado com o desenvolvimento dos mesmos”. (Machado, 1999, p.34).

Sob a influência de Rui Barbosa, na segunda metade do século XIX intensificou-se o debate sobre a organização do trabalho assalariado no Brasil e a necessidade de modernização de produção.

Portanto, o que se visava na época era a industrialização e o desenvolvimento do país, é fato, mas com vista ao modelo europeu e estado-unidense.

## **2. Interfaces com José Martí e Manoel Bomfim**

Não se pode negar que o pensamento de Rui dialoga com outros projetos latino-americanos na modernidade.

Manoel Bonfim nasceu em 1868, em Aracaju, no nordeste brasileiro. Manoel Bomfim formou-se médico, viveu no Rio de Janeiro, passando um período em Sorbonne, onde estudou Psicologia experimental. A partir daí iniciou sua obra “AMÉRICA LATINA: males de origem, desenvolvendo a tese denominada “Parasitismo Social”. Ao aprofundar sua tese Manoel Bomfim destaca:

O Estado era parasita dos colonos, a Igreja parasita direta dos colonos, e parasita do Estado. Com a nobreza sucedia a mesma coisa: ou parasitava sobre o trabalho escravo, nas colônias, ou parasitava nas sinecuras e pensões. A burguesia parasitava nos monopólios, no tráfico dos negros, no comércio privilegiado. A plebe parasitava nos adros das igrejas ou nos pátios dos fidalgos (Bomfim, 1993, p. 108-109).

Manoel Bomfim, denunciava o racismo estrutural e a superação da herança colonial como obstáculos à construção de uma sociedade justa. Desse modo:

Bomfim enfatizava a necessidade da instrução popular, assinalava que a instrução popular é vital para a construção de uma sociedade democrática e consciente de seus deveres e direitos, a educação deve ser leiga -científica, afastando dogmas religiosos que limitam o pensamento crítico. (Bomfim, 2008, p.120).

Ainda sobre a construção do modelo idealizado por Bomfim, Streck aduz:

A educação proposta por Bomfim teria que ser pública a partir da própria realidade do povo. Condenava as receitas prontas e teses importadas da Europa e dos Estados Unidos. Para tanto, se fazia necessário uma profunda mudança na maneira de pensar, bem como resolver as condições estruturais que impediam uma nova tomada de consciência para ele não era na ignorância que as pessoas se constituíam como seres humanos, mas no exercício da liberdade. (Streck, 2010 p. 169).

José Martí nasceu na cidade de Havana no dia 28 de janeiro de 1853, filho de pais espanhóis. Viveu numa época em que se estabeleciam as repúblicas latino-americanas, e Cuba ainda lutava pela sua independência da Espanha.

Martí envolveu-se desde muito jovem com o movimento de independência de Cuba e, por esse motivo, fazia parte de um movimento chamado “guerra dos 10 anos”. Foi condenado e ficou preso realizando trabalho forçado nas pedreiras de extração de cal em Havana. Posteriormente foi exilado para a Espanha onde completou seus estudos em filosofia e letras em Direito Civil. (Streck, 2010, p. 135)

Martí lutava por uma educação enraizada na América, inaugurando assim um

pensamento que após um século se tornaria um axioma básico da educação popular, ou seja, a educação deve partir da realidade cultural e social do povo e capacitá-lo a compreender e transformar a realidade. Ele defendia a criação de escola itinerante como forma de combater e remediar a ignorância camponesa. (Streck, 2010, p.141).

A educação, segundo José Martí implica em depositar em cada homem toda obra humana que o antecedeu , fazendo com que “cada homem o resumo do mundo vivente, até o dia em que vive: é polo em nível de seu tempo para que flutue sobre ele e não o deixar debaixo de seu tempo, como que não poderá sair a flutuar; é preparar o homem para a vida “(Streck, 2010, p. 142).

Martí denunciava a adoção cega de modelos políticos europeus ou norte-americanos, que muitas vezes não correspondem as realidades latino-americanas. Reduzir o desprezo pelas culturas autóctones e promover o progresso por meio da integração e respeito a todas etnias e culturas presente na América Latina, simboliza a proposta de Martí . O mesmo pensador propõe uma identidade própria para os países da América Latina, baseada em suas realidades históricas culturais e sociais.

A união entre os povos latinos-americanos para enfrentar desafios comuns e resistir às influências externas,serviu como mecanismo de defesa em face da imposição de modelos estrangeiros. Nesse sentido, a educação emerge omo instrumento crucial para o desenvolvimento e libertação dos povos.

A educação precisa ir onde vai a vida. Não seria adequado que a educação ocupe o único tempo de preparação que tem o homem, em não o reparar. “A educação precisa dar os meios de resolver os problemas que a vida venha representar. Os grandes problemas humanos são: a conservação da existência e a conquista dos meios de faze-la grata e pacífica” (Martí, 2001, v. 22, p. 308).

O desenvolvimento so pensamento crítico-ético de Marti é enfatizado da seguinte forma por Fornet-Betancourt:

A obra Martiniana aparece como exercício de um pensamento crítico-ético quer não repete nem aplica determinada filosofia, pois ele mesmo é o exercício vivo de filosofia porque faz o que sempre fez, e o que sempre fará, quem recria a filosofia a partir se suas circunstâncias a saber, pensar a realidade e responsabilizar-se por ela. (Fornet-Betancourt, 1998, p.107).

Do mesmo modo Grellert completa:

Martí acreditava que a educação deveria capacitar os sujeitos a não apenas entenderem o mundo em que vivem, mas também a transformá-lo. Ele propunha uma educação que integrasse a sabedoria popular e o conhecimento acadêmico, que fosse

culturalmente relevante e que promovesse a unidade e a resistência cultural latino-americana. Para Martí, o objetivo final da educação era a emancipação – tanto do indivíduo quanto da sociedade – das forças opressivas, sejam elas coloniais, imperiais ou sociais (Grellert, 2024, p.201).

O pensamento de José Martí, está inserido na realidade social e cultural e dessa forma se realiza, mas é envolvido diretamente com a transformação dessa mesma realidade.

## Conclusão

A análise da perspectiva do projeto educacional de Rui Barbosa evidencia seu potencial emancipatório. Do ponto de vista da laicidade, não se pode negar que a liberdade de consciência, a separação da Igreja e Estado e a educação laica, foram pontos importantes na construção republicana.

Entretanto, essa concepção liberal não enfrentou plenamente os desafios da pluralidade cultural e religiosidade do Brasil. O diálogo com a proposição de José Martí e Manoel Bomfim ampliam a reflexão sobre projetos de modernidade latino-americana, destacando a importância de integrar a laicidade, justiça social e formação democrática. Desta forma, seguindo as proposições de inclusão social e combate às formas de opressão coloniais e imperiais, José Martí e Manuel Bomfim enfatizam cada vez mais a necessidade do debate da interculturalidade na América Latina.

## REFERÊNCIAS

BARBOSA, Rui – **Reforma do Ensino Primário e várias instituições da instrução pública.** Obras Completas de Rui Barbosa, Vol. X Tomo, I - Ministério da Educação e Saúde. 1883 disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/168784> acesso em 25.11.2025.

BARBOSA, Rui. 1849-1923. **Pensamento e ação de Rui Barbosa/Organização e seleção de textos pela fundação Casa Rui Barbosa.** Brasília. Senado Federal, Conselho editorial. Disponível em:  
[https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/606094/Pensamento\\_acao\\_Rui\\_Barbosa.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/606094/Pensamento_acao_Rui_Barbosa.pdf) acesso em 01.12.2025.

BARBOSA, Rui. **Discursos parlamentares.** Rio de Janeiro: Disponível em  
<https://dspace.mj.gov.br/handle/1/8667>

BOMFIM, Manoel. **A AMÉRICA LATINA: males de origem.** Centro Edelsrtein de Pesquisas Sociais. [www.centroedelstein.ogr.br](http://www.centroedelstein.ogr.br). Rio de Janeiro 2008 acesso em 30.11.2025

BOMFIM, Manoel. **A América Latina:** males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

CECCHETTI, Élcio. **A laicização do Ensino no Brasil** (1889-1934). Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina. 2016 disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/172171> Acesso em 06.12.2015

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Aproximaciones a José Martí**. Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. Aachen, 1998.

GRELERT, Ana Paula. **O inédito viável em José Martí: diálogos na perspectiva de Nuestra América**. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, 2024. Pelotas, 2024. Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/handle/14638/Tese%20Ana%20Paula%20Grellert.pdf?sequence=1&isAllowed=y> acesso em 06.12.2025

LOUREÇO FILHO, Manoel Bergstrom. **A Pedagogia de Rui Barbosa**. 4<sup>a</sup>. Ed. Revista ampliada Brasília -DF- INEP/MEC. 2001 disponível em [https://download.inep.gov.br/publicacoes/diversas/historia\\_da\\_educacao/a\\_pedagogia\\_de\\_rui\\_barbosa.pdf](https://download.inep.gov.br/publicacoes/diversas/historia_da_educacao/a_pedagogia_de_rui_barbosa.pdf) Acesso em 01.12.2025

MACHADO, Maria Cristina Gomes. **O projeto de Rui Barbosa**: e o papel da educação na modernização da sociedade. tese (doutorado)- Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. 1999. disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/185879> acesso em 02.12.2025

MARTÍ, José. **NUESTRA AMERICA**. Siendo director general de Publicaciones José Dávalos se terminó la impresión de Nuestra América, en los talleres de Polymasters de México, S. A. el día 19 de noviembre de 1978. Se tiraron 10.000 ejemplares.

SANTOS, Lucas Machado dos. **José Martí e os Estados Unidos: a interpretação histórica da sociedade norte-americana nas crônicas do cubano José Martí (1853-1895)** Tese de doutorado – PUC do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2018. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/35924/35924.PDF> . Acesso em 06.12.2025.

STRECK, Danilo R., **Fontes da Pedagogia latino-americana: uma antologia**. Belo horizonte: Autêntica Editora. 2010.

## **6 - DESAFIOS ECOLÓGICOS PARA A EDUCAÇÃO NUM CONTEXTO CAPITALISTA E DE EXTREMA DIREITA: contribuições decoloniais e interculturais**

***Paulo Agostinho Nogueira Baptista\****

### **RESUMO**

A Organização das Nações Unidas – ONU, através do seu Secretário Geral, reconheceu que dificilmente os países conseguirão manter a meta de não deixar que a temperatura global fique em até 1,5 graus celsius. As consequências serão desastrosas. A própria ONU publicou 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável - ODS, em 2015, com 169 metas para erradicar a pobreza, proteger o planeta e garantir a prosperidade para todos até o ano de 2030. O Brasil criou o 18º objetivo – Igualdade étnico-racial – com 135 indicadores. Nesse contexto, de uma sociedade capitalista irresponsável, governada em muitos países pela extrema-direita, como os EUA, nação mais rica, que saiu de todos os acordos climáticos, e é a mais militarizada do mundo, o objetivo desta Comunicação é refletir e discutir sobre esse sério problema ambiental. Mas não pode esquecer de outros desafios ecológicos como das mudanças climáticas, dos ODS, bem como dos problemas sociais e culturais. E o campo educacional é importante espaço formativo para que se garanta a consciência do cuidado de nossa Casa Comum, a justiça social e o futuro das próximas gerações. A América Latina e o Caribe têm um conjunto de pensadores comprometidos com a libertação, a partir da crítica decolonial e intercultural, que podem orientar essas perspectivas libertadoras e transformadoras. A pesquisa utiliza metodologia qualitativa, a partir de bases bibliográficas e documentais. Os resultados mostram que o trabalho interdisciplinar e transdisciplinar, por exemplo, do componente curricular Ensino Religioso, pode oferecer significativa contribuição educativa, a partir de uma pedagogia libertadora, participativa e intercultural.

**Palavras-chave:** Ecologia integral; Interculturalidade; Decolonialidade; Ensino Religioso; Pedagogia libertadora; ODS.

### **ABSTRACT**

The United Nations – UN, through its Secretary-General, has acknowledged that countries will find it difficult to maintain the goal of not allowing the global temperature to increase up to 1.5 degrees Celsius. The consequences will be disastrous. The UN itself published 17 Sustainable Development Goals (SDGs) in 2015, with 169 goals to eradicate poverty, protect the planet, and ensure prosperity for all by 2030. Brazil created the 18th goal – Ethnic-racial equality – with 135 indicators. In this context of an irresponsible capitalist society, governed in many countries by the far-right, such as the USA, the richest nation, which has withdrawn from all climate agreements and is the most militarized in the world, the objective of this Communication is to reflect on and discuss this serious environmental problem. But it cannot forget other ecological challenges such as climate change, the SDGs, as well as social and cultural problems. And the educational field is an important formative space to ensure awareness of the care for our Common Home, social justice, and the future of the next

---

\* Doutor e mestre em Ciência da Religião (UFJF), Especialista em Filosofia da Religião (PUC Minas), Bacharel em Teologia (PUC Minas), Licenciado em Filosofia (UFJF) e pós-doutor em Demografia (CEDEPLAR/UFMG). Líder do Grupo de Pesquisa REDECLID. País de origem: Brasil. E-mail: pagostin@gmail.com.

generations. Latin America and the Caribbean have a group of thinkers committed to liberation, based on decolonial and intercultural critique, who can guide these liberating and transformative perspectives. The research uses a qualitative methodology, based on bibliographic and documentary sources. The results show that interdisciplinary and transdisciplinary work, for example, in the Religious Education curriculum component, can offer a significant educational contribution, based on a liberating, participatory, and intercultural pedagogy.

**Keywords:** Integral ecology; Interculturality; Decoloniality; Religious education; Liberating pedagogy; SDGs.

## Introdução

O mundo vive sério risco ambiental. Essa preocupação já estava presente em 1972, quando o Clube de Roma encomendou um Relatório – Os Limites do Crescimento – que mostrava os problemas e as consequências de um crescimento sem controle, ao lado do crescimento populacional e suas mazelas. Mais de 50 anos depois a situação piorou: guerras, fome, desmatamento, espécies em extinção, aquecimento global, aumento no nível dos oceanos e de sua temperatura, furações, ciclones, secas e chuvas fora de controle etc.

Em sua história, a humanidade alcançou a cifra de 4 bilhões de pessoas em 1974. Em cinquenta anos (2025), mais que dobramos essa realidade. Hoje somos 8,2 bilhões de pessoas. Não há condições de manter essa realidade com o que se produz de lixo, degradando terras, com o uso irresponsável da água, especialmente pelas empresas, como a mineração.

A Organização das Nações Unidas – ONU, especialmente com o evento da COP 30, realizado em novembro de 2025 em Belém, Brasil, tentou um acordo com os países para a redução do uso de combustíveis fósseis, sem sucesso. Através do seu Secretário Geral, reconheceu que dificilmente os países conseguiram manter a meta de não deixar que a temperatura global fique em até 1,5 graus. Já ultrapassamos essa meta. As consequências serão desastrosas.

A própria ONU publicou 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável - ODS, em 2015, com 169 metas para erradicar a pobreza, proteger o planeta e garantir a prosperidade para todos até o ano de 2030. O Brasil criou o 18º objetivo – Igualdade étnico-racial – com 135 indicadores. O problema é que os grandes responsáveis pela crise ambiental, como os EUA, não apoiam e não apoiam esse cuidado com o planeta, e nem se fizeram presentes na COP 30, abandonando todas as agências sobre clima e ecologia.

Nesse contexto, de uma sociedade capitalista irresponsável, governada em muitos países pela extrema-direita, como os EUA, nação mais rica, que saiu de todos os acordos climáticos, e é a mais militarizada do mundo, o objetivo desta Comunicação é refletir e discutir sobre esse

sério problema ambiental, assim como os outros desafios ecológicos como das mudanças climáticas, bem como dos problemas sociais.

Acreditamos que o campo educacional é importante espaço formativo para que se garanta a consciência do cuidado de nossa Casa Comum, a justiça social e o futuro das próximas gerações. A América Latina e o Caribe têm um conjunto de pensadores comprometidos com a libertação, a partir da crítica decolonial e intercultural, que podem orientar essas perspectivas libertadoras e transformadoras.

A pesquisa para essa Comunicação utiliza metodologia qualitativa, a partir de bases bibliográficas e documentais. Os resultados mostram que o trabalho interdisciplinar e transdisciplinar, por exemplo, do componente curricular Ensino Religioso, pode oferecer significativa contribuição educativa, a partir de uma pedagogia libertadora, participativa e intercultural.

Pretende-se inicialmente apresentar alguns dados da realidade social e ambiental. A seguir, discute-se sobre alguns horizontes críticos que oferecem perspectivas de saída para essa crise. Finalmente, busca-se responder à questão: como a Educação e o Ensino Religioso podem contribuir para formar cidadãos críticos, ativos e mobilizados para um outro mundo possível, justo e cuidador de todas e todos.

## **1. A realidade social e ambiental brasileira**

A preocupação com a condição do planeta não é tão antiga. Há mais de 250 anos, em 14 de setembro de 1769, nascia Alexander von Humboldt, um naturalista, que pode ser chamado, ao lado de outras figuras fundamentais na defesa da natureza, como Francisco de Assis, de um verdadeiro ambientalista e ecologista. Ele antecipou questões como a interferência humana na natureza, no desmatamento, produzindo efeitos no clima. Destacou a importância das matas para a conservação da umidade, da retenção das águas, na manutenção dos mananciais, seu efeito resfriador e contra a erosão do solo, e o assoreamento dos rios, que gera sérios problemas para as espécies aquáticas e as demais, tudo isso com sérios riscos para as gerações futuras (Mesquita, 2017).

O Brasil tem 851 milhões de hectares. As áreas urbanas representam 4% do nosso território. As florestas e cerrados ocupam 63%. As terras produtivas são 32%, ou seja, um terço pode ter aproveitamento agrícola. Os números são impressionantes. Desse um terço, 72% da área é dedicada às pastagens, em grande parte degradada, e só 25% para a agricultura. Mas

olhando mais de perto, as pastagens e mais da metade da área agricultável (55%) são utilizadas para alimentação animal, ou seja, 28% do território nacional. A “população” de animais supera a humana: temos quase 238,2 milhões de bovinos (2024), mais 44,4 milhões de suínos (2022) e quase 1,6 bilhão (2024), segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e da pesquisa Produção da Pecuária Municipal (Uol, 2025). E grande parte dessa produção não é para a alimentação humana dos brasileiros, mas para exportação. Por isso, o agronegócio é um campo muito disputado politicamente, pois tem se destacado no PIB, como em 2017, quando sua participação foi de 23,5%. Hoje, essa participação chega da quase 30% (29,4%). Sua força política é enorme, com uma bancada considerável, e “mais bem organizada” de 210 deputados (41%), segundo o jornal O Estadão em 2018. (Uol, 2018). Hoje, essa bancada conta com 353 parlamentares, sendo 304 deputados e 49 senadores (G1, 2025), praticamente 60% do Congresso Nacional. E 4.013 proprietários de terra devem, segundo a OXFAM e a Procuradoria-geral da Fazenda Nacional e do Incra, em 2018, quase 1 trilhão de reais ou 22 “petrolhões”, uma dívida maior que o PIB de 26 estados (Contraf Brasil, 2018).

A lógica produtivista é maior do que tudo. O Brasil é o primeiro produtor e exportador mundial de Açúcar, Café e Suco de Laranja, e é o primeiro exportador mundial de Carne bovina e de frango, e de grão de Soja, sendo o 2º. exportador de Farelo de Soja, Óleo de Soja e Algodão, e o 3º. de Milho. Essa riqueza produzida não beneficia a população brasileira, mas os grandes produtores, cada vez mais mecanizados e utilizando-se de inúmeros produtos nocivos, os agrotóxicos, para aumentar a produtividade. A dinâmica funciona assim: “a cana empurra a soja para o norte, a soja empurra a pecuária e a pecuária desmata o cerrado e a floresta”, conforme afirma Thomas Brieu (2017), O Estado do Mato Grosso é um exemplo claro desse processo. Está em primeiro lugar na renda com o agronegócio (R\$82 bilhões), tendo o maior rebanho bovino e sendo o maior produtor de grãos (63 milhões de toneladas), segundo o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (2019).

Não se percebe mais hoje, como há alguns anos, a importância da agricultura familiar, sua forma cuidadora do ambiente, uma “ecologia dos pobres” (Alier, 1997), os benefícios sociais e econômicos que produz. Se tomarmos o total de proprietários de terra no país, que possuem mais de 1.000 hectares, eles representam 0,91%, mas ocupam 45% do território nacional, em agricultura, gado e plantação de florestas. Uma das maiores concentrações de terra do mundo. Por outro lado, os proprietários de terra com estabelecimentos com menos de 10 hectares são cerca de 47% do total das propriedades, mas ocupam menos de 2,3% da área rural total. Portanto, a maioria das propriedades têm até 1 módulo rural (minifúndio), ou são

pequenas propriedades, até 4 módulos, propriedade familiares. E se isso já não fosse, por si só, escandaloso, temos que 70% dos alimentos que abastem nossos lares veem desses 2,3% da terra. (Agência Brasil, 2016).

Justamente essas trabalhadoras e trabalhadores do campo, que lutam para produzir o alimento de nossas mesas, que fazem parte do Programa Nacional da Agricultura Familiar – PRONAF, tiveram em maio de 2019 um corte dos financiamentos em mais de 800 milhões de reais, sem falar de outros 6 bilhões de reais, dos anunciados 30 bilhões para a safra 2018/2019. Com o novo governo, essa realidade começou a melhorar.

No governo Temer, em 2017, houve um recorde em 13 anos: 450 tipos de agrotóxicos foram liberados. E os últimos dados de análise sobre alimentos é referente a 2015. Segundo a Deutsche Welle (Weiss, 2019), cerca de 30% dos agrotóxicos usados no Brasil (são próximos de 500), não são autorizados na Europa. De acordo com o Instituto Nacional do Câncer – INCA, cada pessoa no país ingere, “em média, cinco litros de pesticidas por ano, devido aos vestígios nos alimentos”. Enquanto na Europa se lança um quilo de agrotóxico por hectare, no sul do Brasil isso chega a 12 a 16 quilos. Enquanto no primeiro mundo se tolera 0,05 miligrama de glifosato por quilo, o mais usado, no Brasil aceita-se 10 miligramas, ou seja, “mais de 200 vezes”. Além das doenças, esse processo destrói as terras, pois os herbicidas ficam no solo, não são decompostos e atingem as águas e os lençóis freáticos. Estudos mostram que não há doses seguras (O Estadão, 2019). Uma metanálise, a partir de 300 estudos, publicada no Interdisciplinary Toxicology em 2013, observou-se que o glifosato, presente no herbicida Roundup, além de ser cancerígeno, é responsável por uma epidemia de doença celíaca, causando a intolerância ao glúten.

Apesar dos avanços conquistados nos dois anos e meio do Governo Lula (2002 a 2005), a desigualdade ainda é enorme. O 1% mais rico da população ganha aproximadamente 32 vezes mais do que os outros 50%. Só agora se aprovou a isenção do Imposto de Renda para quem ganha até R\$5.000,00. Os super ricos continuam sem pagar imposto sobre sua renda, predominantemente os dividendos, e isso desde 1994.

Houve melhorias significativas nos dados ambientais: redução do desmatamento, das queimadas, combate ao garimpo ilegal, retomada da fiscalização ambiental etc. Mas quase 2.000 municípios correm sérios riscos de eventos climáticos extremos, como os que aconteceram em 2024 no Rio Grande do Sul. A rede de esgoto não atinge quase 30% da população. E 45% do esgoto produzido não recebe nenhum tratamento, o que gera graves problemas de contaminação dos fluxos de água, muitos deles que abastecem a população.

E o Brasil tem ainda outros sérios problemas: em 2022 o país era o quarto pior do mundo em reciclagem e o nono em emissão de gases do efeito estufa. No Índice de Desempenho Ambiental, o Brasil ficou em 81º. lugar. (G1, 2022).

## **2. Horizontes teórico-práticos para pensar uma saída ambiental**

Em 2015, um líder religioso produziu um documento que, pela primeira vez, de forma mais incisiva colocava na pauta mundial a questão ecológica: a Carta Encíclica Laudato Sí, do Papa Francisco.

Redigida na linha que ficou consagrada na América Latina e Caribe pela Teologia da Libertação, através do método Ver-Julgar-Agir, o Papa Francisco mostra de início uma análise da realidade e responsabiliza o ser humano por isso.

Esse documento tem seis capítulos. Começa mostrando “O que está acontecendo com a nossa casa”. Trata da poluição, das mudanças climáticas, da questão da água, da biodiversidade em risco, da degradação social e da qualidade da vida humana, da desigualdade na qual o mundo vive e da “fraqueza das reações”. Essa é a parte do VER. A seguir reflete teologicamente sobre a Criação, a visão que a fé cristã e Jesus nos oferece, a comunhão universal e a destinação comum dos bens. Podemos chamar esse segundo capítulo de JULGAR.

Papa Francisco volta ao VER, no 3º capítulo, mostrando a raiz humana da crise ecológica que vivemos: a tecnologia, a globalização do paradigma tecnocrático da razão instrumental, o antropocentrismo excludente. E, diante disso, propõe uma Ecologia Integral. E o faz de modo interdisciplinar: ecologia ambiental, econômica, social, cultural, e acrescentaríamos a mental. Uma ecologia “da vida cotidiana”, que tem por base o “princípio do bem comum” e a “justiça intergeracional”.

Finalmente, Francisco aponta caminhos, o AGIR para mudar essa trágica perspectiva que a humanidade está vivendo: a necessidade do diálogo na política internacional, nas políticas nacionais e locais, nas decisões fundamentais, na economia, e o diálogo entre as religiões e tradições religiosas.

A parte final deste documento de 2015 tem um cunho espiritual e educacional: “Educação e espiritualidade ecológicas”. Propugna um por um novo estilo de vida, verdadeira “conversão ecológica”, que é preciso “educar para a aliança entre a humanidade e o ambiente”. E nos questiona:

Que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão a crescer? Esta pergunta não toca apenas o meio ambiente de maneira isolada, porque não se pode pôr a questão de forma fragmentária. [...] referimo-nos sobretudo à sua orientação geral, ao seu sentido, aos seus valores. (Francisco, 2015, n. 160).

Papa Francisco não ficou só nessa pauta fundamental que é a crise ambiental. Já começou seu pontificado em 2013 indo a Lampedusa, se solidarizando com os migrantes sociais, econômicos e ambientais, denunciando as condições de vida e os riscos de milhares de pessoas que fogem da África e de outros países em conflito. Ainda colocou na agenda mundial, na ausência de algum líder que pudesse fazer alguma coisa, a questão de uma nova economia e da educação. Por isso, foi odiado tanto dentro quanto fora da Igreja.

Além dessa referência que Francisco nos oferece, temos outro aporte importante: a interculturalidade. De forma bem sintetizada, a interculturalidade significa relações simétricas e horizontais entre todas as culturas, diálogo que produz mútuo enriquecimento, conforme Estermann (2010, p. 33): “relaciones simétricas y horizontales entre dos ou más culturas, a fin de enriquecerse mutuamente e contribuir a maior plenitude humana”. Haveria uma “culturalidad de ideas, teorías, actitudes, valores y formas de vida” (Estermann, 2010, p. 35). E entre formas de se compreender os sentidos da vida, a educação e a libertação.

O objetivo fundamental da interculturalidade é “‘humanización’ del mundo (no en el sentido del antropocentrismo) y la vida plena para todos y todas, incluyendo a la Naturaleza, es decir: recuperar al ser humano en su lugar y dignidad que le corresponde” (Estermann, 2010, p. 45). E a crise ecológica exige uma nova “humanização”, a superação do antropocentrismo e do “antropoceno”. Mas também de todas as colonialidades: do poder, do saber, das condições e possibilidades humanas (colonialidade do ser) e da natureza (Baptista, 2015).

Para Catherine Walsh, a “interculturalidade é um paradigma ‘outro’, que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, torna visível a diferença colonial [...] oferece um caminho para se pensar a partir da diferença e através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta (Walsh, 2019, p. 27). Esse processo deve atingir todos os espaços. Também para Fidel Tubino, deve-se “inculturalizar” todos os espaços: “Inculpar la ciudadanía implica no solo derechos especiales de grupo sino también e, sobre todo, descolonizar los espacios públicos para hacerlos inclusivos de la diversidad” (Tubino, 2015, p. 21). E deve ser uma interculturalidade crítica, não funcional, pois a funcional só reconheceria na educação as assimetrias, buscando promover a inclusão, mas que não questionaria as estruturas de poder e os processos sociopolíticos e educacionais opressivos. E não podemos deixar de fora a colonização da natureza, da qual estamos colhendo frutos amargos.

### **3. O Ensino Religioso e a Educação libertadora e intercultural**

Os processos de construção de sentidos da vida, que o Ensino Religioso busca refletir, são coletivos e envolvem a dinâmica dialogal, mesmo que os projetos de vida sejam pessoais. Se eles são produzidos numa coletividade, se são refletidos e discutidos criticamente, oferecem horizontes para os educandos. Com isso, as chances de se enfrentar e se confrontar os modelos que a sociedade capitalista busca implantar nas mentes e corações de crianças, adolescentes e jovens são maiores e mais fundamentadas. Pode-se superar os reducionismos racionalistas, que não integram e não concebem a razão como forma de vida compartilhada, que não separa razão, emoção e espiritualidade.

Paulo Freire nos ensinou, desde o seu primeiro livro – Educação como prática da liberdade (1967), que a educação se dá no diálogo, de forma livre, entre sujeitos, como expressão amorosa. Essa é a forma de superar a tendência da “pedagogia do oprimido” (Freire, 1981), pois o oprimido, o colonizado teme e tem receio da mudança e do novo, numa cultura histórica de repressão e colonização.

Nessa busca constante pelos sentidos da vida, sejam eles quais forem, o processo educativo deve contribuir para a percepção de que é na relação com o outro que o ser humano busca compreender a si mesmo. No diálogo, no diálogo intercultural.

A educação e o Ensino Religioso, de modo particular, ocupam um papel significativo nessa dinâmica formativa e na trajetória do educando na construção de um projeto de vida que vise a plenitude de sua existência, o que é impossível sem a aquisição de habilidades, hábitos, concepções favoráveis a isso. E os educadores têm como tarefa capacitar o educando para a melhoria da qualidade de sua existência, tendo como pressuposto o desenvolvimento de suas potencialidades naturais, entre as quais, para quem crê, a religiosa, e para quem não tem fé uma infinidade de sentidos de qualidade. E isso não é possível sem ternura, sem amorosidade, sem prazer, curiosidade, sem respeito e escuta mútua, sem parceria para o conhecer e o viver de forma libertada.

O diálogo intercultural não é algo simples e fácil. Dialogar, interculturalmente, sobre o sentido da vida, como dimensão do objeto do Ensino Religioso, no horizonte do “conhecimento religioso”, é grande desafio hermenêutico. Significa aceitar e compreender as “razões dos outros” (Salas Astrais, 2017, p. 19). E o processo de diálogo não se refere apenas à dinâmica de comunicação, de troca de palavras (Buber) ou de informação. Só posso dialogar com a suposição da compreensão, da capacidade hermenêutica de compreender o outro. E isso só

acontece se mobilizo “os poderes subjetivos de simpatia para entender uma pessoa como uma pessoa que é também sujeito” (Morin, 2002, p. 12-13). Se já vivi na minha experiência o sofrimento, consigo compreender o sofrimento de alguém. Não terei a mesma experiência, mas posso compreendê-la.

O diálogo se dá pela palavra e por outras expressões do corpo (“O corpo fala”, famoso livro de Pierre Weil e Roland Tompakow, 1986) na interconexão com o outro, o diferente. E Freire (1989) nos ensina que nossa compreensão e interpretação do mundo não começam na leitura da palavra, mas na leitura do mundo, ou como dizia Husserl (2012), pelo “mundo da vida”.

O processo educacional, ainda mais no Ensino Religioso, que trata questões sensíveis, arraigadas, “sagradas”, deve ter isso em conta. Exige boa preparação docente, compreensão das etapas psicopedagógicas, bem como as estratégias para, a partir do educando, como centro fundamental da dinâmica educacional, “tirar de dentro”, “fazer ecoar” a subjetividade e provocar o diálogo e sua atitude. Não pode ser imposição curricular ou da visão do docente. Por isso, a atitude dialogal é fundamental e esperada da formação do seu egresso.

A interculturalidade é uma categoria básica para a formação esperada, tanto do educador quanto do educando do ER. Os cinco princípios da interculturalidade (Estermann, 2010, p. 35-46) devem estar presentes na dinâmica educativa: educar a partir da “hermenêutica da suspeita”, de forma crítica. Educador e educando devem analisar a realidade sempre nessa perspectiva, ainda mais num contexto de manipulação político-ideológica-midiática. Diante da pluralidade da cultura brasileira, é necessário desenvolver a “consciência da própria culturalidade”. Isso envolve uma atitude de abertura e de diálogo, a capacidade de perceber que ela está sempre em construção, em processo, consciente que há uma “invenção da tradição” (Hobsbawm; Ranger, 1997).

A partir daí, a educação, em seu desenvolvimento, cria a percepção e a “sensibilidade por assimetrias entre culturas”. Dialogar prevê o reconhecimento das diferenças e o respeito por elas. Mas isso não basta, não pode fazer sucumbir o “desejo de interpelar” e de luta pela transformação. Como formação crítica, devemos sempre estar interpelando, questionando, inclusive, a própria cultura. Por fim, todo o processo de educação no ER deve levar à “consciência que nenhuma cultura é perfeita”, nenhum sentido é perfeito, melhor e único. Desta forma, é importante a humildade, o fim da arrogância cultural” e “monocultural”, a prepotência, questões presentes na sociedade atual.

Devemos olhar criticamente para a formação que as Ciências da Religião promovem e têm promovido. Não se pode, numa perspectiva crítico-científica, “sacralizar as origens das tradições culturais e religiosas”. Elas devem ser consideradas a partir de seus contextos. Também não se pode “converter as tradições, que são próprias, num itinerário estabelecido”. Isso cega a possibilidade de descobrir ou desvelar outros aspectos do fenômeno. Há uma ampla gama de “zonas de influência” das culturas, se influenciando mutuamente, ainda mais num contexto global. É preciso “dilatar” essa compreensão.

As Ciências da Religião e o processo formativo do ER devem questionar, ou “decantar” as identidades. Essa reflexão sobre as identidades tem tomado grande espaço no contexto da cultura e da política. O pesquisador tem sua identidade, suas posições prévias e deve ser consciente disso e informar essa realidade na sua metodologia. Da mesma forma, o educador de ER tem sua identidade, seja pedagógica, religiosa ou não, política, e outras, e deve ser consciente disso, de forma a não esconder, escamotear ou “fingir” uma neutralidade. Da mesma forma, os docentes não podem se valer desse espaço de poder para impor sua visão de mundo, manipulando dados, resultados e o processo de ensino e de aprendizagem, ainda mais que trabalha como questões essenciais: os sentidos e projetos de vida.

A cultura, a ciência e a educação não são estáticas, por isso deve-se deixar a “realidade falar”, se manifestar, o fenômeno aparecer, seja a realidade religiosa, sejam os educandos, e não colocar “fórmulas” prévias que limitam a compreensão do real, ou que não deixam que os educandos se manifestem. No caso da docência do ER, o processo é construído a partir dos educandos, não do currículo. Da mesma forma, dialogar, seja na pesquisa ou na docência, não pode querer reduzir a realidade a aspectos comuns: a realidade e os humanos são diversos e muitas perspectivas são “inconciliáveis”. Educar é uma aventura que podemos saber até como começa, mas não seu fim, não é possível delimitar um fim preciso.

## Conclusão

A Encíclica do Papa Francisco coloca como eixos que precisamos continuar discutindo: “a relação entre os pobres e a fragilidade do planeta”, que “tudo está interligado”, por isso faz forte crítica ao “ao paradigma moderno e à razão instrumental e sua tecnologia”, chamando a sociedade a “pensar outra forma de economia e de desenvolvimento e de progresso”. É uma dura crítica à sociedade capitalista e aos seus governantes. Mostra o “valor de cada criatura e o sentido humano da ecologia” e propõe que haja um “debate sincero/honesto” e que se assumam

as “responsabilidades das políticas internacionais e locais”, o que deve produzir outra cultura e “a proposta de um novo estilo de vida”. (Francisco, 2015).

Como cidadãos devemos lutar para que esses movimentos e essas formas alternativas de pensar e agir em relação à situação socioambiental ganhem visibilidade e sejam perspectivas e horizontes de esperança para as comunidades eco humanas. E recuperar os fundamentos da esperança das religiões é um caminho importante.

Como pesquisadores, espera-se que, diante do quadro atual e das previsões alarmantes, nossa produção acadêmica, seja nos projetos de pesquisa e de extensão, mas também nas atividades de ensino, contribuam para a consciência ecológica, uma ecologia de saberes, com diz Boaventura de Souza Santos (2009, p. 467), de modo que nossas universidades cumpram seu papel pedagógico na construção de uma sociedade justa socioambientalmente, cuidadora da casa comum de todos os seres e espécies.

O Ensino Religioso é espaço e tempo de formação da cidadania, pois parte de uma concepção antropológica integral, que pensa o ser humano em sua diversidade de dimensões, e almeja que os/as educandos/as construam com qualidade seus projetos de vida, a partir dos valores preconizados pela BNCC e outros currículos como o CRMG.

Nas normativas curriculares e nas diretrizes das Ciências da Religião, o Ensino Religioso assume uma identidade intercultural, ética e cidadã. Essa abordagem amplia o seu campo de atuação ao integrar temas como sentidos da vida, convivência, diversidade cultural e religiosa, alteridade, projetos de vida e desafios sociopolíticos que afetam crianças, adolescentes e jovens. Ao articular os fundamentos freirianos da emancipação, da liberação e superação de toda educação colonizadora, ao lado da epistemologia das Ciências da Religião junto com as Ciências da Educação, e os princípios da interculturalidade crítica, o componente ER consolida-se como espaço formativo que reconhece a complexidade humana e busca promover condições para uma educação comprometida com dignidade, pluralidade e justiça social.

Como afirmou Francisco, na Laudato Si, “Se tivermos presente a complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, deveremos reconhecer que as soluções não podem vir numa única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade.” (Francisco, 2015, n. 63). A Educação e o ER cumprem aí papel fundamental.

## REFERÊNCIAS

AGÊNCIA BRASIL. EBC. Menos de 1% das propriedades agrícolas detém quase metade da área rural no país. **AgenciaBrasil. EBC**, 2016. Disponível em:

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-11/menos-de-1-das-propriedades-agricolas-detem-quase-metade-da-area-rural>. Acesso em: 21 nov. 2025.

ALIER, Juan Martinez. O ecologismo dos pobres. **Raega – O Espaço Geográfico em Análise**, v. 1, dez. 1997. Disponível em:

<https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/17910/11685>. Acesso em: 21 nov. 2025.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento Decolonial, Teologias Pós-Coloniais e Teologia Da Libertação. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491, 2016. DOI: 10.20911/21768757v48n3p491/2016. Disponível em:

<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3700>. Acesso em: 30 nov. 2025.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. **Agropecuária Brasileira em números**. 22 fev. 2019. Disponível em: <http://www.agricultura.gov.br/assuntos/politica-agricola/agropecuaria-brasileira-em-numeros>. Acesso em: 21 nov. 2025.

BRIEU, Thomas. Como são usadas as terras no Brasil? **Do!t Brasil**. Disponível em: <http://comunicacaoprodutiva.com.br/socioambiental/uso-das-terras-no-brasil/>. Acesso em: 21 nov. 2025.

CONTRAF BRASIL. Proprietários de terra devem quase R\$ 1 trilhão à União.

**Procuradoria-Geral da Fazenda Nacional e Incra**, 2018. Disponível em:

<https://contrafbrasil.org.br/noticias/proprietarios-de-terra-devem-quase-r-1-trilhao-a-uniao-f81d/#:~:text=Propriet%C3%A1rios%20de%20terra%20devem%20quase%20R%20201%20trilh%C3%A3o%20Uni%C3%A3o>. Acesso em: 28 nov. 2025.

ESTERMANN, Josef. **Interculturalidad**: vivir la diversidad. La Paz, ISEAT, 2010.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si**. Sobre o cuidado da casa comum. Roma, 24 maio 2015. Disponível em:

[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 21 nov. 2025.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**: São Paulo: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 9 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. [1968].

G1. Apenas 6% da bancada do agro no Congresso é de esquerda — especialistas veem 'erro estratégico' do governo Lula. **GloboNews**, 06 jun. 2025. Disponível em:

<https://g1.globo.com/politica/noticia/2025/06/08/apenas-6percent-da-bancada-do-agro-no->

[congresso-e-de-esquerda-especialistas-veem-erro-estrategico-do-governo-lula.ghtml](https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/06/01/brasil-fica-em-81-lugar-no-indice-de-desempenho-ambiental.ghtml). Acesso em: 28 nov. 2025.

G1. Brasil fica em 81º lugar no Índice de Desempenho Ambiental. **Jornal Nacional**, 01 jun. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/06/01/brasil-fica-em-81-lugar-no-indice-de-desempenho-ambiental.ghtml>. Acesso em: 28 nov. 2025.

HOBSBAWS, Eric; RANGER, Terence, (Org.). **A invenção das tradições**. 6. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Ferrer. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. [1936].

MESQUITA, João Lara. Humboldt: a fascinante história do primeiro ambientalista. **O Estadão**, Mar sem fim. São Paulo, 24 nov. 2017. Disponível em: <https://marsemfim.com.br/a-invencao-da-natureza/>. Acesso em: 28 nov. 2025.

MORIN, Edgar. **As duas globalizações**: complexidade e comunicação, uma pedagogia do presente. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS/SULINA, 2002.

O ESTADÃO. Pesquisa indica que não há dose segura de agrotóxico. **O Estadão**, Rio de Janeiro, 04 ago. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/ag-estado/2019/08/04/pesquisa-indica-que-nao-ha-dose-segura-de-agrotoxico.htm>. Acesso em: 28 nov. 2025.

PiB AGROD – Disponível em: <https://www.cepea.esalq.usp.br/br/pib-do-agronegocio-brasileiro.aspx>. Acesso em: 28 nov. 2025.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. Problemas y perspectivas del diálogo intercultural como una filosofía y teología prácticas. **Actas Teológicas** – Universid Católica de Temuco, Temuco, v. 22, p. 17-39, dec. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

TUBINO, Fidel. **La interculturalidad em cuestión**. Lima: Pontifícia Universidad Católica del Perú, 2015.

UOL. Agronegócio tem a bancada mais bem organizada do Congresso. **Estadão**, 28 jul 2018. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2018/07/29/agronegocio-tem-a-bancada-mais-bem-organizada-do-congresso.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 28 nov. 2025.

UOL. IBGE: rebanho bovino é de 238,2 milhões de cabeças em 2024 e cai 0,2% ante 2023. **Estadão**, 18 set. 2025. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2025/09/18/ibge-rebanho-bovino-e-de-2382-milhoes-de-cabecas-em-2024-e-cai-02-ante-2023.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 28 nov. 2025.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder, um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica de Direito da Universidade Federal de Pelotas**, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 6-39, jan./jul. 2019.

WEIL, Pierre Gilles; TOMPAKOW, Roland. **O corpo fala:** a linguagem silenciosa da comunicação não-verbal. São Paulo: Vozes, 1986.

WEISS, Sandra. Há um ciclo de envenenamento por agrotóxicos entre Brasil e Europa. **Deutsche Welle – DW - Made for minds.** Meio ambiente, 02 jul 2019. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/h%C3%A1-um-ciclo-de-envenenamento-por-agrot%C3%B3xicos-entre-brasil-e-europa/a-49435294>. Acesso em: 28 nov. 2025.



# COLÓQUIO

PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO E FILOSOFIA INTERCULTURAL

5 À 7 DE NOVEMBRO DE 2025 | PUC MINAS CORAÇÃO EUCARÍSTICO

## FT 3 – Religiões, ética e epistemologia numa perspectiva intercultural

**Ementa:** Este fórum temático busca debater o problema da interculturalidade relacionando-o com questões éticas e epistemológicas inerentes a diferentes tradições religiosas e ao seu estudo, sobretudo formas de crer e de ser religiosas comumente relegadas ao esquecimento e à invisibilidade, violentadas, oprimidas e negligenciadas.

Coordenador – Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos

### Comunicações Apresentadas no FT 3

# **1 - A INVISIBILIDADE DA POESIA NEGRA: epistemicídio e transcendência em Elisa Lucinda.**

***Thalis Wender Rosa Pereira\****

## **RESUMO**

Este trabalho reflete sobre a invisibilidade do sagrado em produções literárias de mulheres negras, tomando como eixo a poesia de Elisa Lucinda. Partindo de um levantamento do estado da arte em bases de dados acadêmicos, observou-se que, apesar da presença de estudos que articulam poesia, subjetividade e religião, há um descompasso na visibilidade atribuída a autoras negras quando o tema é transcendência, simbolismo, sagrado, ou quaisquer outros assuntos que vão além da questão da raça. Pensando sobre a interculturalidade, tendo como lente teórica a crítica de Lélia Gonzalez e pelo conceito de epistemicídio aprofundado por Sueli Carneiro, o estudo problematiza como as obras de poetas negras são frequentemente capturadas quase exclusivamente pela chave racial, enquanto o tratamento conferido a poetas brancos contempla uma pluralidade de dimensões existenciais, espirituais, filosóficas e estéticas. No percurso metodológico, realizou-se um estado da arte com análise quantitativa e qualitativa das ocorrências, categorizando temas e ausências. Ao discutir o sagrado simbólico presente na obra de Elisa Lucinda, busca-se evidenciar modos pelos quais sua poesia convoca transcendências éticas, afetivas e espirituais, usualmente negligenciadas pela crítica. O texto articula, ainda, poesia, psicanálise e epistemologia para situar como uma visão mais ampla, sensível e não racializante da experiência religiosa pode emergir a partir da palavra poética negra.

**Palavras-chave:** Elisa Lucinda; Epistemicídio; Interculturalidade; Sagrado; Poesia negra; Transcendência.

## **ABSTRACT**

This work reflects on the invisibility of the sacred in literary productions by Black women, taking the poetry of Elisa Lucinda as its central axis. Based on a survey of the state of the art in academic databases, it was observed that, despite the presence of studies that articulate poetry, subjectivity, and religion, there is a mismatch in the visibility attributed to Black women authors when the theme is transcendence, symbolism, the sacred, or any other subject that goes beyond the issue of race. Thinking through interculturality, using as theoretical lens the critique of Lélia Gonzalez and the concept of epistemicide developed by Sueli Carneiro, the study problematizes how the works of Black women poets are often captured almost exclusively through the racial key, while the treatment granted to white poets encompasses a plurality of existential, spiritual, philosophical, and aesthetic dimensions. In the methodological process, a state-of-the-art review was conducted with quantitative and qualitative analysis of occurrences, categorizing themes and absences. By discussing the symbolic sacred present in the work of Elisa Lucinda, the study seeks to highlight the ways through which her poetry summons ethical, affective, and spiritual transcendences, usually neglected by literary criticism. The text also articulates poetry, psychoanalysis, and epistemology to situate how a broader, more sensitive, and non-racializing view of religious experience may emerge from Black poetic language.

**Keywords:** Elisa Lucinda; Epistemicide; Interculturality; Sacred; Black poetry; Transcendence.

---

\* Graduado em Psicologia pela PUC Minas. Mestrado em andamento no PPGCR PUC Minas. E-mail: thaliswrp1@gmail.com

## **Introdução**

Ao iniciar um levantamento sistemático sobre estudos que articulam escrita poética, transcendência e experiência religiosa, chamou atenção o contraste entre a visibilidade de autores brancos e a quase ausência de leituras que tratam a escrita de mulheres negras para além do eixo racial. A pesquisa realizada em bancos de dados acadêmicos mostrou um contraste recorrente: autores brancos aparecem em centenas e até milhares de publicações das mais variadas metodologias e focos de pesquisa ao passo que, autoras negras só emergem nos registros quando o tema é racismo, violência, políticas identitárias. Quando os descritores são “poesia e transcendência”, “poesia e sagrado”, “experiência religiosa e literatura”, o nome de Elisa Lucinda praticamente desaparece.

Essa diferença assimétrica é revelada de forma quantitativa, e para além disso, mostra quando pensamos em epistemologias quais corpos podem ser reconhecidos como produtores de literatura, e ainda mais específico, de experiência espiritual e quais continuam circunscritos a temas que a academia julga “adequados” a eles. O debate sobre a presença do sagrado na literatura brasileira tem se desenvolvido na direção de leituras plurais, entretanto sua recepção crítica ainda carrega marcas profundas de uma hierarquização histórica dos saberes e do que é considerado literatura, como afirma Sueli Carneiro (2005) ao pensar o epistemicídio.

É nesse horizonte que a poesia de Elisa Lucinda se torna um caso paradigmático. Sua escrita convoca um sagrado cotidiano, feito de ética, corpo e palavra. Ainda assim, raramente aparece nas pesquisas acadêmicas como objeto legítimo de reflexão sobre o cotidiano, transcendência, cura, simbolismo, etc. A ausência de produções acadêmicas com escritoras negras, aqui, produz um silêncio significativo. Como lembra Sueli Carneiro,

Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimização do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento considerado legítimo ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta. (Carneiro, 2005, p. 97).

Neste sentido, o epistemicídio atua não apenas apagando produções negras, mas restringindo suas possibilidades de pesquisas. Neste trabalho, busca-se provocar esse campo epistemológico perguntando: o que acontece quando a poesia negra fala do sagrado e não é ouvida como tal? E, mais especificamente, que mundo podemos vislumbrar quando ouvimos Elisa Lucinda para além do marcador racial sem apagá-lo, mas também sem reduzi-la somente a ele?

Aqui se evidencia o que Gonzalez chama de lógica da infantilização do negro: “temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria)” (Gonzalez, 2020, p. 77). No campo acadêmico, o que é possível refletir é que esse mecanismo se atualiza sob a forma de uma leitura que não reconhece mulheres negras como produtoras de metafísica, ética ou espiritualidade através da sua poesia e arte.

Essa constatação revela um desafio epistemológico fundamental para a produção de ciência como um todo e refletimos dentro das Ciências da Religião sobre quem pode produzir sagrado. Quem pode ser lido como portador de transcendência. E, principalmente: como a academia decide, mesmo sem dizer, que certas autoras “cabem” em alguns temas e não em outros?

Nesse horizonte, torna-se fundamental compreender a análise aqui proposta à luz da interculturalidade, tal como formulada por Raúl Fornet-Betancourt (2019). O autor afirma que a interculturalidade é decisiva para reconhecer a ambivalência constitutiva do “religioso”, na medida em que toda experiência religiosa nasce de culturas humanas historicamente situadas, mutáveis e constantemente envolvidas em processos de readaptação com seus vizinhos, com seus mundos e com as histórias que os atravessam. Assim, a interculturalidade aparece como método e como atitude ética: ela rompe a presunção de um centro epistêmico único e convoca o pensamento a traduzir, ouvir e deslocar-se diante do outro. Aplicada ao campo das Ciências da Religião, essa perspectiva evidencia que a produção de sentido, de transcendência e de sagrado é sempre plural e relacional. Desse modo, ler a poesia de Elisa Lucinda como produtora de experiência religiosa exige justamente esse gesto intercultural. Reconhecer que o sagrado não emerge apenas de tradições legitimadas, mas também de vozes e poéticas historicamente marginalizadas, que reconfiguram o sentido do religioso ao afirmarem novas formas de linguagem, sensibilidade e transcendência.

A presente comunicação se apoia em uma pesquisa do tipo “estado da arte”, entendida na perspectiva de Ferreira (2002) como um estudo de natureza bibliográfica e inventariante, cujo objetivo é mapear e analisar criticamente a produção acadêmica em determinado campo

do conhecimento. Como aponta a autora, pesquisas desse tipo buscam identificar quais temas têm sido privilegiados, silenciados ou reiterados ao longo do tempo, evidenciando tanto recorrências quanto lacunas estruturais presentes nos diferentes bancos de dados e repositórios institucionais (Ferreira, 2002).

Nesse sentido, foi realizado um levantamento sistemático em bases de dados acadêmicas (Google Acadêmico, SciELO e repositórios de Programas de Pós-Graduação) utilizando combinações de descritores relacionados a poesia, sagrado, transcendência, autoria negra e Elisa Lucinda. Considerando-se as limitações apontadas por Ferreira acerca do uso de catálogos e resumos tais como heterogeneidade editorial, cortes, simplificações e divergências entre resumos e textos integrais, assumiu-se o risco interpretativo próprio desse método, compreendendo que as ausências encontradas também constituem dados relevantes para análise. Assim, mais do que mapear apenas o que foi produzido, buscou-se evidenciar o que não tem sido tematizado, especialmente no que diz respeito ao sagrado na poesia negra contemporânea. A análise combinou procedimentos quantitativos (contabilização das ocorrências) e qualitativos (categorização temática), permitindo identificar padrões de visibilidade e apagamento que atravessam a recepção acadêmica de autoras negras.

## 1 A potência religiosa da palavra poética negra

Para tensionar essa invisibilidade, o texto parte de dois poemas de Elisa Lucinda. O primeiro, *Mulata Exportação*, aborda a violência estrutural do olhar colonial, expondo a erotização e o folclorização do corpo negro. Mas é no modo como o poema termina, chamando o branco à responsabilidade ética e histórica que emerge um tipo de movimento raro: o que desloca, convoca e exige uma transformação do outro. Ao convocar em seus versos: “Olha aqui meu senhor: eu me lembro da senzala e tu te lembras da Casa-Grande e vamos juntos escrever sinceramente outra história?” (Lucinda, 2010, p. 184) trata-se de uma transcendência ética e concreta, não abstrata.

A crítica de Lucinda não é apenas social; é também espiritual, porque convoca a verdade e a reparação como lugares de encontro. Há, nesse movimento, algo semelhante àquilo que Dolto diria sobre a palavra capaz de fecundar sentidos e instaurar vínculos simbólicos: “tudo é linguagem, e que a linguagem, em palavras, é o que há de mais germinativo, mais fecundante, no coração e na simbólica do ser humano.” (Dolto, 2018, p. 20). A poesia de Lucinda opera exatamente nesse ponto em que o simbólico atravessa e busca reorganizar modos de existir.

O segundo poema, *Credo*, manifesta de modo explícito a dimensão do sagrado na escrita da autora: “porque sou humano e creio no divino da palavra, pra mim é um oráculo a poesia!” (Lucinda, 2020, p. 152). Aqui, palavra, corpo e transcendência se entrelaçam. A poesia é tarô, búzios, dicionário, conselho e liturgia. É mediação simbólica. É aquilo que opera uma forma de relação com o real.

Ao aproximar Dolto, Carneiro e Lucinda, emergem três níveis de leitura: primeiro que a palavra pode servir como passagem simbólica. Dolto aponta que a linguagem “é o que há de mais germinativo, mais fecundante” na constituição do sujeito, possibilitando elaboração de angústias e laços para além do tempo (Dolto, 2018, p. 20). Em segunda instância, a palavra como tomada de voz contra o silenciamento histórico. Sueli Carneiro reflete sobre a deslegitimização do negro como um ser humano também portador de conhecimento e produtor denunciando séculos de apagamento cognitivo. Essa deslegitimização tem como efeito o rebaixamento de sua capacidade cognitiva tanto a nível individual quanto coletivo (Carneiro, 2023). Em terceiro lugar, a palavra como lugar de experiência espiritual e ética. A poetisa Elisa Lucinda descreve que crê nas palavras e a palavra na poesia serve à ela como oráculo, búzios e revelação (Lucinda, 2018). Além disso, escreve também com frequência, sobre os efeitos dessa escrita como materialidade da crença.

Nesse cruzamento, compreender a poesia de Elisa Lucinda como espaço de transcendência não é uma metáfora: é reconhecer que sua escrita produz movimento. Como lembra a etimologia de *transcender*, *trans-ascendere*, trata-se de atravessar e elevar-se. Para além do marcador racial, o que emerge é uma experiência humana e religiosa da palavra.

### **Considerações finais**

As ausências reveladas pelo estado da arte não são apenas lacunas bibliográficas; são sintomas de uma estrutura epistêmica que ainda determina quem pode ser reconhecido como produtor de transcendência, quem pode ser lido como sujeito de metafísica e quem permanece confinado à repetição do sofrimento racial. Tal padrão confirma, com precisão inquietante, o diagnóstico de Sueli Carneiro sobre o epistemicídio como dispositivo que “desqualifica individual e coletivamente o negro como sujeito cognoscente” (Carneiro, 2023, p. 83). O apagamento do sagrado na poesia de mulheres negras não é acaso: é efeito histórico de um olhar que reduz certas existências ao que a branquitude julga serem seus temas “autorizados”.

Ao tensionar essa lógica, esta comunicação buscou deslocar o eixo de leitura e reinscrever Elisa Lucinda no campo mais amplo das experiências simbólicas e espirituais da palavra. Seus versos exibem uma potência de um mundo que não cabe nos limites da racialização. Quando escreve “creio no divino da palavra”, a autora reivindica para si aquilo que o regime epistêmico historicamente negou aos corpos negros: a faculdade de produzir literatura, arte, de instaurar mediações simbólicas, de elaborar transcendências. Nesse gesto, sua poesia desobedece. E ao desobedecer, reencanta o espaço do humano.

É aqui que a perspectiva intercultural se torna decisiva. Como lembra Fornet-Betancourt, toda cultura e, por extensão, toda experiência religiosa, existe em permanente processo de adaptação, troca e tradução com seus “vizinhos” e com sua própria história. Nesse sentido, reconhecer a poesia negra como lugar legítimo de elaboração espiritual não é uma concessão: é uma exigência ética e epistemológica. O diálogo intercultural pressupõe, antes de tudo, que se restitua voz àqueles que foram sistematicamente falados, como nomeou Lélia Gonzalez. Ouvir Lucinda a partir de sua pluralidade e não apenas de sua ferida, é um exercício de justiça epistêmica.

Este estudo não esgota o tema; ao contrário, abre caminhos. Sugere-se, como continuidade, a ampliação das pesquisas que tratam do sagrado na produção poética de mulheres negras; o desenvolvimento de metodologias que reconheçam a palavra literária como fonte legítima de experiência religiosa; e a necessidade de incorporar ferramentas de análise decolonial no campo das Ciências da Religião. Há vastos mundos ainda não lidos na poesia negra. E, como toda transcendência, eles exigem coragem para ver e mudar o que antes parecia natural.

No limite, o que este trabalho buscou mostrar é simples e, ao mesmo tempo, radical: quando uma mulher negra escreve o sagrado, ela desafia séculos de silenciamento e cria, pela palavra, aquilo que Dolto chamaria de vínculo fecundante, ou seja, uma passagem simbólica capaz de reorganizar o sentido e transformar o mundo. Elisa Lucinda, ao encarnar esse gesto, reabre o horizonte: convida-nos a escutar não apenas o grito, mas o oráculo. E talvez seja justamente aí que reside sua transcendência.

## REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo da racialidade:** a construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

DOLTO, Françoise. **Tudo é linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FERREIRA, N. S. A. As pesquisas denominadas “estado da arte”. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 79, p. 257-272, 2002.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. A interculturalidade como alternativa à violência. **Razão e Fé**, [S. l.], v. 6, n. 1 e 2, p. 5-16, 2019. Disponível em:  
<https://revistas.ucpel.edu.br/rrf/article/view/2474>. Acesso em: 16 nov. 2025.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LUCINDA, Elisa. **A fúria da beleza**. Rio de Janeiro: Record, 2018.

LUCINDA, Elisa. **O semelhante**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

## **2 - O DESNUDAMENTO DO ROSTO: A Ética de Emmanuel Levinas como Ruptura da Estética da Totalidade**

**Sergio Murilo Moura Terra\***

### **RESUMO**

Este texto analisa, a partir de obras fundamentais de Emmanuel Levinas, especialmente Totalidade e infinito, Ética e infinito, Ensaio e entrevistas, Entre nós: ensaios sobre a alteridade e Humanismo do outro homem, a ruptura entre a ética do rosto e a estética da totalidade. O problema central reside na superação da redução do Outro à mesma totalidade que subjuga a alteridade na tradição filosófica ocidental, investigando de que modo o desnudamento do rosto, enquanto experiência ética, funda uma filosofia primeira aberta ao infinito, à responsabilidade e à justiça. O objetivo é compreender como a crítica levinasiana à imagem, entendida não apenas como representação, mas como mecanismo de dominação e irresponsabilidade ontológica, explicita a fragilidade e a miséria do rosto, tornando-se condição de possibilidade do vínculo ético. Metodologicamente, a pesquisa adota análise conceitual e hermenêutica dos textos de Levinas, abordando a responsabilidade assimétrica, a alteridade radical do Outro, o lugar da justiça e a glória do infinito. Almeja-se demonstrar que a filosofia levinasiana propõe uma ética anterior a qualquer ontologia, em que a interpelação do rosto instaura um dever irrecusável de responsabilidade, reinventando o sentido de justiça, hospitalidade e interculturalidade frente ao pluralismo contemporâneo. Este esforço visa evidenciar a atualidade de Levinas para o debate filosófico e social, mostrando o alcance político e humano de uma ética incondicional do Outro.

**Palavras-chave:** Levinas; Ética; Rosto; Alteridade; Totalidade; Responsabilidade.

### **ABSTRACT**

Based on Emmanuel Levinas' fundamental writings, especially Totality and Infinity, Ethics and Infinity, Essays and Interviews, Among Us: Essays on Otherness, and Humanism of the Other Man, this text examines the rupture between the ethics of the face and the aesthetics of totality. The central problem lies in overcoming the reduction of the Other to the same totality that subjugates otherness in Western philosophical tradition, investigating how the unveiling of the face, as an ethical experience, establishes a primary philosophy open to infinity, responsibility, and justice. The aim is to understand how Levinas' critique of the image, understood not only as representation but as a mechanism of domination and ontological irresponsibility, makes explicit the fragility and misery of the face, becoming a condition of possibility for the ethical bond. Methodologically, this research follows a conceptual and hermeneutic analysis of Levinas' texts, looking at asymmetric responsibility, the radical otherness of the Other, the place of justice, and the glory of infinity. The aim is to show that Levinasian philosophy proposes an ethics prior to any ontology, in which the interpellation of the face establishes an irrefutable duty of responsibility, reinventing the meaning of justice, hospitality, and interculturality in the face of contemporary pluralism. This effort aims to highlight Levinas' relevance to philosophical and social debate, showing the political and human scope of an unconditional ethics of the Other.

**Keywords:** Levinas; Ethics; Face; Otherness; Totality; Responsibility.

---

\* Graduado em Teologia e Filosofia pela FAERPI. Especialista em Ciências da Religião e Teologia Sistemática pela Faculdade Unida de Vitória. Tecnólogo em Ministério Pastoral pela UNIFIL de Londrina. Mestrado em andamento no PPGCR PUC Minas. E-mail: prserginhoterra@gmail.com.

## **Introdução**

A investigação filosófica sobre a alteridade e sua relação com a totalidade assume especial relevância na tradição contemporânea, ganhando destaque na obra de Emmanuel Levinas. Campos e Dias (2021), no artigo *Deus além da essência: ética e transcendência em Levinas*, propõem uma leitura na qual a ética levinasiana representa uma ruptura decisiva com o paradigma ontológico dominante da filosofia ocidental. Nos termos do próprio filósofo lituano-francês, “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo<sup>1</sup> [...]” (Levinas, 1980, p. 31). Conforme a interpretação de Campos e Dias (2021, p. 587) acerca dessa perspectiva do pensar levinasiano, “[...] a ontologia tem um caráter reducionista, através da impugnação do Outro”.

Nesse cenário, emerge a pergunta central que orienta esta análise: por que há ruptura com a totalidade? A partir das interpretações de Campos e Dias, evidencia-se que essa fissura se dá, sobretudo, na exposição do rosto do Outro, que, ao não se deixar capturar enquanto imagem ou conceito, convoca o eu a uma responsabilidade irrecusável. O rosto, segundo Levinas (1980, p. 37-38, grifo do autor), “[...] não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, [...] não se manifesta por essas qualidades, mas καθ ὄντο. Exprime-se.”

Esta introdução, portanto, delimita o problema da totalidade enquanto horizonte reducionista e justifica a importância da ética do rosto como alternativa metafísica. O artigo se propõe a examinar como as leituras de Campos e Dias (2021) acerca da ruptura com a totalidade podem ser aprofundadas a partir do diálogo direto com os textos originais de Levinas, buscando tensionar e enriquecer o debate sobre responsabilidade, justiça e hospitalidade que emergem dessa nova configuração ética. Destaca-se, ainda, o interesse em situar tais questões no contexto do colóquio, cuja proposta intercultural propõe repensar o convívio entre diferenças, mostrando como a hospitalidade e a abertura à alteridade, em Levinas, fornecem um fundamento filosófico para os desafios éticos e sociais contemporâneos.

### **1 A totalidade e o paradigma ontológico**

A filosofia ocidental, desde as suas origens, concentrou esforços em construir uma síntese racional do ser, tomando como eixo estruturante o conceito de totalidade. Como observa

---

<sup>1</sup> Em decorrência da centralidade que os termos “Outro” e “Mesmo” adquirem no pensamento levinasiano, optamos, neste texto, por sempre apresentá-los com as iniciais maiúsculas, excetuando-se os casos de citações diretas em que tais categorias são grafadas com letras minúsculas, sejam do próprio Levinas, sejam de comentadores e intérpretes.

Levinas, “a face do ser que se manifesta na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.” (Levinas, 1980, p. 31). Consoante a interpretação de Campos (2016, p. 67), Levinas situa “no ‘pensamento do ser’ o coroamento da filosofia ocidental enquanto pensamento da totalidade, da clausura do idêntico ou do Mesmo, que, repousando inelutavelmente sobre si ou retornando inexoravelmente a si como Ulisses à sua terra natal, seria incapaz de pensar a diferença, a alteridade, a transcendência”.

Tal paradigma ontológico, consolidado no horizonte da tradição, opera por um movimento de assimilação e universalização que, em última instância, sacrifica a unicidade e a alteridade do Outro. A totalidade revela a face do ser na guerra, em que os indivíduos deixam de ser portadores de destinos próprios e são absorvidos por uma ordem objetiva à qual não podem escapar (Levinas, 1980).

Nesse cenário, o saber ontológico, ao privilegiar apenas o ser e seu desdobramento histórico, promove a eliminação da diferença viva: “[...] a totalidade visa incorporar a Diferença dentro de suas estruturas, mas nesse movimento elimina a vida que pulsa no interior mesmo desta Diferença. Esta perde seu rosto, sua fala, sua expressão.” (Menezes, 2003, p. 138 *apud* Campos; Dias, 2021, p. 590). Levinas articula uma crítica à redução egológica, evidenciando que, no campo do conhecimento, “o que se obtém mediante o conhecimento é apenas *uma relação com o conceito do Outro*, pura relação de interioridade, e não uma relação da exterioridade enquanto tal” (Campos, 2016, p. 107).

A tradição ontológica ocidental, simbolizada pelo mito de Ulisses, retorna sempre ao Mesmo, promovendo-se no fundo como uma “[...] complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro” (Levinas, 2012, p. 50). A assimilação do Outro por meio da tematização corresponde, assim, a um movimento de violência e posse: “a posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu” (Levinas, 1980, p. 33).

É nesse horizonte que Levinas defende a necessidade de ultrapassar o paradigma da totalidade, indicando que a verdadeira pluralidade só se realiza quando reconhecida a vida interior e separada de cada sujeito: “[...] é preciso que a relação que vai de mim a Outrem – atitude de uma pessoa em relação a outra – seja mais forte do que a significação formal da conjunção em que toda a relação corre o risco de se degradar” (Levinas, 1980, p. 106). O desafio ético é romper com a síntese totalizante e reconhecer o Outro em sua singularidade irredutível, condição inaugural para o pensamento da responsabilidade e para a abertura ao pluralismo e à justiça.

## **2 O desnudamento do rosto: ruptura e responsabilidade**

O conceito de rosto em Levinas instaura uma ruptura radical com o paradigma ontológico, pois expõe o eu ao evento ético da alteridade. “O rosto significa o Infinito” (Levinas, 1988, p. 91), inaugurando uma relação assimétrica em que sou responsável pelo Outro antes mesmo de qualquer reciprocidade. Essa estrutura não é produto da razão ou de convenções, mas do apelo imediato: “Desde que o Outro me olha, sou responsável por ele” (Levinas, 1988, p. 80). Tal responsabilidade antecede qualquer saber e recusa a neutralidade: “O Tu ‘não matarás’ é a primeira palavra do rosto [...] há no aparecer do rosto um mandamento, como se alguém senhor me falasse” (Levinas, 1988, p. 72).

O rosto não é mera aparência sensível, nem objeto de conhecimento, mas “o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria - o incontável, leva-nos além” (Levinas, 1988, p. 71). É pela exposição da nudez, da vulnerabilidade, que o rosto convoca a responsabilidade e instala o ser humano no campo ético, interrompendo o ciclo egológico e totalizante do Mesmo. Tal ruptura é também ruptura com a indiferença: “a responsabilidade o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável” (Levinas, 1988, p. 84).

O rosto não pertence à ordem da manifestação. Neste sentido, ele rompe com a dimensão fenomênica. E é por isso que Levinas fala em nudez do rosto. Mas, por outro lado, o que não se expõe absolutamente, o que passa sem aparecer, instaura uma abertura diferente daquela de caráter heideggeriano, que é pensada sob a forma de um êxtase no ser. No pensamento levinasiano, “abertura é o desnudamento da pele exposta à ferida e à ofensa. A abertura é a vulnerabilidade de uma pele exposta, na ferida e na ofensa, para além de tudo aquilo que se pode mostrar, para além de tudo aquilo que, na essência do ser, pode expor-se à compreensão e à celebração” (Levinas, 2012, p. 99). O desnudamento é compreendido, assim, como a própria sinceridade da nudez ao fazer-se dizer, pelo dizer da responsabilidade (Levinas, 2012, p. 101, nota 8). Sinceridade é a palavra que o filósofo lituano-francês usa para designar um pôr-se a descoberto de si, mas não sob o modo de um movimento teórico, e sim sob o signo de uma oferta de si, de um manter-se na “abertura da verdade” antes mesmo de um desvelamento ou de uma compreensão do ser à maneira heideggeriana (Levinas, 2012, p. 97, nota 4). Já nudez é o termo levinasiano para significar o desprendimento da forma, o despojamento ou a retirada da ordem cultural, a absoluto (Levinas, 2012, p. 51).

### **3 Justiça, hospitalidade e interculturalidade**

A chamada do rosto não se esgota no face-a-face. O surgimento do “terceiro” obriga a razão à mediação e à justiça: “a multiplicidade humana não permite ao Eu [...] esquecer o terceiro que me arranca da proximidade do Outro [...]” (Levinas, 1997, p. 266). É por isso que Levinas afirma que a justiça emerge para moderar o desejo de infinito responsabilidade do para-o-Outro: a ética, ao encontrar o terceiro, instaura a necessidade de comparar, julgar e instituir regras coletivas, sem jamais apagar a primazia do encontro ético original (Levinas, 1997).

Com isso, a hospitalidade se coloca como fundamento de toda justiça. Não é apenas abertura ao Outro, mas acolhimento incondicional e resposta concreta: “cultura ética em que o rosto de outrem – o do absolutamente Outro – desperta na identidade do eu a incessante responsabilidade pelo outro homem [...]” (Levinas, 1997, p. 244). Essa abertura radical proposta por Levinas inaugura um humanismo renovado e expandido, capaz de incluir o múltiplo e o diverso em sua essência, pois reconhece que a responsabilidade diante do Outro implica acolher singularidades de origem, credo, gênero, raça, cor e histórias pessoais. Nesse horizonte, o pensamento ético levinasiano rompe com qualquer resquício de etnocentrismo, convocando a convivência baseada no respeito à diferença e na abertura à alteridade, seja essa alteridade religiosa, cultural, identitária ou existencial. É precisamente este movimento – de reconhecimento e acolhimento incondicional dos diferentes rostos – que constitui o fundamento filosófico exigido pelo colóquio, na busca por justiça, hospitalidade e pluralidade real, indispensáveis à construção de sociedades democráticas e inclusivas.

Com base no pensamento levinasiano, é possível, pois, repensar o próprio sentido da interculturalidade sob a forma de um questionamento da hegemonia do Mesmo mediante o desnudamento sincero da própria nudez do rosto que se faz como dizer da responsabilidade por outrem, sobretudo pelos mais injustiçados, esquecidos e invizibilizados pelos que pretendem escrever de uma só maneira a história humana. É o que nos ensinam, por exemplo, as reflexões de Astrain (2011) e Fornet-Betancourt (2010).

### **Considerações finais**

As discussões empreendidas ao longo deste texto demonstram que o pensamento de Emmanuel Levinas, ao recusar a totalidade e afirmar a ética do rosto, inaugura um paradigma alternativo que desafia as estruturas tradicionais da filosofia e da convivência social. Essa ética

da alteridade revela-se decisiva em contextos marcados pela pluralidade de credos, culturas, gêneros e experiências de vida, pois propõe uma hospitalidade sem reservas e uma justiça constantemente renovada pelo encontro com o Outro. O pensamento levinasiano convoca a uma reinvenção do convívio humano e político, exigindo que o reconhecimento da singularidade se traduza em práticas efetivas de acolhimento, respeito e escuta. Seja diante das diferenças religiosas, raciais, culturais ou identitárias.

Diante dos desafios contemporâneos, o colóquio apresenta-se como espaço privilegiado para refletir e vivenciar essa abertura, colocando em questão qualquer pretensão de universalidade excludente. O compromisso ético com o Outro, tal como expresso por Levinas, emerge não só como horizonte filosófico, mas também como fundamento concreto para a construção de sociedades genuinamente democráticas, interculturais e inclusivas. O convite que permanece às pesquisas futuras, e à atuação social, é continuar pensando, aprofundando e praticando esse chamado, em que justiça, diferença e hospitalidade deixam de ser palavras vazias para tornar-se tarefas urgentes e cotidianas.

## REFERÊNCIAS

ASTRAIN, Ricardo Salas. Intersubjetividad, memoria y reconocimiento. Perspectivas interculturales de la ética y del medioambiente. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 23, p. 11-23, jan./jun. 2011.

CAMPOS, Fabiano Victor de O. **O ser e o outro do ser**: a questão de Deus em Emmanuel Levinas. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira; DIAS, Luiz Fernando Pires. Deus além da essência: ética e transcendência em Lévinas. **Paralellus**, Recife, v. 12, n. 31, p. 585-600. set./dez. 2021.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Teoría y praxis de la filosofía intercultural. **Recerca: Revista de Pensament I Anàlisi**, v. 10, n. 10, p. 13-34, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. Entrevistas Emmanuel Levinas com François Poirié. In: POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 51-131.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

### **3 - A CONTRIBUIÇÃO DE FRIEDRICH MAX MÜLLER PARA UMA EPISTEMOLOGIA INTERCULTURAL**

*Angelo Jose Salvador\**  
*Fabiano Vitor Campos\*\**

#### **RESUMO**

A institucionalização da Ciência da Religião é fruto de um processo histórico complexo, lento e gradual, de racionalização cada vez mais intensa das várias dimensões da cultura e que, com a modernidade, atinge sobremaneira o vivido religioso. Nesse contexto, é indiscutível a contribuição de Friedrich Max Müller para consolidar a Ciência da Religião enquanto disciplina acadêmico-científica. O objetivo dessa comunicação é entender que medida o pensamento de Max Müller, a partir das suas noções de religião e de Ciência da Religião da Religião, pode ser aproximado da perspectiva intercultural, no sentido de apresentar uma abertura valorativa de outros povos e culturas. O método se baseia na análise e interpretação de textos selecionados de Müller, numa reflexão crítica com intérpretes e comentadores. O resultado almejado é ressaltar algumas contribuições de Müller, em construir uma epistemologia “aberta”, que extrapola o conceito de religião para além das fronteiras do cristianismo e que não se reduz a uma teoria do conhecimento, mas, antes, integra a sociologia do conhecimento e a história da cultura.

**Palavras-chave:** Max Müller; Epistemologia “aberta”; Religião; Ciência da Religião.

#### **ABSTRACT**

The institutionalization of Religious Studies results from a complex, slow, and gradual historical process of increasingly intense rationalization of the various dimensions of culture, which, with modernity, greatly affects religious experience. In this context, Friedrich Max Müller's contribution to consolidating Religious Studies as an academic-scientific discipline is indisputable. This paper aims to understand Max Müller's thinking on religion, viewing it interculturally. The method is based on the analysis and interpretation of selected texts by Müller, in a critical reflection with interpreters and commentators. The desired result is to highlight some of Müller's contributions to the construction of an “open” epistemology that extrapolates the concept of religion beyond the boundaries of Christianity and is not reduced to a theory of knowledge but rather integrates the sociology of knowledge and the history of culture.

**Keywords:** Max Müller; “Open” epistemology; Religion; Science of Religion.

#### **Introdução**

São divergentes, entre os estudiosos, as avaliações acerca dos posicionamentos do indólogo alemão Friedrich Max Müller, um dos prógonos da Ciência da Religião em seu processo de institucionalização, com relação a outros povos e culturas. Há, por exemplo, quem

---

\* Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Doutorado em andamento pelo PPGCR PUC Minas. Professor da PUC Minas. E-mail: angelosalvador@pucminas.br.

\*\* Doutor e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Estágio de Pós-Doutorado em Ciências da Religião pelo PPGCR PUC Minas. Professor do PPGCR PUC Minas. E-mail: fvocampos@hotmail.com.

denuncie a ambiguidade de seu discurso em relação às tradições religiosas dos outros, sobretudo as dos orientais e “primitivos”, como é o caso de Olander (2012, p. 111-123). Por um lado, Müller teria teimado em fazer com que fosse reconhecido “o lugar legítimo das religiões daqueles que chamamos de não civilizados<sup>1</sup>” e teria ensinado, por conseguido, “o verdadeiro método de estudar a sua história [isto é, a das religiões de tais povos] num espírito científico” (Müller, 1901, p. 34); por outro, ele teria permanecido cativo de uma “lógica cristã”, assegurando um lugar singular ao cristianismo em relação a todas as outras religiões do mundo – a saber, como *telos* ou fim último –, uma vez que atribui à Ciência da Religião a tarefa de restituir a “toda a história do mundo, em seu progresso inconsciente rumo ao cristianismo, o seu verdadeiro e sagrado caráter” (Müller, 1867, p. XX).

Por vezes associado ao nome de William Jones, que preconizara a ideia de uma sociedade e cultura humanas inicialmente criadas como racionais e monoteístas, consoante aos relatos bíblicos (Pennington, 2005, p. 122-122), Max Müller teria saído em uma busca das origens mais remotas da religião. Aplicando o método da filologia comparada ao estudo das mitologias, teria se colocado à procura daquele momento privilegiado em que a transparência entre a relação entre o Infinito divino, o ser humano e as forças da natureza, ainda não havia sido obnubilada. Este retorno ao paraíso idílico, edênico, origem primeva e tronco único a partir do qual todas as línguas das nações teriam se esgarçado, esta volta a um passado mais remoto e originário no intuito de ali desenterrar as raízes dos discursos e vividos religiosos da humanidade, caminhava de mãos dadas com uma fé, continuamente recordada, numa história cujo decurso teria sido orientado pelas mãos da providência divina, as da deidade infinita e única. Esse decorrer histórico, por sua vez, tornava-se compreensível à luz da própria revelação cristã, à medida que esta já havia nos ensinado como lidar com a diferença religiosa, a saber, com benevolência e compaixão, nela descobrindo, mesmo nas formas mais inferiores da crença religiosa, os vestígios dos tesouros escondidos da verdade eterna (Müller, 1873, p. 38-39).

Entendido à luz desta chave hermenêutica, o conceito mülleriano de “religião” não tardou a sofrer as mais severas críticas. Fitzgerald (2000), por exemplo, acusou-o de importar uma estrutura teológica implícita, estritamente coadunada a uma empreitada antropológica. Associando o nome de Max Müller a fenomenólogos comparativistas como Rudolf Otto e Mircea Eliade, Fitzgerald censurou-o por mistificar dados textuais e etnográficos de outros povos e culturas a fim de forjar a ideia de religião como faculdade humana, mas teologicamente

---

<sup>1</sup> Cabe lembrar que a reivindicação desse “legítimo lugar” por parte de Max Müller nem sempre foi bem acolhida nos meios universitários cristãos. A título de exemplo, sejam evocadas as críticas de Gheyn (1885, 1886a, 1886b, 1886c, 1889), Peisson (1889), De Cara (1884) e Prat (1901a, 1901b).

orientada. Consoante o prisma analítico desse intérprete, Müller teria preconizado, em última instância, uma espécie de teologia natural ou, mais propriamente ainda, uma teologia “ecumênica liberal” norteada segundo a aceitação – ainda que implícita – da existência de “um Ser transcendente e inteligente que dá significado e propósito à história humana” (Fitzgerald, 2000, p. 7). Segundo a perspectiva mülleriana de pensamento, toda e qualquer forma humana de expressão religiosa apontaria para o Infinito divino, caminhando continuamente na direção Dele, tendendo a Nele desembocar de modo inexorável. Aos olhos críticos de Fitzgerald (2000, p. 3), essa noção mülleriana de religião seria apenas “uma extensão menos direta do teísmo cristão”.

Mas, de outra parte, há quem critique a unilateralidade desse tipo de interpretação e defenda, por conseguinte, uma visão mais complacente para com Max Müller. É o caso de Strenski (2020, p. 265), por exemplo, que insiste em sublinhar três “conquistas metodológicas” do pensamento mülleriano, a saber, o fato de as religiões poderem ser estudadas traçando-se sua difusão e distribuição em todo o mundo e buscando-se as suas raízes históricas; o desenvolvimento da ideia de que, assim como há famílias de línguas, também existem famílias ou tipos de religiões, isto é, que elas podem ser agrupadas e organizadas em grupos maiores; e, por fim, a ênfase dada aos estudos comparativos da religião, de modo que a utilidade de se estudar as religiões em relação umas às outras torna-se evidente.

Não é nosso interesse, neste estudo, dirimir essa querela que, certamente, poderia ser estendida a outros estudiosos e interpretações. Antes, procuramos mostrar o que, em nosso entendimento, constitui a verdadeira aproximação de Max Müller a uma perspectiva que aqui chamaremos de intercultural, entendendo por esse termo um movimento de abertura valorativo das diferenças culturais e religiosas de outros povos, a suas formas de saber próprias, assim como a seus costumes e tradições, mas também às suas lógicas peculiares.

## **1 Religião e Ciência da Religião em Max Müller**

A Ciência da Religião é geralmente entendida como uma disciplina acadêmico-científica (Engler; Stausberg, 2011, p. 130-131) “recente” na longa trajetória histórica do saber humano acerca das religiões. Ela pode ser concebida como o fruto amadurecido de um longo e complexo processo histórico de objetivação ou racionalização do “mundo da vida” (no sentido husserliano do termo) que deita suas raízes em longínquos séculos precedentes e que, com o advento da modernidade, se estende a todos os meandros da cultura. Ela é, pois, apenas um dos

braços de um processo de racionalização cada vez mais ampla e abrangente e que chega a atingir as inúmeras esferas culturais, inclusive a religiosa, e que se ergue sob o signo de um inexorável movimento de cientificação (*Verwissenschaftlichung*) do mundo de que nos fala o filósofo Jürgen Habermas (2011, p. 467-506). Nesse movimento, o mundo contemporâneo vê serem objetivadas as várias dimensões da cultura, num trabalho levado a termo pelas várias ciências: as ditas Ciências Humanas e Sociais, por exemplo, que se expressam, por sua vez, sob o signo de uma Ciência Política, de uma Ciência das Religiões, etc. (Vaz, 1988). Desta sorte, com a emergência histórica da Ciência da Religião, consuma-se aquele processo de redução objetivante do vivido religioso outrora iniciado pelas modernas figuras ou formas de Filosofia da Religião que historicamente se apresentaram como herdeiras críticas da antiga Teologia (Campos, 2022; 2023).

O indólogo alemão Friedrich Max Müller contribuiu significativamente para o processo de institucionalização da Ciência da Religião enquanto uma “nova<sup>2</sup>” disciplina acadêmico-científica. Sua influência foi notada já na década de 1870 por pesquisadores de outras áreas. O antropólogo Edward Burnett Tylor, por exemplo, considerado o fundador da antropologia cultural moderna, não hesitou em sublinhar o contraste do pensamento mülleriano em face dos relatos missionários que, abordando a religião como uma questão de fé, manifestavam atitudes e posicionamentos etnocêntricos em relação a tradições religiosas orientais (Tylor, 1871, p. 20-22).

Ao enfatizar a importância do método comparativo no estudo da religião, Müller teria percebido, aos olhos de Tylor, que ainda que as religiões de tribos primitivas pudessem parecer mais rudimentares em comparação com outros sistemas religiosos, isso não as tornava indignas de interesse e até mesmo de consideração. De fato, a célebre afirmação que Müller (1867, p. 16) enunciara em contraposição a um de seus principais adversários teóricos, o teólogo Adolf von Harnack, segundo a qual quem conhece apenas uma religião, não conhece nenhuma, demonstrava o quanto, para ele, o estudo científico da religião não poderia se enredar em favoritismos ou proselitismos.

---

<sup>2</sup> Convém questionar em que sentido preciso se constitui a “novidade” da ciência da religião em face dos outros tipos de conhecimento que até então se debruçavam sobre o estudo da religião de modo praticamente hegemônico, tais como a filosofia da religião e a teologia. De fato, não se trata de uma novidade em sentido absoluto, sobretudo em relação ao tipo de conhecimento produzido por estas últimas formas de saber. Antes, é o modo de abordagem caracterizado por um certo distanciamento metodológico em relação ao objeto, assim como os dados desde então “descobertos” e postos sob investigação, que parecem constituir os contornos do que se possa chamar de “nova ciência”, e não tanto os próprios métodos histórico e comparativo utilizados, tal como bem mostrou o jesuíta Pinard de la Boullaye (1922), professor de história das religiões na Gregoriana. Daí o adjetivo “novo” ser grafado entre aspas aqui neste texto. A propósito dessa problemática de uma “nova” ciência, ver Campos (2022; 2023).

A valorização do método comparativo associada à erudição linguística manifestadas por Müller acabaram por conduzi-lo a um alargamento do próprio conceito de religião. Com efeito, ele percebeu que não havia, em sânscrito, um equivalente semântico estrito para o termo “religião” e que era necessário, assim, recorrer a uma pluralidade de expressões para “traduzir” a ideia enfeixada por esse conceito, cada qual enfocando um aspecto, fosse o cultural-ritual (*Dharma*, no sentido de lei, ordem ou costume), fosse o da escuta (*Sruti*) ou o da confiança e da veneração (*bhakti*), fosse o da crença ou fé (*Sraddha*). Neste sentido, Müller mostrou-se instrutivo para a nossa disciplina, a Ciência da Religião, como bem entendeu Nicholls (2015). Isso porque o desejo de traduzir, compreender, decodificar e encontrar semelhanças, indispensável para a comparação cultural e, por conseguinte, para qualquer exercício intercultural, pressupõe uma abertura aos moldes terminológicos e de pensamento do outro, requer empatia e valorização da diferença.

De modo análogo, a concepção mülleriana de Ciência da Religião também revela certa abertura, seja às diferenças histórico-culturais e os impactos que elas exercem sobre os modos de vida religiosos, seja às variadas formas mediante as quais o vivido religioso se exprime. Isso porque sua ideia de estudo científico das religiões, pretensamente desprovida de proselitismos, norteia-se tanto por um diálogo com a história das culturas quanto por uma sociologia do conhecimento. Neste sentido, ela apresenta uma epistemologia “aberta” ou “alargada” (Greisch, 1999, p. 12), estruturada por uma dinâmica interdisciplinar, mediante a qual são consideradas a história das ideias e as relações sociais envolvidas na produção do conhecimento. Assim, outros fatores determinantes da produção de conhecimento que não os da consciência puramente teórica também são tidos em conta, a saber, elementos de natureza não intelectual ou especulativa, mas que também provêm da vida social e das influências e vontades a que o indivíduo está sujeito.

É certo que Max Müller acabou por encerrar as particularidades e diferenças num passado primordial, numa busca pelas origens em que a unidade permaneceria subjacente à diversidade. Devido ao humanismo cristão presente em seu espírito, Müller empreendeu uma investigação científica das religiões em que a realização de comparações linguísticas visava à recuperação de uma pretensa unidade primeva, reconhecidamente especulativa e, a um só tempo, supostamente escondida nos primórdios da humanidade e na qual Ocidente e Oriente encontrariam seu ponto de confluência e intersecção, assim como o grego antigo e o sânscrito e, por conseguinte, outras línguas com raízes indo-europeias.

Mas esse gesto teórico, que, certamente, permanece sujeito a armadilhas da abstração conceitual, revelou seu potencial valor para um certo entendimento intercultural no contexto dos encontros ocidentais com a Índia. É o que bem entendeu Nicholls (2015), ao notar que ele se ergueu sob a forma de um paradigma teórico em estrita oposição ao evolucionismo social dominante do pensamento vitoriano, cujos principais corifeus eram, à época de Müller, Spencer e Tylor. Nesse contexto,

um método comparativo que enfatizava a universalidade e a semelhança em detrimento da diferença teve o efeito de se opor implicitamente ao paradigma dominante do evolucionismo social e sua noção de que a cultura “progride” em estágios, da simplicidade à complexidade e do “primitivo” ao “civilizado” — um paradigma que via as culturas do norte da Europa como representando o ponto mais alto possível na escala do desenvolvimento cultural. [...] E apesar do fato de que a versão de Müller do método comparativo passou a ser associada ao evolucionismo social, a tese de Müller de que o mito é uma “doença da linguagem” também implicava que as sociedades humanas estão sujeitas não apenas ao progresso, mas também à degeneração, ou a uma espécie de queda de uma cena pura e primordial de revelação que é universal para toda a humanidade. Se a capacidade de conceber o infinito na linguagem já pode ser encontrada na “Mitologia Solar” pertencente à “era mitológica” de Müller, então mesmo as sociedades humanas mais antigas tinham a capacidade de formar conceitos sofisticados e abstratos na linguagem. (Nicholls, 2015, p. 231-232).

Stocking (1987, p. 68) sublinhou o significado político da tese de Müller: lá onde se defendeu uma origem comum entre as tradições grega e sânscrita antigas, também foi possível sugerir que “um mesmo sangue corria” nas veias dos soldados britânicos e dos indianos, estes últimos injustamente inculpados de “revoltados” e aos quais aqueles outros procuravam rechaçar e conter.

## Considerações finais

O problema que atravessa e desafia o pensamento de Max Müller e no qual ele também tropeça, não obstante as inovações que apresenta, é o mesmo que afronta e ameaça a outros tantos cientistas da religião: como articular particularidades e universalidade. Por um lado, sua proposta de partir da pluralidade linguístico-religiosa histórica acentua e valoriza as particularidades de cada cultura. Por outro, essas particularidades escondem um núcleo comum originário, uma unidade primordial no alvorecer da cultura. Nisso, ele acaba por encerrar o variado espectro da realidade linguístico-religiosa em um extremo universalista e *a priori* e que revela um potencial protointercultural, mas também desvantagens em relação às diferenças e individualidades culturais. Desta sorte, o pensamento de Müller permanece ambíguo em relação à lógica intercultural.

Neste texto, procuramos acentuar sobretudo alguns aspectos que contribuem para a instauração de tal lógica. De fato, a afirmação mülleriana de uma unidade linguístico-religiosa enterrada nos tempos mais remotos da humanidade carrega consigo um certo humanismo, de caráter cristão, ou ao menos o que Müller considera como essencial à mensagem cristã, a saber, a ideia de que todas as tradições religiosas são merecedoras de respeito porque há, em todas elas, sementes espalhadas da mesma e única verdade. A Ciência da Religião, ao principiar sua investigação a partir da pluralidade religiosa, é arrastada nessa dinâmica valorativa da diferença.

Mas esse universalismo sonhado por Müller também acarreta o risco de projetar os próprios pré-conceitos e preocupações culturais sobre a suposta unidade subjacente. No pensamento mülleriano, isso é demonstrado na postulação de um monoteísmo primordial, à maneira schellinguiana, no início do hinduísmo, o que o levou a incorrer em equívocos sobre a tradição hindu e lhe rendeu opositores no subcontinente indiano. Para a Ciência da Religião, o caso exemplar de Max Müller é instrutivo no seguinte aspecto, como bem entendeu Nicholls (2015): o exercício de comparar no intuito de encontrar semelhanças há que ser moderado e equilibrado por níveis de reflexividade do tipo recomendado por Goethe, a fim de não sucumbir a projeções eurocêntricas e a pretensões de hegemonia cultural. Uma vez que “o mundo” é sempre visto sob o prisma de cada um, toda concepção de uma universalidade humana deve ser acompanhada pela consciência dos riscos e limites inerentes a essa própria ideia.

## REFERÊNCIAS

CAMPOS, Fabiano Victor. A ciência da religião em face da filosofia da religião: entre continuidades e rupturas. In: CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida; ALMEIDA, Frederico Soares de (org.). **Filosofia da Religião**: reflexões históricas e sistemáticas. São Paulo: Edições Loyola, 2023. p. 263-289.

CAMPOS, Fabiano Victor. Posfácio. Os contornos epistemológicos da Ciência da religião: entre continuidades e rupturas. In: SILVA, Maurílio Ribeiro da. **Ciência da religião**: contexto e pressupostos. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2022. p. 251-287.

DE CARA, Cesare A. **Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni**. Prato: Giachetti, 1884.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael. Introductory essay. Crisis and creativity: opportunities and threats in the global study of religion/s. **Religion**, London, v. 41, n. 2, p. 127-143, 2011.

FITZGERALD, Timothy. **The Ideology of Religious Studies**. New York: Oxford: Oxford University Press, 2000.

GHEYN, J. Van den. **Essais de mythologie et de philologie comparée**. Bruxelles: Société Belge de Librairie; Paris: Victor Palmé, 1885.

GHEYN, J. Van den. La science des religions à l'université de Leyde. **Revue des Religions**, Paris, 1<sup>re</sup> année, n. 1, p. 40-68, mars 1889.

GHEYN, J. Van den. La science des religions, essai historique et critique (1<sup>er</sup> article).. **La Controverse et Le Contemporain**: revue mensuelle religieuse, littéraire, politique et scientifique, Paris, v. 7, p. 161-177, 1886a.

GHEYN, J. Van den. La science des religions, essai historique et critique (2<sup>er</sup> article). **La Controverse et Le Contemporain**: revue mensuelle religieuse, littéraire, politique et scientifique, Paris, v. 7, p. 375-394, 1886b.

GHEYN, J. Van den. **La science des religions, essai historique et critique**. Lyon : Vitte et Perrussel, 1886c.

GREISCH, Jean. Préface. In: KIPPENBERG, Hans Gerhard. **À la découverte de l'Histoire des Religions**: les sciences religieuses et la modernité. Paris: Editions Salvator, 1999. p. 7-19.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). **Síntese**, Belo Horizonte, n. 42, p. 27-47, 1988.

MÜLLER, Friedrich Max. **Chips From A German Workshop**. London: Longmans, Green, and Co., 1867. v. 1.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introduction to the Science of Religion, Four Lectures Delivered at the Royal Institution, With Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology**. London: Longmans, Green, and Co., 1873.

MÜLLER, Friedrich Max. Lettre Adressée par M. Le Professeur Max Müller d'Oxford au Président du Congrès International d'Histoire des Religions réuni à Paris le 3 septembre 1900 (traduction française). In: ACTES DU PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL D'HISTOIRE DES RELIGIONS. Paris 1900. Première Partie: Séances Générales. Paris: Ernest Leroux, 1901. p. 33-36.

NICHOLLS, Angus. Max Müller and the Comparative Method. **Comparative Critical Studies**, Edinburgh, v. 12, n. 2, p. 213-234, 2015.

OELENDER, Maurice. **As línguas do paraíso**. Arianos e semitas: um casamento providencial. São Paulo: Phoebus, 2012.

PEISSON, Z. Avant-propos. **Revue des Religions**, Paris, 1<sup>re</sup> année, n. 1, p. 9-20, mars 1889.

PENNINGTON, Brian K. **Was Hinduism Invented?** Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion. New York: Oxford University Press, 2005.

PINARD DE LA BOULLAYE, Henri. **L'étude comparée des religions**: son histoire dans le monde occidental. 5. ed. revue et augmentée. Paris: Gabriel Beauchesne, 1922. v. 1.

PRAT, Ferdinand. La science de la religion et la science du langage d'après Max Müller. **Revue des Questions Scientifiques**, Louvain, v. 19, p. 506-540, jan. 1901a.

PRAT, Ferdinand. La science de la religion et la science du langage d'après Max Müller. **Revue des Questions Scientifiques**, Louvain, v. 20, p. 527-566, juil. 1901b.

STOCKING, George W. **Victorian Anthropology**. New York: The Free Press; London: Collier Macmillan Publishers, 1987.

STRENSKI, Ivan. Max Müller, a ciência da religião comparada e a busca por outras “bíblias” na Índia. **Rever**, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 251-267, set./dez. 2020.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom**. London: John Murray, 1871. v. 1.