

GILBRAZ ARAGÃO E MARIANO VICENTE
ORGANIZADORES

MÍSTICAS E JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL

SÉRIE ESPIRITUALIDADES, TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO 5



OBSERVATÓRIO
TRANSDISCIPLINAR
DAS RELIGIÕES NO RECIFE



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO

GILBRAZ ARAGÃO
MARIANO VICENTE
ORGANIZADORES

MÍSTICAS E JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL

SÉRIE ESPIRITUALIDADES, TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO 5



Universidade Católica de Pernambuco
Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
Grupo de Pesquisa Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo
Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife

Série Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo 5

Conselho Científico da Série

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro – UFJF
Dr. Gilbraz Aragão – Unicap
Dr. Luís Carlos Pacheco – Unicap
Dra. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões – UFJF
Dra. Rita Macedo Grassi – PUC Minas
Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas

Edição

Mariano Vicente

Layout diagramação

Lilian Oliveira

Imagem da capa

Inteligência Artificial

M678 Místicas e justiça socioambiental [recurso eletrônico] / Gilbraz
Aragão, Mariano Vicente organizadores.-- Recife:
Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife:
UNICAP, 2025.
247 p. : il. -- (Série Espiritualidades, transdisciplinaridade e
diálogo; v. 5)

ISBN 978-65-01-85433-5 (e-book)

1. Pluralismo religioso. 2. Religiões. 3. Mística. 4. Teologia.
5. Espiritualidade. I. Aração, Gilbraz org. II. Vicente, Mariano, org.

CDU 261.8

Pollyanna Alves- CRB-4/1002

© Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, 2025



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
MÍSTICAS	
ESPIRITUALIDADES E OS 800 ANOS DO CÂNTICO DAS CRIATURAS	
<i>Faustino dos Santos</i>	10
A IMAGINAÇÃO COMO RESISTÊNCIA, POR UMA MÍSTICA ECOFEMINISTA	
<i>Rayane Marinho Leal</i>	27
MARGARIDAS E MÍSTICAS: É O COMEÇO DO FIM OU O FIM DO COMEÇO	
<i>Giselle Gomes da Silva Prazeres Souza</i>	39
RESSACRALIZAÇÃO DA COLETIVIDADE DA VIDA	
<i>José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral</i>	53
RAIMON PANIKKAR: A BUSCA POR UMA MÍSTICA COSMOTEÂNDRICA	
<i>Francilaide de Queiroz Ronsi</i>	67
METODOLOGIAS DIALÓGICAS	
COMPLEXIDADE, PLURALIDADE E TRANSRELIGIOSIDADE	
NAS ENCRUZILHADAS DO SAGRADO	
<i>Luca Pacheco</i>	90
ENSINO RELIGIOSO E O PENSAR TRANSDISCIPLINAR:	
SUPERANDO ANACRONISMOS E MUMIFICAÇÕES	
<i>Francisco Daniel Pereira Leão</i>	102

**METODOLOGIAS ATIVAS COMO ESTRATÉGIA DE TRANSFORMAÇÃO
NO ENSINO DE ECOTEOLÓGIA**

José Fábio Bentes Valente

114

**EDUCAÇÃO MUSEAL E PATRIMÔNIO RELIGIOSO:
POSSIBILIDADES PARA UM DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

Juane Braúna Alves

125

POR UMA TEOLOGIA FUNDAMENTAL DAS RELIGIÕES DO MUNDO

Gilbraz Aragão e Maruilton Souza

141

AÇÕES SOCIOAMBIENTAIS

**EXU-MULHER: OS ACHADOS DE UMA PESQUISA QUE
VIROU LIVRO PREMIADO E FOI CAMPEÃ DO CARNAVAL PAULISTANO**

Claudia Alexandre

174

**ECONOMIA POPULAR E SOLIDÁRIA: UMA PERSPECTIVA DAS
COMUNIDADES DE RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA**

Flávio Valdez Martins da Silva, Paulo de Jesus

192

CONEXÕES SOCIOAMBIENTAIS E ESTÉTICAS DO FIM

Ana Cristina Rodrigues de Vasconcellos

209

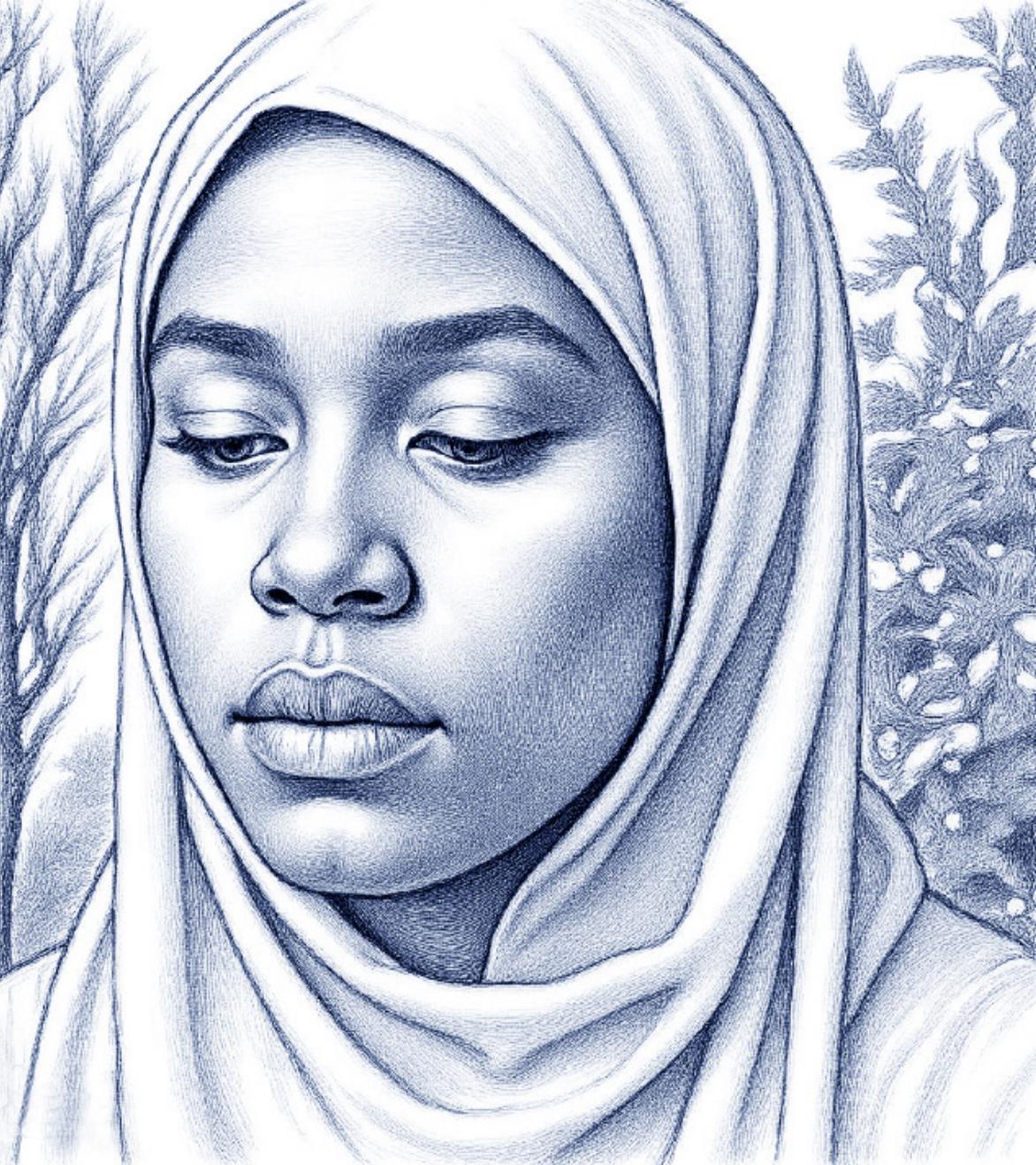
JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL: UM CAMINHO ÉTICO E ESPIRITUAL

José Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino)

226

SOBRE OS AUTORES

240



Apresentação

APRESENTAÇÃO

Este é o quinto e-book da série Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo, onde o nosso Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife vai compartilhando os seus estudos e pesquisas na área do diálogo inter-religioso. O Observatório, que completa 20 anos em 2025, é um site no portal da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), que agrupa pesquisas acadêmicas e intervenções pedagógicas em torno do encontro entre religiões, com atenção para as causas de justiça socioambiental e para as místicas transreligiosas que estão entre e para além das tradições espirituais da humanidade.

O projeto foi criado por Gilbraz Aragão e vem sendo desenvolvido pelos seus orientandos, dentre os quais Luca Pacheco, que está assumindo a coordenação. Inclui Grupo de Estudos semanal, Visitas Guiadas semestrais a centros religiosos, além das sessões do Grupo de Pesquisa nos congressos anuais da área. Combina o acompanhamento de pesquisas no campo do diálogo com a assessoria orgânica às articulações de religiões em Pernambuco, como o Fórum Diálogos e a Rede de Feiras das Religiões nas Escolas, bem como as comissões regionais de ecumenismo e a coalizão continental de espiritualidades progressistas na OEA.

O Observatório colabora ainda com a linha do diálogo na Clínica Interdisciplinar de Direitos Humanos da UNICAP e, para além dos muros da Universidade, ajuda na construção do Ecoparque das Religiões, um museu

em movimento que está surgindo em Olinda para mostrar a história comparada dos caminhos espirituais. Então, este livro é um registro dos estudos relacionados a tais envolvimentos e os textos se articulam em torno da temática “Místicas e justiça socioambiental”, que inspiraram o Seminário organizado na UNICAP em outubro de 2025.

Esse encontro anual do Observatório refletiu sobre o serviço à fé esclarecida, o trabalho de união das religiões em torno da justiça socioambiental, do respeito à integridade da Criação, junto com a promoção do desenvolvimento das ciências – que também evoluem, e reconectam transdisciplinarmente as culturas humanas com a natureza e o além. Pois orientamos estudos acadêmicos, mas também assessoramos pedagogicamente grupos populares.

E nesse Seminário buscamos compartilhar e avaliar os estudos e passos nessa ciranda de saberes: o Grupo do nosso Observatório das Religiões, assim, comemorou a sua maturidade, reunindo antigos e novos pesquisadores que se encantaram com os estudos transdisciplinares e as suas aplicações transreligiosas, em um encontro que, nos 800 anos do Cântico das Criaturas, resumo da mística de Francisco e Clara, apontou para a interseccionalidade dos estudos de classe, gênero e etnias, na perspectiva de espiritualidades integrais, que relacionam o humano com o cosmos e os seus mistérios.

O evento aconteceu em um modelo híbrido, aberto aos interessados pela internet e com transmissão desde o auditório do bloco G4 da UNICAP. Tudo começou com uma mística relacionada à “Vigília pela Terra”, com Paulo Sampaio e o Grupo do ISER. Tivemos três palestras: do frei franciscano Faustino dos Santos, que faz doutorado no Programa de Teologia da Fordham University (Nova Iorque-EUA), sobre “Espiritualidades e os 800 anos do Cântico das Criaturas”; da pós-doutoranda em Antropologia

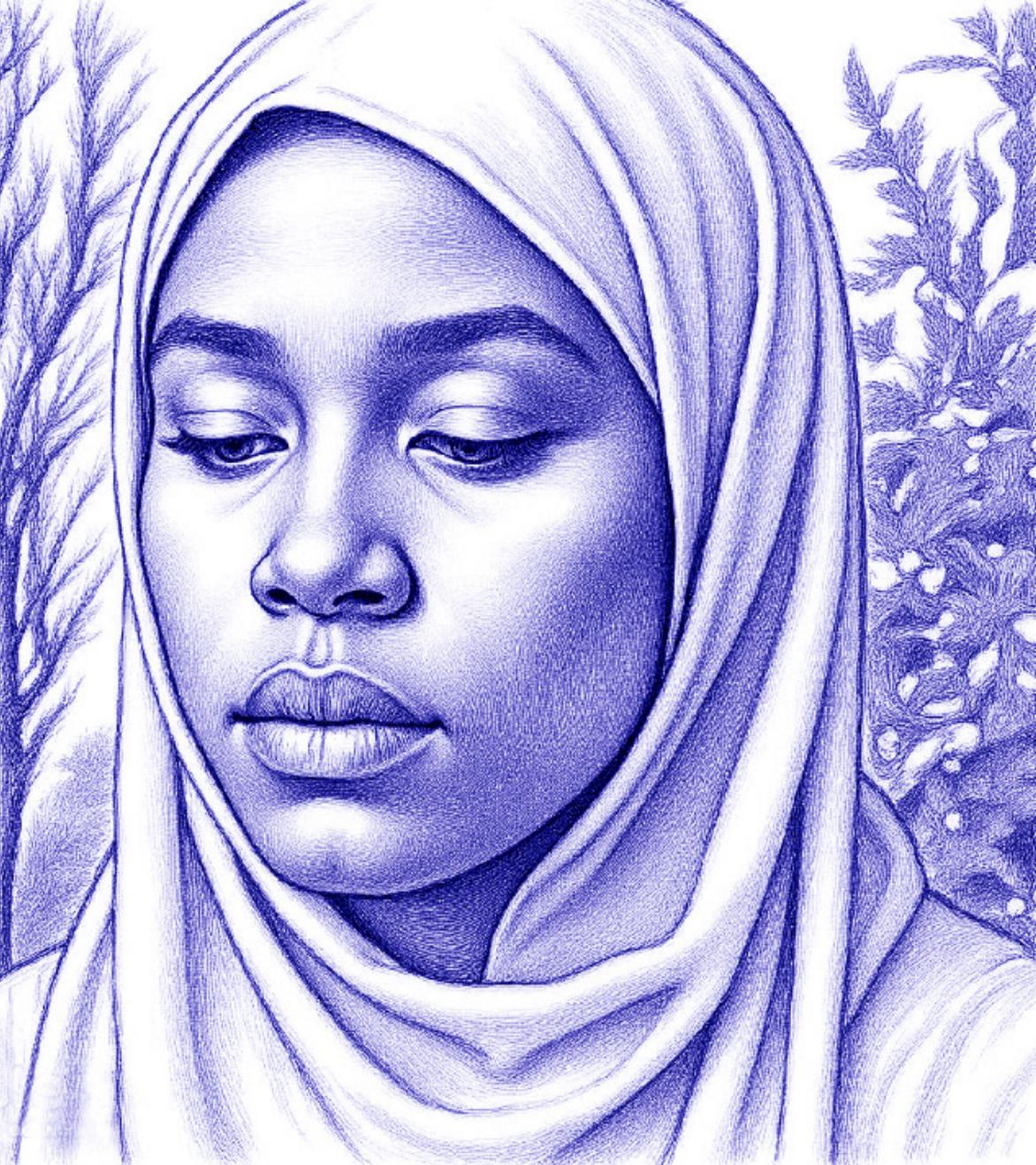
(FFLCH-USP) Cláudia Alexandre, sobre “Gênero e religiosidades: o caso Exu-mulher” (com base no seu livro que ganhou o prêmio Jabuti Acadêmico na área de Ciências da Religião e Teologia); e da professora Francilaide Ronsi, que fez iniciação científica e pós-doutorado em nosso Observatório e hoje coordena o Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio, sobre “Crise cosmoteândrica e espiritualidade integral”.

Além dessas palestras, aconteceram duas mesas de debates com pesquisadores que participam toda quarta-feira das reuniões do nosso Grupo de Estudo: sobre “Religiões e educação”, com Daniel Leão, Juane Alves, e Cyntia Farias; e sobre “Transdisciplinaridade, Transaberes e fronteiras da Antropologia”, com Gilbraz Aragão, Maruilton Souza, e Mailson Cabral. Os participantes presenciais foram convidados para o almoço no Vegetariano, com a possibilidade de se integrarem mais ainda na história de duas décadas do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife.

Que as páginas deste livro sejam tão saborosas quanto o nosso almoço e signifiquem igualmente um convite para seguirmos juntos, na convivência acadêmica e humana, a serviço do esclarecimento das místicas e na defesa da justiça socioambiental – que as reúne e as reconecta com o mistério, entre e além.

Aos textos apresentados no Seminário juntaram-se outros, refletindo pesquisas correlatas do Grupo, de forma que o nosso e-book sai enriquecido com três eixos: Místicas, Metodologias Dialógicas e Ações Socioambientais. Boa leitura e bons engajamentos!

Gilbraz Aragão



Místicas

ESPIRITUALIDADES E OS 800 ANOS DO CÂNTICO DAS CRIATURAS

Faustino dos Santos

Para começar: antes do cântico, o cantor e sua mística

A cada vez que penso como Francisco de Assis ainda significa uma resposta ou um sinal/sacramento para os dias atuais, eu recordo de uma frase dita pelo então papa João Paulo II, no dia 17 de setembro de 1983, no local onde, segundo a tradição, Francisco de Assis recebeu os estigmas da Paixão de Jesus no seu corpo. João Paulo II, lendo a importância de Francisco de Assis falou: “Ó São Francisco, [...] o mundo tem saudade de ti”. Essa saudade de Francisco ainda é um sentimento no tempo presente. É presente porque Francisco, um ser humano que viveu do século XIII, ainda oferece inspiração mesmo 800 anos após sua morte. Para exemplificar tal importância, vê-se que, no tocante ao desapego material, Francisco de Assis serve como crítica ao capitalismo desenfreado. Num mundo de intolerância e disseminação de notícias falsas, Francisco se apresenta como alternativa ao diálogo e símbolo de respeito e reverência com o diferente. Enquanto valoriza a vida em comum, Francisco serve de resposta a uma sociedade que cultiva o individualismo e a retenção de bens. Com sua dedicação e cuidado aos mais frágeis, ele pode ser enquadrado como

resposta a sistemas políticos e sociais de desprezo e descarte dos mais vulneráveis. Ao cultivar a fraternidade cosmológica, o Pobrezinho de Assis serve como resposta a um sistema de exploração, descuido e desrespeito com a casa comum dos seres viventes.

No presente ensaio vou destacar o último elemento da lista acima. Ou seja, apresentarei como a mensagem do cântico das criaturas de Francisco de Assis, que em 2025 completa 800 anos de composição, encontra aproximações em outras religiões e espiritualidades quando essas valorizam e preservam os fundamentos éticos e valorativos que as responsabilizam pela unidade com a natureza. Para isso, num primeiro momento farei uma breve narrativa sobre como se deu a composição do cântico das criaturas; em seguida farei uma aproximação teológica e, por fim, tratarei da relação entre as religiões e espiritualidades e o Cântico das Criaturas.

Uma breve narrativa da composição do Cântico das Criaturas

As fontes franciscanas narram que pouco tempo antes da morte de Francisco, já depois da sua conversão¹ e de ter recebido os estigmas da Paixão de Jesus no Monte Alverne durante o ano de 1225 (na região da Úmbria, Itália), Francisco decidiu escrever uma nova oração ao seu Senhor. Na ocasião dessa decisão, Francisco estava (já há cinquenta dias) no conventinho de São Damião numa cela isolada, muito doente e sofrendo com problemas da visão (Compilação de Assis (CA) 83, 5-20).

¹ Embora hoje se explore a conversão como um processo contínuo que também pode ser identificado na vida de Francisco por diversos episódios (prisão após a guerra entre Assis e Perúgia, a intuição diante da Crucificado na capela de São Damião, o encontro com o leproso, o despojamento dos bens do seu pai biológico Pedro Bernardone, e a decisão de ir morar com os leprosos) era comum narrar a conversão como um processo estático.

Segundo se narra, o seu Senhor Altíssimo o visitou em sonho quando ele estava nessas condições. Apesar dos sofrimentos que enfrentava, ele se sentiu muito agradecido porque naquela visão o Onipotente favoreceu a ele, um indigno servo ainda vivendo na carne, a promessa do Seu Reino, do seu amor e da salvação (CA 83, 20).

Quanto à sua decisão de escrever uma nova oração, Francisco diz:

[...] eu quero, para o seu louvor e para nossa consolação e edificação do próximo, fazer um novo Louvor do Senhor por Tuas criaturas, das quais nos servimos todos os dias e sem as quais não podemos viver. E nas quais o gênero humano ofende muito o Criador, e todos os dias somos ingratos por tão grande graça, porque não louvamos como devemos o nosso Criador e doador de todos os bens. E sentando-se começou a meditar e depois a dizer: “Altíssimo, onipotente, bom Senhor”. E compôs um cântico nessas palavras e ensinou seus companheiros a cantá-lo (CA 83, 21-24).

A gratidão de Francisco pela visita do seu Senhor não o direciona a um mero encantamento abstrato e desassociado da vida, antes, deserta profunda admiração e sensibilidade para com o mistério que vincula o Criador com os seres criados. Nesse mistério vinculativo, o próprio Francisco se considerava parte constituinte, embora se colocasse no lugar do mais pobre e vil dos seres.

No seu cântico, Francisco faz uma louvação ao seu Deus por meio das criaturas todas, ao mesmo tempo que as convida para que prestem louvores ao seu Criador em gratidão por tê-las criado. Ou seja, Francisco vocaliza em forma de poema espontâneo a interdependência dos seres. Com tal atitude, ele se torna um instrumento sensível que descontinua a lógica e a teologia de separação, e coloca não somente o Criador implicado com sua obra criadora, mas também as próprias criaturas implicadas cosmologicamente entre si. Uma das versões do cântico em português se lê assim:

1 Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
Teus são o louvor, a glória, a honra
E toda a bênção.
2 Só a ti, Altíssimo, são devidos;
E homem algum é digno
De te mencionar.
3 Louvado sejas, meu Senhor,
Em todas as tuas criaturas,
Especialmente o senhor Irmão Sol,
que clareia o dia
E com sua luz nos alumia.
4 E ele é belo e radiante
Com grande esplendor:
De ti Altíssimo, é a imagem.
5 Louvado sejas, meu Senhor,
Pela Irmã Lua e as Estrelas,
Que no céu formaste claras
E preciosas e belas.
6 Louvado sejas, meu Senhor,
Pelo Irmão Vento,
Pelo ar, ou nublado
Ou sereno, e todo o tempo,
Pelo qual às tuas criaturas dás sustento
7 Louvado sejas, meu Senhor
Pela Irmã Água,
Que é mui útil e humilde
E preciosa e casta.
8 Louvado sejas, meu Senhor,
Pelo Irmão Fogo
Pelo qual iluminas a noite.
E ele é belo e jucundo
E vigoroso e forte.
9 Louvado sejas, meu Senhor,
Por nossa Irmã a Mãe Terra,
Que nos sustenta e governa,
E produz frutos diversos
E coloridas flores e ervas.
10 Louvado sejas, meu Senhor,
Pelos que perdoam por teu amor,
E suportam enfermidades e tribulações.

11 Bem-aventurados os que as sustentam em paz,
 Que por ti, Altíssimo, serão coroados.
 12 Louvado sejas, meu Senhor,
 Por nossa Irmã a Morte corporal,
 Da qual homem algum pode escapar.
 13 Ai dos que morrerem em pecado mortal!
 Felizes os que ela achar
 Conformes à tua santíssima vontade,
 Porque a morte segunda não lhes fará mal!
 14 Louvai e bendizei a meu Senhor,
 E dai-lhe graças,
 E servi-o com grande humildade.

Esse cântico de Francisco representa um dos atos mais marcantes dos últimos anos de sua vida que os historiadores atribuem a ele como sendo o primeiro grande poema em italiano vernacular. Frei Michael Cusato, um franciscanólogo estadunidense, diz que essa composição “foi um dos textos mais surpreendentes elaborados por alguém com o olhar de um verdadeiro místico - alguém que não apenas via o mundo como originário da mente de Deus, mas também via isso sendo expresso externamente no mundo como natureza, de modo a conduzir homens e mulheres ao louvor de Deus” (Cusato, 2023, p. 191). Também Jacques Le Goff, um importante historiador medievalista, numa obra dedicada a Francisco, descreve que o Cântico do Irmão Sol é “a mais bela obra de poesia religiosa desde os Evangelhos [e] resume todo o amor de Francisco por toda a criação” (Le Goff, 2011).

Uma aproximação teológica ao Cântico das Criaturas

Francisco, mesmo não sendo alguém que estudou teologia, foi o primeiro teólogo dos franciscanos. Um teólogo da criação. Quando ele diz no seu cântico louvado seja meu senhor em todas as suas criaturas, ele

está dizendo louvado sejas meu senhor “por meio” ou “através” das suas criaturas: o irmão sol, a irmã lua, a irmã morte, etc. Ele revela não qualquer espiritualidade, mas uma profunda espiritualidade encarnada.

Do ponto de vista dessa espiritualidade encarnada, Francisco traz à luz com profundidade mística que a realidade (as coisas que existem ou a criação) é o primeiro sacramento (sinal) divino. Ou seja, a realidade ou a criação é a primeira aliada de Deus. Ela é sinal visível de uma verdade profunda. Um outro franciscano estadunidense, Richard Rohr, também interpreta e se alinha a essa sensibilidade de Francisco ao dizer que a criação ou o universo é o primeiro livro/bíblia por meio do qual Deus se comunica. E o respeito à natureza é a condição sem a qual a leitura do segundo livro não pode ser desconsiderada (Rohr, 2008)

Francisco deixa entrever essa profundidade mística ao usar apropriadamente uma única preposição (“através”) que revela não uma teologia meramente racional, mas que brota de verdades profundas, e por que não dizer, do coração de quem se implica com a experiência prática de vida. Com o cântico das criaturas, Francisco revela a sua solidariedade com a natureza ao mesmo tempo que reconhece sua conexão com quem a criou, a quem ele tem profunda reverência por meio das coisas criadas.

No seu itinerário místico/espiritual, Francisco descobre a interdependência dos seres entre si e destes com seu criador; é por isso que ele mesmo é um ser profundamente conectado à realidade/encarnado. Com essa determinação, ele deixa uma lição fundamental. Isto é, quando acontece uma desidentificação com as criaturas, então nós estamos trilhando o caminho equivocado e oposto aos caminhos de Deus. E esse caminho é equivocado porque mostra a incapacidade humana de ler o livro primordial (natureza) por meio do qual Deus se comunica primeiramente conosco. Não ler e respeitar esse livro primordial significa romper com a amorosida-

de de Deus para conosco mesmos. Por isso eu gosto de ver o cântico das criaturas como uma recordação do amor incondicional e também como um convite à corresponsabilidade com o cosmos. O cântico é um lembrete radical de que somos uma família que, ainda que sob o cuidado amoroso de Deus, deve se comprometer na manutenção e cuidado uns dos outros.

Com seu louvor às criaturas, Francisco deixa entrever uma profunda sensibilidade de que o mundo é o corpo de Deus. Se quisermos saber o que Deus é, devemos olhar, contemplar e cuidar da criação. Se nossas atitudes rompem esse contato com Deus, o caminho da remissão passa necessariamente pela reconexão, pelo reatar do vínculo segregador entre ser humano e natureza. Em outras palavras, é uma recordação de que não cuidamos de verdade de nós mesmos se menosprezamos os nossos irmãos e irmãs, plantas, animais, minerais. Acabar com o meio ambiente é decretar a nossa sentença de morte e significa um rompimento radical com o teológico.

Se Francisco sentiu a necessidade de falar sobre os ultrajes contra o Criador por meio das suas criaturas, é porque já no seu tempo muito dano já era causado. Olhando para o cristianismo nos séculos posteriores a Francisco, é possível entrever que essa sensibilidade não foi levada tão a sério pelo cristianismo quando olhamos, por exemplo, à sua afiliação ao projeto de dominação colonial moderno que seguiu uma lógica de exploração e de domínio da terra, comércio escravagista, capitalismo, etc.

O historiador estadunidense Lynn White Jr. no livro sobre *The historical roots of our ecological crisis* (As raízes históricas de nossa crise ecológica) acusou o antropocentrismo visceral do judeu-cristianismo de ser o principal fator na crise ecológica e planetária que desde um tempo pra cá tem se tornado um clamor.

Crítica semelhante é feita pelo filósofo quilombola piauiense Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, ao dizer que o eurocristão monoteísmo é responsável pela cosmófobia- “medo do cosmos” e “grande doença da humanidade”. Bispo equipara a cosmófobia ao pecado original. Ou seja, a cosmófobia é quando a humanidade, que é parte da natureza, é separada dela e passa a instrumentalizá-la por se considerar superior (Bispo dos Santos 2023, p. 14, 16).

Nêgo Bispo sugere que a cosmófobia que promove essa desconexão do ser humano com os demais seres têm por imunidade a contracolonização. Bispo diz que enquanto o eurocristão monoteísmo visa o “des-envolvimento [enquanto] sinônimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade,” o envolvimento vivido pelo contracolonialismo presa a relação entre as matas, os animais, os seres cosmológicos e suas divindades.

Seguindo a lógica do Nêgo Bispo, Francisco de Assis seria um santo contracolonial mesmo tendo vivido numa época em que a colonização ocidental ainda não era realidade. Francisco serve de contraponto dentro do próprio cristianismo que o tornou santo e o elevou aos altares. Francisco de Assis serve ao mesmo tempo como ponto de conscientização e também de retomada dos valores e das bases da fé no que tange ao respeito e à reintegração do ser humano ao cosmos. White Jr. concordaria com isso porque ele mesmo reconheceu que Francisco de Assis e seu misticismo cósmico são o antídoto para a crise ecológica.

Com tamanha sensibilidade cosmológica, Francisco de Assis, ao mesmo tempo que recentra o cristianismo a partir dos seus elementos mais essenciais, ou seja, o cuidado da vida nas suas mais variadas expressões, também excede os limites do cristianismo. Desse modo, no próximo e último ponto apresento como a mística cosmológica de Francisco retratado no cântico se encontram e se assemelham aos valores, movimentos

e trabalhos desenvolvidos por outras religiões e espiritualidades que não somente se dedicam à defesa da criação, mas cuja reverência e cuidado com a natureza constituem elementos das suas bases de fé.

Religiões e espiritualidades e o Cântico das criaturas

Embora White Jr. e Nêgo Bispo afirmem que as bases da degradação ambiental estão fincadas no antropocentrismo visceral do judeu-cristianismo- a partir do axioma de que a natureza não tem outra razão de existir senão para servir ao homem -, precisamos concordar que nenhuma religião está isenta da tentação material e da instrumentalização da natureza.

Desse modo, se as raízes dos nossos problemas ecológicos são tão profundamente religiosas então a solução/uma das soluções também deve ser essencialmente religiosa. Nessa resposta religiosa, repensar e reavaliar a nossa natureza e o nosso destino passa necessariamente pelo resgate dos valores derivativos das tradições religiosas a fim de perceber as suas raízes fincadas na proteção, reconciliação e reparação ecológicas.

Nesse cenário ameaçador ao presente e futuro de todos, a retomada dos valores internos e das diretrizes éticas fundamentais de cada religião parece ser um elemento fundamental para a tríplice dimensão da proteção, reconciliação e reparação ecológicas. É nesse sentido que as intuições que provêm do cântico das criaturas de Francisco de Assis são um convite ao retorno à originalidade das coisas (no sentido que Nego Bispo dá, de integração). Se com uma preposição Francisco inspira toda uma teologia, com um adjetivo, “irmão” ou “irmã”, de um lado, ele afirma essa teologia e, por outro, propõe um projeto ético cosmológico e inter-religioso.

Do ponto de vista da retomada dos valores profundos de cada religião como solução para o problema ecológico que enfrentamos, vale con-

siderar como algumas estão implicadas com o elemento ecológico. A tradição judaico-cristã oferece chaves importantes para a retomada do cuidado e da organicidade do humano com a natureza. No Antigo Testamento estão contidas orientações muito precisas sobre como devemos interagir com a natureza. No Gênesis 2, 15, por exemplo, está dado que “Deus colocou o ser humano no jardim do Éden para cuidar dele e vigiá-lo”. Isso é reiterado em vários outros lugares. No livro da sabedoria está contido o amor e não o ódio com que todas as coisas foram feitas ou mesmo a declaração de que tudo que foi feito é muito bom- contido no livro do gênesis. E na linha do vínculo entre natureza e divindade, temos o salmo 24 que diz que “do Senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam” (Sl 24, 1).

Na tradição cristã, baseada sobretudo no Novo testamento, contém o amor a Deus e ao próximo como tema central da fé cristã, eles apontam que “a atitude da humanidade em relação à natureza é moldada pela compreensão de que o mundo natural é criação de Deus e que os seres humanos são chamados a refletir o cuidado e a compaixão de Deus em seu tratamento da natureza.”

Em se tratando da vertente Católica do cristianismo atual, temos a marcante colaboração do Papa Francisco, cujo nome, inspirado em Francisco de Assis, não esqueceu a natureza como a irmã pobre e sofredora. Ele reiterou sua preocupação com o tema do cuidado à casa comum dos seres vivos na sua Carta Encíclica Laudato Si’ (2015) que serve de apelo à conversão ecológica e à necessidade de cuidar do meio ambiente como um ato de amor e responsabilidade para o presente e para com as gerações futuras. Na sua carta encíclica, o Papa vê uma estreita conexão entre responsabilidade social e meio ambiente, além de ressaltar que as pessoas que vivem na pobreza são as que mais sofrem com a degradação ambiental (Papa Francisco, 2015).

Como uma personalidade que excede os limites do catolicismo e do cristianismo, Francisco e sua sensibilidade com a natureza também podem ser lidos como ponto de interesse e vínculo com as demais tradições religiosas e espirituais. A espiritualidade budista, por exemplo, sustenta que devemos superar a ilusão de que somos seres separados uns dos outros. O budismo acredita na completa harmonia com a ecologia e ensina que todos os seres estão interligados. Há uma vertente do Budismo chamada de Budismo Engajado criada pelo monge e estudioso budista do Vietnã, Thich Nhat Hanh (1926-2022), que diz que nós “inter-somos”, temos corpos cósmicos que precisam ser reconhecidos através dos nossos corpos físicos. Hanh diz que nós somos compostos de estrelas, de luz do sol, de oceano, de terra, de nuvens (cf. Hanh 2020). Portanto, para o Budismo, nós nos encontramos em relacionamentos de interdependência (ou interesse) e por isso os relacionamentos que mantemos uns com os outros e com o mundo se tornam centrais para o nosso ser.

Na tradição islâmica, por sua vez, se diz que “Allah criou o cosmos e estabeleceu o equilíbrio para todas as coisas”. Nessa perspectiva, ninguém tem a autoridade de “transgredir o equilíbrio” (Khalid, O’Brien, 1992). De acordo com esse ensinamento, “o papel da humanidade na terra é o de um ‘khalifa’ ou administradores e agentes de Deus na terra. Mas não somos mestres desta terra; não nos pertence fazer o que desejamos” indiscriminadamente com a criação de Deus (Hugo, M.; Hugo, J., 2025, p. 7).

As inspirações e sensibilidades que provêm do cântico das criaturas também e sobretudo podem ser encontradas nas religiões de Matriz Africana e nas religiões indígenas nas quais se acredita que as coisas foram criadas para uma continuidade harmoniosa. Desse modo, deve haver uma relação de obrigação mútua entre todas as coisas criadas. Nessas tradições, existe uma verdade profunda de que

Tudo é permeado pela divindade. Os espíritos da natureza estão associados a espécies específicas de animais e árvores, florestas sagradas, rios, lagos e montanhas, que lembram às comunidades a necessidade de respeitar o meio ambiente. Nada deve ser feito para antagonizar os espíritos ancestrais que permeiam a natureza (Hugo, M.; Hugo, J., 2025, p. 8).

Um outro elemento que provém das religiões africanas é o conceito de Ubuntu (trata-se de um termo banto nguni) que resume a ideia de que “eu sou porque nós somos”, enfatizando que a identidade individual está ligada à comunidade e à importância do amor e do cuidado mútuo (Mbiti, 1969). Isso reforça a ideia de que as ações de uma pessoa em relação aos outros seres afetam as relações humanas e cosmológicas e a harmonia espiritual.

Além dessas religiões, muitos outros grupos religiosos reconhecem a importância da unidade e do cuidado fundamental de tudo o que existe no cosmos. O hinduísmo inspira um movimento de unidade fundamental por meio da sua crença no Brahma, que é a alma do universo e o ponto de absorção, atração e unidade de tudo que é. O siquismo ensina o respeito pelas criações de Deus e enfatiza a importância da humildade e da abnegação e incentiva o compartilhamento com os outros a fim de contribuir positivamente para a sociedade, estendendo-se aos cuidados ambientais e esforços de conservação (McLeod, 1968). Temos também os próprios ateístas - que, embora não acreditem existir um deus e uma criação de Deus- pensam que não existe diferença inerente entre um ser humano, um sapo ou uma árvore. Todos são espécies por direito próprio. Em outra direção, tem-se o panteísmo que acredita na existência de um único espírito na natureza que permeia os seres humanos, as plantas e os animais e que tudo o que existe faz parte de uma única substância infinita: Deus.

Voltando para o que nos diz Nêgo Bispo, “as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (Bispo dos Santos, 2015, p. 38). A partir dessa lógica, se faz urgente que cada religião faça uso desse poder para proteger o que ainda é orgânico e remediar o que já está ferido. De fato, cada espiritualidade ou religião possui em si um ingrediente que, combinado com os demais ingredientes das outras tradições, pode produzir um antídoto eficaz contra a ameaça real que todos os seres sofrem no seu ambiente de compartilhamento comum.

Inicialmente convidando o Cristianismo a uma revisão interna sobre o seu cuidado e ética fundamental em direção à natureza (e em última instância à Deus que é a origem e mantenedor da natureza) Francisco por meio do seu cântico das criaturas também é/pode ser entendido como um convite aberto à possilita do Cristianismo aprender das outras espiritualidades e colaborar com elas a respeito do próprio Deus e da sua primeira expressão de amor que é a natureza (ou realidade, criação, universo, cosmos). Com sua sensibilidade presente no cântico, Francisco nos propõe uma agenda inter-religiosa de diálogo em prol do cuidado da casa comum que é a linguagem de Deus.

O Cântico das Criaturas serve, portanto, como um evocativo ou mesmo um convite a uma teologia inter-religiosa da criação em níveis existenciais e éticos. Em nível existencial, o cântico é um convite a cada sujeito, seja ele religioso ou não, para se reconhecer como membro implicado no cosmos/universo e, portanto, responsável pelo espaço comum onde vivemos. Em nível ético, porque cada religião ou sujeito crente ou não crente se compromete ética e moralmente na libertação dos seres criados e no favorecimento da justiça e da paz socioambiental.

Considerações finais

A celebração dos 800 anos da composição do cântico das criaturas é mais que uma recordação agradecida ou a celebração do aniversário de um escrito, mas trata-se de uma memória que nos envolve e compromete com o que nos torna integrais e vinculados a partir de e não apesar das nossas diferenças criaturais e religiosas. O ser humano sem a natureza é um ser fraturado. Embora a gratidão da memória celebrativa do cântico seja devida, o compromisso com o cuidado é a principal e inadiável tarefa a ser abraçada. Nesse cenário a regra de ouro se atualiza. O “faça aos outros o que você quer que façam a você” se torna “faça à natureza, como se estivesse fazendo a você”.

Quando da sua decisão de escrever o cântico, Francisco disse que o faria porque sentia que ofendemos muito a Deus por meio das suas criaturas. Vemos aí implicados prática de vida e religião. Vemos uma se implicando na outra. Parece que as palavras marcantes e tão assertivas desse irmão universal nos provocam um profundo exame de consciência e nos levam ao confessionário da nossa existência e, enquanto sujeitos religiosos, à corresponsabilidade com a existência dos outros e a nossa existência implicada nelas. Se dizemos que amamos a quem nos criou, mas não cuidamos e somos co-responsáveis por aquilo que foi criado, incluindo a nós mesmos, estamos vivendo numa falácia de vida.

Para não terminar essa fala com uma interrogação, talvez seja mais oportuno recordar as palavras de Francisco já no seu leito de morte. Suas palavras, diante do paradoxo do seu fim terreno, serviram como possibilidade para aqueles que não estavam se tornando adubo para a irmã terra, como era o seu caso. De fato, ao passo que abraçava a morte e a chamava de irmã, ele recomendava os seus companheiros de jornada com essas

palavras: — Recomecemos! Até agora pouco ou nada fizemos (cf. Celano 1, 103). Tenho certeza de que essas palavras de Francisco nos servem ainda hoje como um despertar de consciência para um processo contínuo de cuidado do nosso espaço comum. Vamos, companheiros, mais uma vez recomeçar!

Referências

BATCHELOR, M.; BROWN, K. *Buddhism and ecology: World religions and ecology series*. London: Cassell, 1992.

BISPO DOS SANTOS, Antônio (Nêgo Bispo). *A terra dá, a terra quer*. Belo Horizonte: Piseagrama; São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio (Nêgo Bispo). *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: Universidade de Brasília – Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), 2015.

BITTAR, William. São Francisco de Assis: devoção e templos no Rio de Janeiro. *Diário do Rio*, Rio de Janeiro, 04 out. 2023. Disponível em: <https://diariodorio.com/william-bittar-sao-francisco-de-assis-devocao-e-templos-no-rio-de-janeiro/>. Acesso em: 12 set. 2025.

BODO, Murray, OFM. *Poetry as prayer: Saint Francis of Assisi*. 2. ed. Phoenix: Tau Publishing, 2015.

BOFF, Leonardo. *A união da ecologia interior com a exterior*: O cântico ao Irmão Sol de Francisco de Assis. 10 jun. 2025. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2025/06/10/a-uniao-da-ecologia-interior-com-a-exterior-o-cantico-ao-irmao-sol-de-francisco-de-assis/>. Acesso em: 12 set. 2025.

CUSATO, Michael, OFM. *Francis of Assisi: His life, vision, and companions*. Eugene: Reaktion Books, 2023.

FONTES FRANCISCANAS. *Compilação de Assis (CA)*. Conferência dos Capuchinhos do Brasil, [s.d.]. Disponível em: <https://www.capuchinhos.org.br/capitulos/compilacao-de-assis>. Acesso em: 12 set. 2025.

FONTES FRANCISCANAS. *Primeira Vida de Tomás de Celano (Celano 1)*. Conferência dos Capuchinhos do Brasil, [s.d.]. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/13Z9kmWdUKOKRurEzwDjU_Ao37vCRLc2s/view. Acesso em: 12 set. 2025.

FONTES FRANCISCANAS. *Segunda Vida de Tomás de Celano (Celano 2)*. Conferência dos Capuchinhos do Brasil, [s.d.]. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1IBnP38_gnzT-8_8gnv7Thg-YtSfFKOZo/view. Acesso em: 12 set. 2025.

HANH, Thich Nhat. *You have a cosmic body*. Plum Village, 28 Jan. 2020. Canal do YouTube. Disponível em: <https://youtu.be/kGRerfJG2vc?si=bmYI6-hXMbgfTqQk>. Acesso em: 12 set. 2025.

HUGO, M. L.; HUGO, J. O. The environmental crisis: A religious solution? *KOERS — Bulletin for Christian Scholarship*, [s.l.], v. 90, n. 1, 28 fev. 2025.

KHALID, F.; O'BRIEN, J. *Islam and ecology: World religions and ecology series*. London: Cassell, 1992.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Trad. de Marcos de Castro. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2011.

LEVINE, M. P. *Pantheism: A non-theistic concept of deity*. London: Routledge, 1994.

MBITI, J. S. *African religions and philosophy*. London: Heinemann Educational Books, 1969.

MCLEOD, W. H. *Guru Nanak and the Sikh religion*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

PANASIEWICZ, Roberley. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39-54, 2. sem. 2003.

PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*. Sobre o cuidado da casa comum. 24 de maio de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 12 set. 2025.

PRYDS, Darlene. Living “The Canticle of the Creatures”. *St. Anthony Messenger Online Magazine*, abr. 2025. Disponível em: <https://www.franciscanmedia.org/st-anthony-messenger/living-the-canticle-of-the-creatures/>. Acesso em: 12 set. 2025.

ROHR, Richard. *Things hidden*: Scripture as spirituality. Cincinnati: Franciscan Media, 2008.

WHITE, Jr., Lynn. The historical roots of our ecological crisis. *Science*, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207, 10 mar. 1967.

WINTZ, Jack. St. Francis and His Canticle of the Creatures. *St. Anthony Messenger Online Magazine*, [s.l.], fev. 2018. Disponível em: <https://www.franciscanmedia.org/st-anthony-messenger/st-francis-and-his-canticle-of-the-creatures/>. Acesso em: 12 set. 2025.

A IMAGINAÇÃO COMO RESISTÊNCIA, POR UMA MÍSTICA ECOFEMINISTA

Rayane Marinho Leal

Introdução

A circulação cotidiana de termos como mística, ecofeminismo e imaginação costuma vir acompanhada de uma série de preconceitos, muitas vezes sustentados por compreensões superficiais e pouco dispostas a reconhecer o potencial transformador dessas perspectivas. Longe de constituírem ideias vagas ou abstratas, tais conceitos revelam caminhos concretos para repensarmos nossas formas de estar no mundo e para ampliarmos o horizonte do que podemos construir enquanto humanidade.

Neste texto, proponho uma aproximação mais profunda com esses termos a partir das obras de **Ivone Gebara**, cuja contribuição teórica ilumina novas formas de compreender espiritualidade, justiça socioambiental e corpo território. Em sua abordagem ecofeminista, visionária e radicalmente comprometida com a preservação da capacidade de imaginar, mística deixa de ser apenas um termo teórico para se tornar uma **prática de existência** voltada não ao domínio, mas ao cuidado; não ao distanciamento, mas à presença ética e sensível no cotidiano.

Com frequência, atribui-se à mística um caráter esotérico ou nebuloso, como se fosse um conjunto de percepções intangíveis e desco-

nectadas da vida concreta. Essa leitura reduzida reforça o individualismo e desconsidera que a mística longe de ser fuga pode constituir uma força de vínculo, pertencimento e responsabilidade coletiva. No **Dicionário da Academia Brasileira de Letras**, por exemplo, mística é definida como “tendência a uma religiosidade ou espiritualidade muito profunda; misticismo” (2008, p. 865), enquanto o *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo* amplia essa compreensão ao afirmá-la como um conceito essencial a qualquer tradição que reconhece o mistério como parte constitutiva da realidade absoluta, “a mística é conceito fundamental do cristianismo como o é de toda religião que admite em seu âmbito o mistério e até de movimentos filosóficos que tendem a reconhecer a existência do mistério como componente da realidade absoluta” (Dicionário, 1999, p. 489).

Reconhecer tais definições, porém, é apenas o ponto de partida. Nesse sentido, apresento o texto organizado em três eixos. No primeiro, “A mística por Ivone Gebara”, discuto as perspectivas inauguradas pela autora no texto “Mística e Política na Experiência das Mulheres”, ressaltando como ela amplia e ressignifica o entendimento institucionalizado da mística. Em seguida, abordo o ecofeminismo como prática epistemológica, articulando reflexões que evidenciam a urgência de novas leituras para a construção de uma ontologia e de uma ética comprometidas com a interdependência e o cuidado. Por fim, exploro a imaginação como capacidade de resistência, elemento fundamental para a criação de novos modos de viver e pensar. Encerrando o percurso, apresento as considerações finais e espero que você tenha boas reflexões.

A mística por Ivone Gebara

No texto *Mística e Política na Experiência das Mulheres*, Ivone apresenta a reflexão a partir das vivências das mulheres empobrecidas, que nos ajuda para uma compreensão, de como a autora busca delimitar o novo conceito de mística. Como ela apresenta,

a palavra mística, ou a expressão “vida mística”, não fazem parte do vocabulário popular. Somos nós que, muitas vezes com categorias racionais alheias à experiência popular, damos esse nome a alguns aspectos de sua vida. [...] O sentido... [da] palavra mística provém não só de um mundo cultural diferente historicamente, mas também socialmente, isto é, provém do mundo das elites institucionais ou ainda das elites ‘espirituais’ dentro do cristianismo. As grandes místicas assim são chamadas dentro do catolicismo oficial, não tendo no catolicismo popular a mesma consideração... Sem dúvida, dentro de uma visão cristã hierarquizada e diferenciada por graus de conhecimento de Deus e intimidade, diferenciada também por instituições que se apresentam mais ou menos ‘especializadas’ nos caminhos da perfeição espiritual, os pobres e entre eles as mulheres não podem fazer parte da pléiade de eleitos e eleitas (Gebara, 1989, p.914-915).

Nesse sentido, Gebara avança nas discussões, localizando a mística em um lugar comum, ela deixa de ser um atributo restrito a poucos iniciados e passa a ser compreendida como uma espécie de energia vital que mobiliza a ação humana a partir de uma motivação fundamental, orientada por valores que moldam um espécie de categoria teológica, mas que com as mudanças seculares vem ganhando rumos que ultrapassam as fronteiras da religião. Como observamos na reflexão da autora, “essa mística sem nome, para muitas [das mulheres], se exprime também em uma militância político-partidária de esquerda, não necessariamente ligada a uma igreja ou religião” (Gebara, 1989, p.918).

A partir dessa perspectiva, quando a mística ganha um corpo, e aqui podemos inserir no corpo do “movimento feminista [ele] engloba no seu bojo uma mística política, ou seja, uma perspectiva de reorganizar as relações humanas a partir da relacionalidade existente entre todos os seres, entre a natureza, enfim, entre tudo o que existe” (Gebara, 1989, p. 926), assim, ela toca no próprio mistério da vida.

Essa integração relacional, apresentada por Ivone, leva nesse sentido a falar da “Mística Política do Movimento Feminista”, do qual iremos inserir no contexto de um conceito que ela irá trabalhar em outro texto alguns anos depois, como também na palestra concedida para 33 Bienal de São Paulo, com o tema que abordará sobre o ecofeminismo, mas antes de assumir o compromisso em discutir sobre o ecofeminismo no próximo tópico, deixo um pequeno trecho de reflexão.

Uma das formas de compreender a mística, discutida até aqui, se ambienta para além de como deve ser praticada as visões mais integradas dos contextos sociais das mulheres no contexto religioso, ela vai além de requerer uma hermenêutica bíblica, recuperando antropologicamente a presença das mulheres nos espaços de interações, sobretudo como agentes nas narrativas.

A mística feminista nos questionamos sobretudo do porquê necessariamente a ligação transcendental está vinculada apenas a imagem da figura masculina, e do porquê o poder de instituir, por exemplo, o batismo, símbolo de ligação com a eternidade, não pode ser mediado por outros seres, entre eles as mulheres, que continuam passivas aguardando a salvação mediada. Agora sim, vamos entender como chegamos à ideia de um conceito de ecofeminismo como prática.

Ecofeminismo como prática epistemológica e as interrelações com a mística e a imaginação

À primeira vista, essa discussão pode parecer distante, tanto das interpretações sobre mística, como das lutas das mulheres em uma perspectiva ecológica e a imaginação, já que as limitações acadêmicas de discussões são ancoradas em um ponto de vista cartesiano pelo corpo institucional majoritariamente permeado por homens em sua naturalizada função social.

No entanto, é justamente ao articular esses três aspectos: mística, ecofeminismo e imaginação que o elo central entre os temas se revela. As opressões que atingem as mulheres, que contribuem para a destruição da natureza e que reforçam a padronização de narrativas sem o uso efetivo da imaginação, compartilham as mesmas raízes: estruturas patriarcas e capitalistas que organizam, controlam e exploram corpos, territórios e mentes.

Como encontramos na terceira parte do Segundo Sexo, Simone de Beauvoir discute sobre os mitos presentes no nosso coletivo para garantir nossa compressão lógica do status quo, de modo que, ao ler a relationalidade apresentada destacamos o seguinte trecho,

A história mostrou-nos que os homens sempre detiveram todos os poderes concretos; desde os primeiros tempos do patriarcado, julgaram útil manter a mulher em estado de dependência; seus códigos estabeleceram-se contra ela; e assim foi que ela se constituiu como Outro. Esta condição servia os interesses dos homens, mas convinha também a suas pretensões ontológicas e morais. Desde que o sujeito busque afirmar-se, o Outro, que o limita e nega, é-lhe, entretanto, necessário: ele só se atinge através dessa realidade que ele não é. Por isso, a vida do homem nunca é plenitude e repouso, ela é carência e movimento, é luta. Diante de si, o homem encontra a Natureza; tem possibilidade de dominá-la e tenta apropriar-se dela. Mas ela não pode satisfazê-lo. Ou ela só se

realiza como uma oposição puramente abstrata e é então obstáculo e permanece alheia, ou se dobra passivamente ao desejo do homem e deixa-se assimilar por ele; ele só; está só quando toca uma pedra, só quando digere o fruto. Só há presença do outro se o outro é ele próprio presente a si; isso significa que a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha e idêntica a ela (Beauvoir, 2016, p.199).

Nesse sentido, o grande problema é que historicamente, embora as mulheres sejam sujeitos, o patriarcado não fez esse reconhecimento. Ele tratou as mulheres, bem como a natureza, ora como obstáculo, ora como objeto de apropriação, nunca como uma consciência igual. Sobre essas relações de poder, Ivone elaborou novas formas de construções ontológicas e éticas a partir do quadro ecofeminista, durante sua palestra na 33 Bienal de São Paulo, em 2018,

Esse quadro ecofeminista nasce mais ou menos no final da década de 1970, quando um grupo de mulheres começa a perceber a quantidade de desastres ecológicos começando por Chernobyl, mas esses desastres ecológicos se sucedem, aqui no Brasil, tem uma sucessão infinda, não basta falar só de Mariana, mas tem que se lembrar de Paulo Afonso, tem que se lembrar de Tacaratu, Amazônia, tem que se lembrar de um monte de desastres, que não são frutos da convivência do ser humano com a natureza, mas são frutos da depredação capitalista em relação a própria natureza. [A partir disso], nasce isso que eu chamei de cristianismo ecofeminista [...] Em que consiste, nós acreditamos que a interdependência é um fundamento de uma nova ontologia e de uma nova ética, o que significa isso, não é mais a hierarquia dos seres, primeiro Deus, depois o ser humano, o ser humano branco, o ser humano heterossexual, depois o homossexual, depois a mulher, não é mais essa visão hierárquica que começa pela imagem de Deus pai, mas é um cristianismo que tem como base filosófica, base ontológica, quando eu falo base ontológica significa que nós, todos os seres, desde a formiga, passando pela barata, pelo passarinho, pelas árvores, pelo ar, pelas águas, atravessando tudo que existe, até os

vermes que estão nas frutas e na terra, tudo é marcado por essa interdependência. Então, consequentemente, se eu falo que tudo é marcado por essa interdependência, eu tenho que sair do sistema cristão hierárquico, que se estabeleceu especialmente a partir do IV século. Se eu estiver atenta, se nós estivermos atentos a vida, se nós estivermos presentes em nós mesmos e ao nosso mundo, a gente não precisa de prova da interdependência, a gente apenas constata essa ordem da interdependência [...] me parece que o fundamental não só a forma de enxergar todos os ecossistemas, mas de enxergar todos os seres humanos. Por tanto, a interdependência me revela que as hierarquias é que foram construídas e que a interdependência é o elemento natural de toda vida, então vai revelar quem é o ser humano ou quem são os seres humanos, essa interdependência vai revelar uma nova ontologia, que consequentemente vai exigir uma nova ética, e estou me referindo sobretudo a uma nova ética social (Gebara, 2018).

Após a Bienal, Gebara aprofunda a discussão sobre a interdependência do conhecimento em seu texto Epistemologia Ecofeminista. Nele, retomando a lógica apresentada por Beauvoir em O Segundo Sexo, cuja construção narrativa foi anteriormente destacada, a autora propõe uma revisão das formas tradicionais de compreender as relações humanas. A partir da perspectiva ecofeminista, essa releitura desloca o modelo dualista que separa sujeito e objeto, indicando que ambos existem de modo interdependente e interconectado com tudo aquilo que buscam conhecer.

o sujeito é sujeito e objeto não separado, mas interdependente, interconectado com tudo o que se propõe a conhecer. E o conhecimento pessoal é apenas um aspecto dessa relação. Trata-se de articular subjetividade/objetividade, individualidade/coletividade, transcendência/ imanência, ternura/compaixão/ solidariedade, plantas/humanidade, animais/humanidade a partir de uma perspectiva englobante (Gebara, 2025, p.21).

É nesse horizonte que Gebara afirma que o conhecimento individual faz parte de uma faceta dentro de uma teia relacional mais ampla. Como ela enfatiza: “O drama existencial do ser humano não é isolado, embora saibamos que a dor maior é misteriosamente sentida em cada ser” (Gebara, 2025, p. 21).

A partir dessa base, a autora traduz como o patriarcado configura tanto o conhecimento histórico quanto a própria ideia de humanidade. Ela impulsiona a mudança por meio de uma construção além da teoria, mas uma epistemologia em desenvolvimento integrado, confluindo diferenças e semelhanças, como também aquilo que ainda não descobrimos em nós mesmos, como descrito por ela,

O masculino não pode ser sinônimo de humano e de histórico e o ecológico não pode mais ser considerado um objeto da natureza a ser estudado e dominado pelo homem. Tal abertura introduz outros referenciais para o nosso conhecimento, mais amplos do que os estabelecidos pela epistemologia patriarcal. Algumas pessoas temem que o ecofeminismo tragam nova perspectiva essencialista ao afirmar a diferença entre aproximações epistemológicas femininas e masculinas. Não se trata de essencialismo biológico ou filosófico, mas de abrir a epistemologia para uma perspectiva plural que inclui aspectos comuns a homens e mulheres de uma dada cultura, mas inclui aspectos diferentes nascidos de experiências diversas (Gebara, 2025, p.24).

Essa abertura a experiências diversas, apontada por Gebara, nos conduz diretamente a capacidade de imaginação. Com frequência reduzida à ideia de fuga, delírio ou incapacidade de formular formas concretas de vida, a imaginação também sofre os efeitos das mesmas estruturas que determinam quem tem legitimidade para conhecer e existir, da qual abordaremos a seguir.

Imaginação como capacidade de resistência

Como apresentado no livro Esperança Feminista, a autora situa pontos de interesse do capital nas nossas próprias subjetividades. Já que, como escrito anteriormente, as estruturas patriarcais e capitalistas organizam, controlam e exploram corpos, territórios e mentes, nesse tópico, chegou a vez de abordar sobre a mente e a capacidade de resistir por meio da imaginação,

A imaginação é cada uma e cada um de nós, assim como o sentimento, o pensamento, a fala, a escuta, o amor. O, mas grave nesse crime de roubo é que nos propõem como imaginação, como ocupação viva de nossa caixinha imaginária, aquela caixinha como a do Pequeno Príncipe, que só vê o interior, são coisas fabricadas, coisas para comprar, para ter, para ser igual a quem está nos oferecendo. Eles mantêm nossa imaginação e nosso desejo de melhorar na vida atrelados ao seu pensamento consumista, ao seu comércio e à sua vontade. Tornam a imaginação algo concreto, coisificado, comercializável, objetos de luxo ou lixo, para ser comprado e produzir pequenas satisfações instantâneas, perecíveis e ilusórias. Eles nos iludem pedindo que imaginemos coisas boas, mas ao mesmo tempo nos induzem a cair na armadilha das chamadas coisa úteis que nos oferecem (Diniz; Gebara, 2022, p.53).

Não só como formas de minar as possibilidades, é possível compreender que pessoas com poderes econômicos, políticos e comunicacionais imaginam nossos futuros com base em pilares do passado, conforme eles imaginam, nós podemos resistir desimaginando, seguindo um convite da autora,

Imaginar convida-nos também a desimaginar. Desimaginar é tirar do pensamento as coisas terríveis tramadas que podem acontecer...Depois de criar formas de desimaginar as perversidades, há que continuar a imaginar e gravar na memória do corpo os belos

encontros, as pequenas conquistas que nossa imaginação passada provocou como um incentivo para o presente e o futuro (Diniz; Gebara, 2022, p.57).

É ao permitir que criemos noções de convivência enraizadas em nossas próprias territorialidades que nos tornamos capazes de romper com discursos desconectados da interdependência que sustenta a vida.

É imaginando futuros possíveis que deslocamos a lógica de um “Deus acima de tudo” para a compreensão de que “Deus está em tudo”: não como autoridade distante, mas como presença que se constrói conosco, no entrelaçamento de um futuro comum. Imaginar, portanto, torna-se prática mística, um exercício de imaginar modos de existir que não excluem outras formas de vida, outras matrizes espirituais e outras concepções de mundo que não coincidem com as nossas.

Nessa perspectiva, imaginar exige descanso. Contudo, em nossa sociedade, as pausas foram marginalizadas, tratadas como improdutivas. Ainda assim, é apenas quando desaceleramos que compreendemos que imaginar carrega uma das forças mais potentes que nosso corpo é capaz de gerar. Pausar a mente é abrir espaço para esse dom misterioso que reorganiza experiências, símbolos e memórias, possibilitando a criação de novas formas de perceber, de sentir e de habitar o mundo.

Quando nos possibilitamos imaginar uma construção do movimento feminista como interdependente de um território, estabelecemos que para isso precisamos proteger o lugar onde habitamos, reorganizando a lógica dentro de um ecossistema, germinando pontes a partir da prática da mística, recuperar nosso sentido de urgência para mudança tornasse luz ao estabelecer pontos para uma nova mística ecofeminista ainda não imaginada.

Considerações finais

A partir dos três pontos desenvolvidos neste texto, articulados por meio de obras escritas em diferentes momentos da trajetória intelectual de Ivone Gebara, comprehendo que esta reflexão inaugura apenas uma pequena semente para debates futuros. Que ela possa abrir caminhos para a construção de novas leituras, nas quais as práticas místicas deixem de carregar estigmas e passem a ser reconhecidas como formas legítimas de perceber e acolher o mistério que habita em cada ser, na força da própria mística que nos convoca a modos mais atentos, éticos e interdependentes de existir.

Por tanto, é fundamental que ao observarmos a presença de hierarquias, seja possível enxergar uma desconstrução desse modelo, possibilitando novas formas de uma ontologia que abarque novos modos éticos, capacitado para transformar a ideia de progresso econômico em progresso socioambiental. Sendo capaz de enxergar as mulheres, sobretudo as empobrecidas e os seres não homens com tamanha dignidade.

Nesse sentido, recuperar nossa capacidade de imaginar é urgente, tão urgente quanto imaginar uma mística ecofeminista, um horizonte onde a fé na vida cantada na música de Gonzaguinha abranja a fé no homem para a fé na mulher. Se existir fé no que virá, se conseguirmos transformar a força mobilizadora juntas, talvez, poderemos tudo, ainda não consigo afirmar por aqui, mas vamos lá fazer o que será, não sozinhas, não sozinhos, mas em comunhão com a terra, com os corpos, com as águas, com todas as formas de vida, resistindo e cuidando juntas da nossa força de imagin(ação).

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*. 3 ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- DICIONÁRIO de Conceitos Fundamentais do Cristianismo. São Paulo: Paulus, 1999.
- DICIONÁRIO Escolar da Língua Portuguesa. Academia Brasileira de Letras, 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.
- DINIZ, Debora; GEBARA; Ivone. *Esperança Feminista*, 1.ed., Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.
- GEBARA, Ivone. *Epistemologia Ecofeminista*. Mandrágora, [S. l.], v. 6, n. 6, p. 18–27, 2025. Disponível em: <<https://revistas.metodista.br/index.php/mandragora/article/view/1428>>. Acesso em: 16 nov. 2025.
- GEBARA, Ivone. *Mística e política na experiência das mulheres*. Revista Eclesiástica Brasileira, [S. l.], v. 49, n. 196, p. 913–926, 1989.
DOI: 10.29386/reb.v49i196.3089. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.emnuvens.com.br/reb/article/view/3089>. Acesso em: 16 nov. 2025.
- GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas: Uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- GEBARA, Ivone. *Além do cristianismo patriarcal*: um breve esboço de uma ética ecofeminista para a coexistência humana. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo; Sesc-SP, 2018. 1 vídeo (37min.12 seg.). Publicado pelo canal Bienal São Paulo. Disponível em:<https://youtu.be/R4SEqjVnmiE?si=4Z5a1PT9eO3MYfK_>. Acesso em: 16 nov. 2025.
- GONZAGUINHA. *Nunca pare de sonhar* (Sementes do amanhã). Intérprete: Gonzaguinha. Produção: Renato Corrêa. Compositor: Gonzaga Jr. Rio de Janeiro: EMI Records Brasil Ltda., 1984. 1 gravação sonora (3 min. 49seg.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BX5EOG7ixpI>>. Acesso em: 16 nov. 2025.

MARGARIDAS E MÍSTICAS: É O COMEÇO DO FIM OU O FIM DO COMEÇO

Giselle Gomes da Silva Prazeres Souza

Para início de conversa

A música popular brasileira, *Veja (Margarida)*, escrita em 1980 pela compositora e paraibana Elba Ramalho¹, é a canção que inspirou este texto. Até porque foi exatamente no período histórico da composição dessa música que eclodiu toda a experiência mística de Margarida Maria Alves, na mesma Paraíba, no município de Alagoa Grande.

Pois bem, o título deste trabalho é intrigante desde as duas primeiras palavras. São Margaridas e Místicas, no plural, porque o caminho socioambiental percorrido pela sindicalista rural Margarida Maria Alves, de 1977 a 1983, desabrochou outras tantas milhares de Margaridas. Esse desabrochar foi um processo dinâmico de um fazer decolonial, de superação através da Educação Popular e da Garantia dos Direitos trabalhistas rurais e da terra, e as Místicas são no plural porque devemos reconhecer as di-

¹ A cantora Elba Ramalho, nos últimos anos, envolveu-se com algumas polêmicas dentro da polaridade do cenário político brasileiro, sofrendo cancelamento de alguns amigos e recebendo apoio de outros. A escolha da canção, não tem viés político, mas poético, e que reflete a realidade de Margarida na década de 1980, quando a canção foi criada.

versidades de narrativas existentes, concepções e compreensões acerca do que é mística.

“As místicas precisam ser reconhecidas em suas diversidades e vivências, expressões e narrativas uma vez que são mediadas e vividas por sujeitos que estão dentro de uma linguagem religiosa e um contexto sócio-histórico-cultural diferentes” (Souza, 2024, p.139). A mística de Margarida Alves é individual, mas as místicas das Margaridas são diversas, indígenas, quilombolas, evangélicas, umbandistas, ciganas, juremeiras, candomblecistas, católicas romanas, mulçumanas; enfim, a diversidade religiosa decolonial brasileira se faz presente, logo, epistemologicamente, nesta leitura, devemos nos abrir à compreensão de superar o discurso único universalizante e abstrato colonial.

Dentro da construção histórica do termo mística, nunca houve uma concepção estrita, unívoca e precisa do que ele signifique; logo, existem diferentes elementos constitutivos e diversos entrelaçamentos acerca desse conceito.

Dito isso, apresenta-se relevante compreender que para início de conversa é preciso observar a fundamentação teórica. O primeiro ponto é a desobediência epistêmica, requer um exercício de interculturalidade, ou seja: caminhar por outras estradas de terra roxa científicas, acadêmicas, políticas e religiosas que não a hegemônica.

Cabe ressaltar que a desobediência epistêmica, segundo Walter Mignolo (2008), é um dos conceitos desenvolvidos pela teoria decolonial, um imperativo epistêmico, levando assim à necessidade de desvincular-se dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais cristalizados e da acumulação de conhecimento, realizando um estranhamento ou ainda, conforme Ailton Krenak (2019), um encantamento por questões humanas.

Esse exercício de desobediência foi realizado na prática política, na construção do Município de Alagoa Grande, que fica no brejo da Paraíba,

no Nordeste brasileiro. O período foi de 1977 a 1983, quando brutalmente a líder estadual sindical foi assassinada na porta de sua casa, na rua Olinda, na área urbana de Alagoa Grande. Foi o começo do fim ou foi o fim do começo?

O objetivo deste texto é apresentar a experiência mística decolonial de Margarida Maria Alves e alguns dos seus desdobramentos das místicas ecoagrofeministas na Marcha das Margaridas, que reverberam nas políticas públicas pelas vidas das mulheres latino-americanas. A negação dos direitos da classe trabalhadora rural atravessa a história de toda sociedade latino-americana, revelando cenários de violências e injustiças sociais, permeados de sofrimentos, sonhos e lutas, por onde trilham os oprimidos da terra, que clamam pelo direito à terra, por reforma agrária, pelos direitos dos trabalhadores e trabalhadoras rurais.

Metodologicamente, esta discussão se pauta em uma abordagem exploratória de uma pesquisa em andamento da tese de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões na UFPB, e foi realizada por meio de análise de referências bibliográficas. Desse modo, o trabalho terá duas estações para pensarmos: a primeira estação apresenta que a pesquisa está centrada na formulação de sínteses relativas ao pensamento místico ecoagrofeminista decolonial, com o recorte teórico da noção de “entre-lugar”, associada às místicas nas fundações e nas fronteiras das periferias e das áreas rurais do Município de Alagoa Grande a partir de Margarida Maria Alves. Na segunda e última estação, apresentamos a Marcha das Margaridas, oferecendo um arcabouço teórico para pensar as místicas e as questões ambientais que são centrais no fazer e no pensar ecoagrofeminista das mulheres que integram a Marcha das Margaridas.

O movimento da Marcha é o fim do começo, caminhos alternativos para políticas decoloniais de vida, pautadas no enfrentamento ao agro-negócio e às monoculturas, buscando a preservação socioambiental por

meio de práticas agroecológicas e da mística das Margaridas. Expresso o mesmo que Tania Kuhnen (2017): “este trabalho se propõe a falar a partir do grupo de mulheres rurais, embora eu reconheça que não sou uma delas” (Kuhnen, 2017, p.126); parto de uma posição de privilégio em relação a outras tantas mulheres latinas, lembrando sempre que uma posicionabilidade não é fixa, é sempre relativa, como nos alerta Sardenberg (2014).

No entanto, ao compreender e reconhecer as contribuições ancestrais negras e indígenas a partir da vida de Margarida Alves, resgato as histórias não registradas nos livros de outrora, para registrá-las a partir de outras perspectivas, com místicas criativas, suas circularidades, corporeidades, musicalidades, ludicidades, cooperatividades, dentre outras tantas categorias de análise.

Margaridas e Místicas: é o começo do fim ou é o fim do começo? “A sociedade precisa reconhecer as desigualdades que compõem o território brasileiro e que nessa diversidade cultural, econômica e social, há algo que se apresenta como fundamental à convivência social harmoniosa” (Lira,2010,p.28) tão esperada: grandes latifundiários e agricultores familiares, homens, poderosos, brancos e mulheres, rurais, pobres e negras, são pessoas, são todas seres humanas e devem desenvolver as Místicas Margaridas, acreditando que não é o começo do fim, mas o fim do começo, mesmo com o “gosto de sabão na boca”, enfrentando todas as amarguras e desprazeres das interações sociais.

Uma rosa nunca mais desabrochou

Margarida Maria Alves, a líder sindical estadual da Paraíba, a primeira Presidente do sindicato rural de Alagoa Grande foi a rosa que nunca mais desabrochou porque ceifaram a sua vida em 12 de Agosto de 1983.

Um crime de pistolagem, na porta de sua casa, por volta das 18 horas, no final de um dia de cantorias, partilhas do Evangelho, a partir da Educação popular e muitos diálogos num encontro das Pastorais da terra. Numa casa de retiro, no município de Guarabira. Margarida era uma mulher aguerrida, cheia de carisma e afeto, de discursos assertivos em favor dos trabalhadores rurais, homens e mulheres, em sua grande maioria analfabetos, que tinham em sua liderança total confiança para entregar suas causas trabalhistas, necessidades do corpo e também da alma.

Margarida Alves, não era acadêmica, pelo contrário, cursou até o ensino fundamental I, mas suas colocações e sua leitura de mundo impressionavam a todos que passavam pelo seu caminho; ela tinha um pensamento libertador, pois a dimensão da racionalidade de Margarida não era completamente isolada de outras dimensões do ser, “Esse conjunto de dimensões humanas se corporifica no cotidiano” (Gebara, 2007, p. 40). As evidências desta mulher revolucionária é a recordação da convivência cotidiana com Margarida da sua amiga e companheira de luta, Soledade destaca a vivência mística dela:

Eu conheci Margarida Maria Alves em outubro de 1975, quando vim para Alagoa Grande. Morava em Bananeiras na época, eu vim embora para Alagoa Grande e no mês de Outubro fui ao sindicato para me associar, em Outubro de 1975. Aí a Margarida era uma pessoa assim, uma mulher religiosa, muito simpática, muito dinâmica, muito sentimental, ela conversava, ela ria, ela cantava e até chorava. Aquela pessoa amiga companheira de todas as horas, uma grande lutadora (Grifos nossos).

É coerente afirmar que a colonialidade permeia todos os aspectos da vida social e permite o surgimento de novas identidades geoculturais e sociais, no entanto a decolonialidade, deve também permear todos os aspectos da vida social, principalmente a mística pois assim, teremos acesso

a “uma fonte de inspiração duradoura e profunda, a qual pode servir para o estouro de uma revolução espiritual”, (Boff; Hathaway, 2012, p. 462), a qual pode salvar a terra e enriquecer a qualidade de vida das Margaridas. Mulheres da floresta, do campo, das águas.

Margarida era uma mulher de denominação católica romana, devota de Nossa Senhora da Boa Viagem, padroeira da cidade, além de ministra da eucaristia, tinha vários cargos na igreja, voltados para a área social e para a pastoral da Terra. Interessante que o cristianismo e suas perspectivas tornaram-se um dos mais poderosos instrumentos dessa empreitada e, sob a justificativa de uma missão civilizatória, o “projeto colonial se dedicou ao apagamento de saberes comunitários, práticas ecológicas, conhecimento de cultivo, de tecelagem, de todo um “cosmos” (Cavalcanti, 2022, p. 16).

Nesse sentido, a proposta da mística decolonial na vivência de Margarida Maria Alves, enquanto mulher negra, agricultora, católica romana e sindicalista rural, é entendida a partir de Lélia Gonzalez (1988), que teorizou sobre as questões de gênero e raça, privilegiando uma perspectiva latino-americana de leituras sobre o passado do Brasil Colônia catequizado: “comprometido com a recuperação dos processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos” (Gonzalez, 1988, p.138). Os estudos culturais do indiano-britânico Homi Bhabha, realçam a importância de pessoas como Margarida, das Margaridas, pois ele detalha o conceito de entre-lugar e mostra como ele está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder, conforme Bhabha (2001), e como realizam estratégias de empoderamento, aquilo que categorizamos como as características da mística ecoagrofeminista decolonial, que são “experimentados nas malhas do cotidiano, em que aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. A posição

de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder e saber” (Ribeiro, 2020, p. 23). Acrescentaria que para além das estruturas propostas por Ribeiro (2020), a visibilidade do ser, com a presença das místicas que vão além das grandes tradições religiosas universais (Souza, 2018, p. 340), ajudam na apreensão significativa das subjetividades das mulheres rurais.

Margarida Maria Alves, mesmo estando com o “*gosto de sabão na boca*”, sofrendo ameaças, sendo perseguida por malfeiteiros, agredida verbalmente pelos poderosos, estava totalmente envolvida com a descolonização do ser, uma das tarefas dos Princípios Pluralistas sugeridas por Claudio Ribeiro (2020), o qual propõe uma epistemologia que “revisa a noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o coletivo” (Ribeiro, 2020, p.38). Ademais, enfatiza a necessidade de aprender a desaprender e exercitando as análises antropológicas da mística que se apresentam fluidas, híbridas, sendo criadas e recriadas nos diferentes processos de fronteirização das experiências da vida, no cotidiano do sindicato rural, com a luta pelas questões trabalhistas rurais, principalmente com a Usina Tanques, mas com outras tantas causas, como depois da sua morte, com a Marcha da Margaridas, a qual apresentamos a seguir.

Vale salientar que, entre o período de 1983 a 2000, houve um hiato de 17 anos, aquilo que Sueli Carneiro (2005) nos ensina sobre o epistemocídio que desumaniza a população negra a partir da negação da sua condição de sujeito produtor de conhecimento; no caso de Margarida, ela era negra, mulher e sindicalista, ou seja, a interseccionalidade de classe, gênero e raça, o que a coloca numa condição de total apagamento epistemológico: “veja (Margarida), uma rosa nunca mais desabrochou” mas surgiaram milhares de Margaridas.

Por isso, é preciso compreender que o termo ecoagrofeminista parte desse contexto sócio-histórico e da necessidade de compreender a mística como dimensão humana que está correlacionada com duas questões fundamentais: a busca pela transcendência é a superação das limitações dos desafios históricos enfrentados, o qual segundo Gebara (2010) incluem as emoções, afetos, formas plurais de subjetividades, o princípio da cooperação e as dimensões humanas, que se corporifica no cotidiano dos quintais produtivos, da criação das galinhas, do roçado, das ervas medicinais que auxiliam na saúde. Dentre das diferentes características das místicas das Margaridas, para Ivone Gebara, uma das mais importantes é a cooperatividade, quando afirma,

Nossa percepção do mundo é de nós mesmas se condicionou a uma forma de crença na sobrevivência a partir da concorrência contra os outros. O princípio da cooperação, princípio presente nas formas mais primitivas da vida desde as mais originárias expressões, parece ter sido esquecido. E sabemos que devemos a este princípio inerente à vida todas as conquistas em amor, solidariedade e cuidado que desenvolvemos (Gebara, 2010, p. 95).

Nesse sentido, o texto busca refletir, no entendimento que o termo ecoagrofeminista é, por si, decolonial, e articula questões socioambientais, de gênero, raça, classe, nacionalidade para pensar a (de)colonialidade. Sendo assim, podemos verificar que a expressão “ecoagro” diz respeito, à questão socioambiental, e o termo “feminista decolonial”, mediante assertivas de Maria Clara Cavalcanti (2022), “tem vindo apontar a necessidade de levarmos em conta as epistemologias originárias, os levantes emancipatórios e, especialmente, as contribuições históricas das mulheres na luta contra a colonialidade” (Cavalcanti, 2022, p.3).

Ainda conforme a autora, é preciso compreender colonialidade a partir de Aníbal Quijano e da teoria decolonial, como um sistema de poder

que perdura mesmo após o fim das experiências de colonização no Brasil, constituindo um dispositivo estruturante das relações sociais, de saber, ser e poder, baseada em uma categorização hierárquica entre os seres no mundo, a partir de perspectivas eurocêntricas e racistas (Quijano, 2005). A tarefa decolonial, segundo Ribeiro (2020), consiste em construir a vida a partir de outras categorias de pensamentos e caminhos alternativos que estão para além das barreiras dos pensamentos ocidentais cristalizados dominadores e hegemônicos.

Margaridas e mística: as propostas ecoagrofeministas no Movimento da Marcha das Margaridas

A canção continua fazendo referência ao seguinte verso: A cidade garantida, proibida, que indica um lugar onde a autora, poderia encontrar liberdade e independência. Exatamente, neste lugar, encontramos esse sentimento, na Marcha das Margaridas. A Marcha é um movimento social brasileiro de abrangência nacional e internacional que recebe apoio de diferentes entidades da sociedade civil. “Realizada desde o ano 2000, a Marcha tem revelado uma significativa capacidade de mobilização para as causas das diferentes mulheres do contexto rural” (Kuhnen, 2017, p. 128). A Marcha acontece em Brasília, já contou com sete edições até o momento, destacando-se a última delas ocorrida em gosto de 2023, reunindo em torno de 100 mil mulheres com representantes de 33 países, sendo considerada a maior ação política de mulheres em toda a América Latina.

O movimento da Marcha das Margaridas permite encontrar diversos elementos em consonância com as propostas ecoagrofeministas, por afirmar modos de vida que são ecológicos, agroecológicos e feministas, pois constroem relações humanas respeitáveis, místicas, com relações de

interdependência com o ambiente natural, (Sobreira, 2022), enriquecendo a visão da sociobiodiversidade.

Mediante assertivas de Tania Kuhnhen (2017), de maneira bastante sucinta, pode-se agrupar as reivindicações, ou ainda, as propostas ecoagrofeministas, da Marcha das Margaridas, a partir de duas grandes correntes de enfrentamento ao sistema hegemônico tão combatido por Margarida Alves:

primeiro, o reconhecimento da importância política e ética de se conceber relações menos exploratórias com a natureza e os ecossistemas locais e, a partir disso, repensar a noção de desenvolvimento e em segundo lugar, a importância de assegurar às mulheres e ao meio ambiente a condição de superar dualismos hierárquicos, opressores, patriarcais para garantir às mulheres condições adequadas de pleno desenvolvimento individual e coletivo ao meio ambiente a possibilidade da existência preservada(Kuhnhen, 2017, p. 137).

As propostas ecoagrofeministas estão dispostas implicitamente em seis cadernos temáticos, construídos a partir das vivências cotidianas das mulheres rurais e dos dez eixos políticos centrais em torno dos quais a luta das Margaridas se organiza:

Por exemplo, o caderno 1 aborda a temática da democracia, da soberania popular, da justiça e da equidade de gênero; os cadernos 4,5 e 6 abordam as medidas para a redução dos índices de violência contra as mulheres do campo; os cadernos 2 e 3 destacam a defesa das práticas agroecológicas de produção de alimentos para o autoconsumo, os quintais produtivos, o banco de sementes, entre outros.

A mística tem várias características, como abordamos no início deste texto; no entanto, a liberdade é crucial, pois a experiência mística não pode estar atada a uma religião, “mas transita levada pelo Espírito di-

vino por entre elementos de mais numerosas e diferentes delas, ainda que sua identidade matricial possa estar ancorada em uma específica tradição” (Ferreira, 2024, p. 16), logo as místicas ecoagrofeministas apresentam diversas formas de ser e de pensar e se distanciam de concepções pautadas na lógica do colonizador, por isso que as místicas ecoagrofeministas são decoloniais.

Sendo assim, ela é aberta, plural, não havendo um pensamento único, mas deve-se abrir às tradições orais, ritualísticas, nativas e populares, os quais muitas vezes são saberes desconsiderados e suas vozes femininas silenciadas ou não visibilizadas; logo, dentro desta concepção, os feminismos decoloniais reivindicam, a partir da luta das Margaridas, das Mulheres negras, indígenas, quilombolas, e tantas outras Margaridas, além do reconhecimento das experiências ancestrais das mulheres na luta contra o patriarcado, o racismo, o capitalismo, o colonialismo etc., sua mística ecoagrofeminista que traz consigo uma proposta insurgente, da *práxis decolonial*, subalterna, contra um projeto de dominação capitalista, colonial e opressor, aquilo que Boa Ventura de Souza Santos vem chamar de epistemologias ao Sul global (Santos, 2010) e que é a experiência mística encarnada pelas Margaridas.

Considerações do fim do começo

As questões socioambientais e os conflitos da terra são pontos cruciais para as mulheres que ocupam o espaço rural no Brasil e enfrentam os mais diferentes desafios, tais como: problemas das pequenas propriedades rurais, ou das questões trabalhistas rurais, vivendo sem seus direitos trabalhistas garantidos, a expansão do agronegócio, a monocultura, os efeitos do aquecimento global que atingem as plantações e as colheitas,

além do desflorestamento indiscriminado, ou ainda, as queimadas intencionais e criminosas. Não é possível trabalhar gênero, mística e ambiente separadamente, pois estão entrelaçados, conforme verificamos no texto apresentado.

Há muito a avançar na construção de uma mística(s) ecoagrofeministas decoloniais, que considere central o protagonismo nas lutas socioambientais e políticas das mulheres rurais, comprometidas com a agroecologia, com as relações comunitárias solidárias e com a mística das Margaridas. Os resultados iniciais deste trabalho sobre Mística socioambiental, no âmbito da sindicalista rural Margarida Maria Alves e seu desdobraimento para a Marcha das Margaridas, poderão encontrar terreno fértil para solidificar pesquisas, reforçar identidades e aplainar novos desafios para ousar passos mais firmes na Marcha das Margaridas, na sua próxima edição em 2027.

O espaço rural ainda é um lugar de uma violência estrutural contra as mulheres, mesmo após 42 anos da morte de Margarida Alves, um racismo ambiental contra os seus territórios que apaga o desabrochar constante das Margaridas que resistem com seus saberes e vivências. Margaridas que são desautorizadas a falar e a transmitir seus conhecimentos, suas rezas e cantorias, seus encantamentos pela terra e pela sustentação da vida, como diz a canção popular: “essas feridas da vida, amarga vida”, que insiste em conviver com o ambiente natural e a sustentabilidade. É o fim do começo abundante para as pesquisas sobre Místicas no Brasil de matriz plural e perspectiva decolonial latino-americana das mulheres rurais neste país, ou simplesmente, Margaridas.

Referências

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BOFF, Leonardo; HATHAWAY, Marc. *O Tao da libertação: explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2012.

CAVALCANTI, Maria Clara Martins. Feminismos Decoloniais e “América Latina”: comentários sobre as mobilizações do conceito. *Revista Gênero da Amazônia*, [s.l.], n.21, jan/jun,2022.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como Não-Ser com fundamento do Ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) — Curso de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DOCUMENTÁRIO: Nos caminhos de Margarida. [S.l.]: TV CONTAG, 2017. 1 vídeo (29 min). Publicado pelo canal TV CONTAG. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sjxruyZt-eM>. Acesso em: nov. 2025.

FERREIRA, Soraya Cristina; SOUZA, Carlos Frederico; KAITEL, Alexandre Frank (Orgs.). *Nas fronteiras da Mística – Identidades, espiritualidade e vivências plurais*. São Paulo: Editora Recriar,2024.

GEBARA, Ivone. *O que é teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense,2007.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, (jan./jun.), 1988b.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUHNEN, Tania Aparecida. Marcha das Margaridas: apontamentos para um (eco)feminismo latino-americano, *Revista de Ciências Humanas e Sociais*, 2017.

LIRA, Lilian Conceição da Silva; SILVA, Marcos Rodrigues. *Negritude e branquitude: razões da (des)igualdade*. São Leopoldo: CECA, 2010.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, 2008.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SARDENBERG, Cecília M. B. Revisitando o campo: autocritica de uma antropóloga feminista. *Mora*, Buenos Aires, v. 20, n. 01, 2014.

SOBREIRA, Dayane Nascimento. “*Olha Brasília está florida, estão chegando as decididas*”: experiências de um feminismo rural no Brasil a partir da Marcha das Margaridas. Orientadora: Lina Maria Brandão de Aras. 2022. 217f. il. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Pe. Cicero Romão Batista: por uma mística sertaneja do Cariri. *Pistis & Praxis*, Coritiba, v.10, n. 2, p. 328-374, 2018.

SOUZA, Rafael Bellan; *A mística no MST*: mediação da práxis formadora de sujeitos históricos. 2012. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, SP, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/f8359b45-5cee-4160-8822-04073ad2108d/content>. Acesso em: 26 jan. 2024.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: EDGARDO, Lander. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-126.

RESSACRALIZAÇÃO DA COLETIVIDADE DA VIDA

José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral

Introdução

A crise ecológica que assola o planeta é, antes de tudo, uma crise de percepção. A natureza adoece porque o humano deixou de percebê-la como extensão de si mesmo e passou a tratá-la como um cenário a ser explorado. Nesse processo, o egoísmo, individual e civilizatório, converteu-se na força invisível que corrói a trama viva do mundo. O colapso ambiental não resulta apenas de escolhas econômicas ou políticas equivocadas, mas de uma ruptura espiritual: *a dessacralização da vida*. Ao transformar o cosmos em objeto, o ser humano exilou-se da totalidade da qual faz parte, esquecendo que toda existência é interdependente.

Perguntar se é preciso sacralizar o mundo para respeitar os ecossistemas é, em última instância, questionar o modo como compreendemos a própria vida. Não se trata de reavivar antigos mitos ou de invocar divindades externas, mas de reconhecer que o sagrado evocado pela ressacralização do mundo “não significa uma realidade assombrada por presenças divinas sobrenaturais” (Gleiser, 2024, p. 231), e sim o reconhecimento de um sagrado imanente que pulsa na matéria viva.

Ressacralizar a coletividade da vida é romper o isolamento do eu para reencontrar a comunhão universal de tudo o que existe, recuperando, ao mesmo tempo, o sentido do pertencimento e a consciência de que o

destino humano está intrinsecamente ligado ao destino da Terra. Nessa perspectiva, a mística socioambiental não propõe um êxodo do mundo, mas o retorno sensível e ético ao coração da existência; onde o sagrado se manifesta como relação, e não como poder. Somente quando o humano reencontrar essa dimensão relacional e reverente poderá substituir o egoísmo pelo cuidado e transformar o gesto de viver em um ato de comunhão com toda a vida.

Este labor reflexivo está estruturado em três tópicos. O primeiro tópico, intitulado *A sedução do egoísmo*, analisa o egoísmo como causa espiritual da degradação dos ecossistemas. O segundo tópico, nomeado *A urgência da mística socioambiental*, indica a mística como caminho de reconciliação entre o humano e a natureza. O terceiro tópico, designado *A ética da reverência*, propõe uma ética do cuidado e do pertencimento como fundamento de uma nova convivência planetária.

A sedução do egoísmo

O egoísmo, compreendido como a atitude existencial que coloca o próprio eu no centro de todas as relações, reduz o outro, humano ou não humano, à condição de meio para a satisfação individual, gerando o que se nomeia de sedução estrutural: uma ideologia dotada do poder de fazer as pessoas acreditarem ser o centro e a medida de todas as coisas, legitimando, assim, práticas de exploração da natureza e de exclusão social.

Champlin (2013, p. 308) afirma: “o egoísmo é a ideia de que todos os atos de uma pessoa, bons ou maus, são auto-orientados, isto é, feitos por interesse próprio, ainda que, em alguns casos, essa atitude possa ser perfeitamente disfarçada”. A auto-orientação, consequência da definição de egoísmo supracitada, equivale à compreensão do termo autorreferen-

cialidade, entendido como o que isola e fecha a pessoa humana nela mesma ou nos próprios interesses (Francisco, 2020).

Apesar de apresentar um conceito de egoísmo, o que se objetiva não é tratar o egoísmo como conceito isolado, mas assumi-lo como o que pertence à complexidade humana, já que os seres que compõem a comunidade da especiação *sapiens* são, ao mesmo tempo, egocêntricos e altruístas, competitivos e solidários. Nós, aqueles que sabem que sabem, somos, dialogicamente, um olhar para si, o que procura atender as exigências do eu, e um olhar para o outro, o que é capaz de atender as demandas do “não eu”.

Ao ultrapassar a espacialidade do eu, encontramos o nós; um nós que não se restringe à coletividade humana porque abarca toda a comunidade da vida, incluindo existências bióticas e abióticas. Se a alteridade não é extensão do eu, então o outro não é apenas o “não eu”, mas uma presença que se afirma a partir de si, em diferença radical.

A diferença expressa a pluralidade, uma vez que

não existe meio ambiente, mas sempre o ambiente inteiro, que é a comunidade biótica e cósmica. Todos os seres se encontram dentro de um todo de energias, de ecossistemas e de relações. Então importa considerar o entorno natural (ecologia ambiental), as relações sociais e a maneira como se produz o que precisamos (ecologia social), que ideias e visões de mundo orientam ou desorientam as pessoas e as comunidades (ecologia mental) e, por fim, perceber que estamos dentro de um processo cosmogênico que está em curso há 13,7 bilhões de anos e que produziu o que hoje somos (ecologia integral) (Leal, 2009).

O egoísmo desintegra esse horizonte, entendido como o campo amplo de sentido que permite perceber a interdependência entre todos os seres e ecologias que compõem o ambiente inteiro, pois rompe a percep-

ção do ambiente inteiro como comunidade biótica e cósmica. Ao centrar tudo no eu, ele fragmenta o tecido de energias, ecossistemas e relações que sustentam as ecologias ambiental, social, mental e integral, obscurecendo nossa inserção no processo cosmogênico que nos constitui.

Por que o egoísmo seduz? Ele seduz porque ao oferecer a ilusão de centralidade e controle promete ao sujeito a sensação imediata de segurança, autonomia total e autopreservação, fazendo o indivíduo acreditar que pode existir isoladamente do todo. Essa promessa é tentadora porque responde a medos e desejos profundos: o medo de vulnerabilidade, o desejo de afirmação e a busca por vantagens individuais.

Contudo, essa sedução é enganosa: ao centrar tudo no eu, o egoísmo oculta o horizonte de interdependência que sustenta a vida, fragmentando a percepção de que pertencemos a um tecido interdependente que abrange todas as formas de existência. Assim, aquilo que parece fortalecer o eu, na verdade, desintegra o tecido das relações que torna as existências possíveis.

A fragmentação da interligação do todo existente manifesta-se nas constatações a seguir:

mudanças climáticas já praticamente irreversíveis, risco nuclear perene, extinção massiva de espécies e culturas, epidemia de mentiras na internet, microplastificação do ambiente, falta de água, ausência de saneamento e educação pública depauperada. Nunca estivemos tão próximos de cumprir as piores profecias sobre nós mesmos. Só o que pode nos salvar é a percepção aguda da urgência deste momento e a decisão de mudar (Ribeiro, 2022, p. 32).

Diante desse cenário alarmante, torna-se inadiável transformar nossa maneira de existir no mundo para evitar que o colapso anunciado se cumpra, já que o egoísmo constitui uma causa espiritual da degradação

dos ecossistemas por distorcer o modo como o ser humano se percebe no mundo. Ele atua na raiz da consciência, instaurando uma lógica de separação em que o eu se imagina autossuficiente, proprietário da natureza e autorizado a usar tudo em função exclusiva dos próprios interesses.

Essa ruptura espiritual, simultaneamente anterior e continuamente reforçada pelas estruturas econômicas, políticas e técnicas hegemônicas, destrói a percepção do horizonte de interdependência que sustenta a vida. O sistema vigente molda subjetividades orientadas ao consumo, à competição e à autossuficiência, de modo que o sujeito passa a se pensar desconectado do todo. Quando isso ocorre, perde-se a capacidade de reconhecer o valor intrínseco dos seres, e tudo se reduz ao útil, ao consumível, ao descartável.

A sedução do egoísmo revela-se como engrenagem espiritual e estrutural de um modelo civilizatório que captura o desejo humano e o orienta para a autorreferência. Sua força não reside apenas na promessa ilusória de autonomia, mas no modo como as estruturas econômicas, políticas e técnicas transformam essa promessa em norma de vida, naturalizando a separação e esvaziando a percepção de interdependência que sustenta a existência.

Seduzido pelo ideal de autossuficiência, o sujeito aprende a ver o mundo como recurso, e não como relação; como propriedade, e não como comunhão. Reconhecer essa dinâmica é reconhecer que o egoísmo não é apenas uma escolha individual, mas um modo de subjetivação que alimenta e é alimentado pela própria lógica que acelera a degradação dos ecossistemas.

A sedução do egoísmo não age apenas no íntimo do indivíduo, mas é reforçada por estruturas que transformam a separação em hábito e horizonte de vida. Ao reduzir o mundo ao útil e o outro ao irrelevante, esse

modo de existir adoece a consciência e fragiliza os ecossistemas. Por isso, superar tal lógica exige mais do que ajustes técnicos: exige recuperar um modo de perceber e sentir a realidade que restabeleça a ligação viva com o todo: caminho que nos conduz diretamente à urgência de uma mística socioambiental.

A urgência da mística socioambiental

A mística socioambiental, a que reconhece que a crise ecológica não se resolve apenas com medidas técnicas, mas com uma transformação profunda do olhar, convida-nos a recuperar a capacidade de sentir a Terra como fonte, morada e comunhão. Ela desloca o foco do domínio para o cuidado, da exploração para a reverência, da indiferença para o pertencimento. Assim, abre-se um horizonte no qual a natureza deixa de ser mero recurso e volta a ser relação, fecundando uma sensibilidade capaz de sustentar práticas mais justas, solidárias e integradas ao tecido vivo do planeta.

A Terra, lugar por excelência, ainda que não exclusivo, da biografia das existências vivazes, convoca-nos a reconhecer a delicada tessitura que nos liga a tudo o que vive e respira, convidando-nos a cuidar desse espaço comum onde nossa própria história encontra sentido e responsabilidade. Nessa perspectiva, a “ecologia profunda”¹ oferece um horizonte filosófico capaz de sustentar a mística socioambiental, pois essas duas perspectivas

¹A ecologia profunda, filosofia que reconhece o valor intrínseco de todas as formas de vida, foi formulada por Arne Næss em 1973 e desenvolvida com George Sessions. Juntos, consolidaram seus princípios na “Plataforma da Ecologia Profunda”, que critica o antropocentrismo e propõe uma mudança radical de paradigma nas relações entre humanos e natureza. “Os princípios básicos da ecologia profunda”. Disponível em: https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 14 nov. 2025.

convergem na percepção do valor intrínseco da vida, na crítica ao antropocentrismo e na experiência de pertencimento à trama viva da Terra. Em um tempo marcado pela crise climática, pelo colapso dos ecossistemas e pela exaustão das formas tradicionais de sentido, torna-se urgente cultivar essa mística socioambiental, capaz de reorientar nossos afetos, nossas práticas e nossa responsabilidade diante da vulnerabilidade compartilhada do planeta.

Os que dão sustentação teórica à “ecologia profunda”

têm articulado suas premissas filosóficas baseadas em conceções religiosas provenientes do budismo, do confucionismo, do shinto, do hinduísmo, do islã, do neopaganismo e do xamanismo. Para muitos, essas tradições espirituais enfatizam a humildade, o amor pelo outro e o tratamento respeitoso a todos os seres vivos. A mahayana, o budismo, o shinto e o taoísmo afirmam expressamente o respeito por outros seres e reafirmam o princípio segundo o qual devemos viver em harmonia e gratidão em relação à natureza (Lourenço, 2019, p. 301).

A partir desse horizonte espiritual plural, torna-se possível compreender a mística socioambiental como uma experiência ética e sensível que reconhece a Terra como comunidade de pertencimento e não como objeto de uso. As tradições mencionadas, da mahayana ao xamanismo, convergem na percepção de que a vida se sustenta em relações de interdependência e que o cuidado com todos os seres é expressão de uma espiritualidade madura.

A mística socioambiental emerge como a interiorização dessa sabedoria ancestral: um modo de sentir, compreender e agir que transforma a reverência pela natureza em compromisso existencial, convidando o humano a reencontrar-se com o mundo vivo por meio da humildade, da gratidão e do respeito radical à vida.

A sensibilidade ecológica profunda encontra ressonância em múltiplas tradições espirituais; no âmbito cristão, essa sensibilidade manifesta-se de modo exemplar na mística franciscana, como expressa Leonardo Boff:

São Francisco de Assis intuía em sua mística cósmica, chamando a todos os seres com o doce nome de irmãos e irmãs, nós o sabemos por um experimento científico: um laço de parentesco une todos os viventes, formando (...) uma comunidade de vida a ser cuidada com compreensão, compaixão e amor (Boff, 2014).

Essa intuição franciscana, agora confirmada pela ciência, reforça a necessidade de uma mística socioambiental que reconheça a interdependência radical entre todos os seres. Se a vida forma uma única comunidade de parentesco, então o cuidado deixa de ser um gesto facultativo e se converte em imperativo ético, afetivo e civilizatório. Essa mística, enraizada na consciência de que compartilhamos a mesma origem e o mesmo destino ecológico, convoca-nos a práticas de compaixão, responsabilidade e respeito que ultrapassam a esfera individual, orientando a construção de modos de vida que rompam com lógicas predatórias e promovam uma presença humana mais justa, solidária e ecologicamente comprometida.

A intuição franciscana de uma fraternidade universal, compreendida hoje como interdependência biológica e comunidade de vida, encontra um paralelo direto na “ecologia profunda”, que amplia essa percepção para um horizonte filosófico e espiritual mais vasto, no qual o pertencimento a toda a trama do cosmos se torna fundamento de um novo modo de consciência. Conforme observa Capra, essa ampliação não é apenas filosófica, mas assume a forma de uma percepção espiritual que atravessa diversas tradições:

Em última análise, a percepção da ecologia profunda é percepção espiritual ou religiosa. Quando a concepção de espírito humano é entendida como o modo de consciência no qual o indivíduo tem a percepção de pertinência, de conexão com o cosmos como um todo, torna-se claro que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda. Não é, pois, de surpreender o fato de que a nova visão emergente da realidade baseada na percepção da ecologia profunda seja consistente com a chamada filosofia perene das tradições espirituais, quer falemos a respeito da espiritualidade dos místicos cristãos, da dos budistas, ou da filosofia e cosmologia subjacentes às tradições nativas norte-americanas (Capra, 1996, p. 26).

A partir dessa compreensão, percebe-se que a ecologia profunda ultrapassa uma simples proposta ambiental e se torna um modo ampliado de consciência que integra ciência, espiritualidade e responsabilidade ética. Ao reconhecer a interconexão entre todos os seres como fundamento da vida, ela oferece à mística socioambiental um horizonte no qual pertencimento, reverência e cuidado se articulam como atitudes essenciais. Assim, a percepção espiritual descrita por Capra inspira um modo de viver mais atento, compassivo e comprometido com a comunidade da vida.

A ecologia profunda e a mística socioambiental mostram que a crise ecológica é também espiritual, exigindo uma mudança de consciência e de presença no mundo. Ao reconhecer o valor intrínseco de todos os seres e a interdependência que sustenta a vida, oferecem uma sensibilidade orientada ao cuidado e à responsabilidade ecológica. Diante do agravamento climático, torna-se urgente cultivar essa mística socioambiental como força transformadora, capaz de reconduzir o humano ao tecido vivo da Terra.

A urgência da mística socioambiental aponta para a necessidade de um novo modo de estar no mundo, capaz de integrar consciência, cuidado e responsabilidade diante da vida em comum. Essa mudança não se

limita a uma sensibilidade ecológica, mas requer uma atitude ética que reconheça a sacralidade da existência e a interdependência que sustenta todos os seres. Nesse movimento de aprofundamento, abre-se o próximo passo de nossa reflexão, que nos convoca a avançar para uma compreensão ética enraizada no cuidado e no pertencimento, capaz de oferecer os fundamentos de uma nova convivência planetária.

A ética da reverência

A emergência de uma consciência socioambiental mais profunda exige não apenas novas práticas, mas um novo modo de compreender nossa relação com a vida. Torna-se necessário recuperar uma ética que vá além do utilitarismo e reconheça a dignidade intrínseca de tudo o que existe. Nesse espírito se insere a ética da reverência, que recoloca o cuidado, o respeito e o pertencimento como fundamentos de uma convivência verdadeiramente planetária.

Ao avançarmos nessa direção, torna-se inevitável considerar o biocentrismo como um desdobramento coerente dessa sensibilidade ética. Diferente do antropocentrismo, que coloca o humano no centro, o biocentrismo afirma o valor próprio de todas as formas de vida, ampliando nosso horizonte moral e convidando-nos a compreender o cuidado como responsabilidade compartilhada entre todos os viventes.

Compreendido nesse quadro, o biocentrismo surge como consequência natural da mística socioambiental fundada na “ecologia profunda”. Ao reconhecer o valor intrínseco de todos os seres e a interdependência que os une, essa mística rompe com o privilégio absoluto do humano e amplia o horizonte ético para toda a comunidade da vida. O biocentrismo, assim, não aparece como mera teoria ambiental, mas como expressão de

uma espiritualidade que percebe cada forma de existência como digna de cuidado e consideração, convidando-nos a uma convivência mais justa e solidária com tudo o que vive.

Como ética da reverência, o biocentrismo pode ser sintetizado em três aspectos fundamentais: (i) o reconhecimento do valor intrínseco da vida, (ii) a consciência da interdependência entre os seres e (iii) o cuidado como atitude essencial diante da existência. Quem deseja cultivar a mística socioambiental precisa assimilar esses três aspectos como fundamentos de uma espiritualidade que reconhece a interdependência de todos os seres e inspira relações mais responsáveis, sensíveis e comprometidas com o bem comum planetário.

O aspecto (i) revela que toda forma de vida possui valor intrínseco, convidando-nos a abandonar a centralidade humana e a reconhecer a dignidade própria de cada ser. A implicação existencial desse reconhecimento é a expansão da consciência para além do próprio eu, enquanto a implicação social consiste na reorganização das relações e políticas para que deixem de se orientar pelo domínio humano e passem a se fundamentar na corresponsabilidade diante de todas as formas de vida.

O aspecto (ii) mostra que a interdependência é a condição fundamental de toda existência, lembrando-nos de que nada vive isolado e de que cada ser participa de uma rede de relações que o sustenta. A implicação existencial aqui é o despertar para a vulnerabilidade compartilhada, enquanto a implicação social exige formas de convivência e organização que promovam cooperação, equilíbrio e responsabilidade mútua entre todos os seres.

O aspecto (iii) indica que a vida, em sua diversidade, é o princípio orientador das escolhas éticas, deslocando o foco do interesse humano para a preservação das condições que mantêm o florescimento de todos

os seres. A implicação existencial desse princípio é a formação de uma sensibilidade que prioriza a continuidade da vida, enquanto a implicação social requer políticas e práticas que assegurem a proteção dos ecossistemas e o cultivo de modos de viver compatíveis com a permanência da Terra como casa comum.

Tomados em conjunto, esses três aspectos revelam que o biocentrismo inaugura uma ética capaz de deslocar o humano do centro, reconhecer a interdependência que sustenta toda existência e orientar as escolhas pelo primado da vida em sua diversidade. Essa tríplice compreensão (valor intrínseco, reciprocidade relacional e prioridade do florescimento da vida) redefine tanto nossa consciência quanto nossas práticas, convidando-nos a modos de convivência que expressem responsabilidade ampliada, sensibilidade ecológica profunda e compromisso efetivo com a integridade da Terra como casa comum.

Os três aspectos do biocentrismo convergem para superar o egoísmo que coloca o eu no centro de tudo. Ao mostrar que toda vida tem dignidade própria, que nada existe isolado e que a ética deve preservar as condições do viver, desfaz-se a ilusão de autossuficiência que sustenta o fechamento egocêntrico. Desse modo, a mística socioambiental indica que romper com o egoísmo é condição para assumir uma consciência responsável diante de toda a comunidade da vida.

A ética da reverência integra o valor intrínseco da vida, a interdependência e o compromisso com o florescimento dos seres, oferecendo um horizonte no qual o humano aprende a habitar o mundo com humildade, cuidado e responsabilidade. Ao deslocar o foco do domínio para o respeito e da apropriação para a cooperação, ela aponta para uma convivência planetária fundada na consciência de pertencimento a uma comunidade maior, cuja continuidade depende de nossa capacidade de proteger e nutrir a vida em todas as suas formas.

Considerações finais

Ao refletirmos sobre a coletividade da vida a partir de uma perspectiva que ressacraliza o mundo, compreendemos que o sagrado, conforme Gleiser (2024), não remete a presenças sobrenaturais, mas à percepção de profundidade, interconexão e mistério que permeia toda a existência. Esse reconhecimento nos convida a redimensionar nossa relação com o mundo, passando do domínio do egoísmo, que fragmenta e isola, para uma consciência de pertencimento e responsabilidade. A vida coletiva, nesse sentido, emerge como um tecido dinâmico de interdependências, onde cada ação reverbera no equilíbrio do todo, exigindo uma ética que respeite a complexidade dos seres e do próprio cosmos.

O egoísmo humano, ao se manifestar, evidencia a dificuldade de manter a harmonia entre desejos individuais e necessidades coletivas, tornando-se um fator que desafia a integração do todo existente. No entanto, a mística socioambiental, apoiada na ecologia profunda, oferece um caminho para superar essa fragmentação, ao nos reconectar com a sensibilidade e a reverência pelas formas de vida que coexistem conosco. Esse olhar contemplativo e comprometido com o ambiente não apenas amplia nossa percepção ética, mas também nos ensina que a cooperação, o cuidado e o reconhecimento da vulnerabilidade comum são elementos centrais para uma vida coletiva verdadeiramente sustentável.

O biocentrismo se apresenta como a base de uma ética da referência capaz de orientar escolhas e práticas mais conscientes. Ao colocar a vida, em todas as suas manifestações, no centro da consideração moral, ele transforma a forma como nos relacionamos com os seres humanos e não humanos, promovendo um sentido de pertencimento que transcende interesses individuais e imediatos. Ressacralizar a coletividade da vida, portanto, é assumir a responsabilidade pela teia da existência, reconhecendo

a profundidade do mundo e abraçando uma postura ética e sensível que respeite a intrincada interconexão de todos os seres.

Referências

- BOFF, Leonardo. Onde está o nó da questão ecológica (I)? *Blog de Leonardo Boff*, 7 dez. 2014. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2014/12/07/onde-esta-o-no-da-questao-ecologica-i/>. Acesso em: 14 nov. 2025.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CHAMPLIN, R.N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. v. 2, D/G. São Paulo: Hagnos, 2013.
- GLEISER, Marcelo. *O despertar do universo: um manifesto para o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Record, 2024.
- LEAL, Carolina. Leonardo Boff defende mudança de olhar sobre problemas ambientais. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 11 set. 2009. Disponível em: <https://www.jb.com.br/cultura/noticias/2009/09/11/leonardo-boff-defende-mudanca-de-olhar-sobre-problemas-ambientais.html>. Acesso em: 13 nov. 2025.
- LOURENÇO, Daniel Braga. *Qual o valor da natureza? Uma introdução à ética ambiental*. São Paulo: Elefante, 2019.
- NAESS, Arne; SESSIONS, George. *Basic principles of deep ecology*. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology>. Acesso em: 14 nov. 2025.
- RIBEIRO, Sidarta. *Sonho manifesto: Dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

RAIMON PANIKKAR: A BUSCA POR UMA MÍSTICA COSMOTEÂNDRICA¹

Francilaide de Queiroz Ronsi

Introdução

Panikkar foi um homem que viveu sua experiência de Deus, descobrindo-se um constante peregrino, aprendiz do seu amor. Desde o seio familiar, por ser filho de mãe católica e de pai hindu, surgiu a busca pela harmonia entre as religiões e culturas, que se tornará cada vez mais clara e determinante para ele, quando procurou integrar toda a realidade em todas as suas dimensões.

Acompanhando o seu pensamento, reconheceremos o seu desejo de não fragmentação do ser humano em sua experiência mística. Para ele, essa experiência adquire uma dimensão antropológica. Ela integra as dimensões e relações constitutivas do ser humano, tendo a experiência de Deus como raiz de toda experiência em profundidade.

O desenvolvimento de seu pensamento e as suas descobertas tiveram origem em sua própria experiência de vida, a partir do encontro com

¹ Esse texto é um fragmento [adaptado] da tese de doutorado, cujo título é: A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar. Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa.

outras tradições religiosas e culturais e na sua fecunda formação intelectual. E assim, ele inicia uma busca incansável pela harmonia entre as diversas dimensões da Realidade contra todo tipo de reducionismos, dando início ao que ele chamou de intuição cosmoteândrica.

Panikkar nos apresenta a espiritualidade secular ou mística cosmoteândrica, como síntese harmônica das três dimensões da vida: Deus, Homem² e Mundo, constantemente comprometidos entre si. Sem deixar de evitar as diferenças, valoriza a sua inter-relação e conscientiza-se de sua interdependência. E quando essa experiência produz na pessoa uma meta-noia, Panikkar a definirá como mística, uma experiência integral da realidade.

Desse modo, nossa reflexão partirá de uma breve apresentação sobre o que Panikkar denominou de intuição cosmoteândrica para conseguirmos relacioná-la com a experiência mística e, em seguida, podermos desenvolver um caminho para a compreensão de uma mística cosmoteândrica.

²Sobre o uso do termo ‘homem’ em seus escritos, ele vai nos dizer, que: “Em meus escritos, quando escrevo ‘homem’ me refiro ao *purusa*, *anthrōpos*, *homo*, *Mensch* e não permito que o varão monopolize a palavra. Sou muito sensível a origem depreciativa e até o sentido de denegrir, às vezes, as palavras usuais para designar as “*women*”, “*mulieres*” etc. A maioria das línguas, diferente do inglês, não confundem o gênero com o sexo. Utilizar a diferença sexual como o mais importante no homem trai uma ideologia particular como a que traria se disséssemos “ricos e pobres”, “brancos e negros” para abarcar a raça humana. Não devemos fragmentar nossa personalidade desnecessariamente. Tampouco convém utilizar expressões que nos convertem em simples membros de uma classe, como “*humanos*” e “*ser humano*”, eliminando com isso nossa dignidade única e não classificável. Em rigor, nem homem nem Deus teriam que ser do gênero masculino, porém permanece o fato de que este último tenha monopolizado tanto o humano como o divino. A palavra “*humanidade*” nos resulta demais abstrata, e a expressão “gênero humano” implica uma ideologia darwinista (como se o homem fosse uma espécie) que nos parece inaceitável. Dizer “homem/mulher” ou “ele/ela” não seria mais que acentuar a divisão na cultura moderna. Por tudo isso, e na espera de um *utrum*, de um novo gênero que inclua o masculino e o feminino sem ser neutro (*neutrum*: nem um nem outro), uso a palavra “homem” para referir-me ao *anthrōpos*. A palavra homem não é um monopólio de varão; acaso deveria ser do gênero epiceno (έπικολνός)”. PANIKKAR, Raimon. *El silencio del Buddha*, p. 24. Procurando ser fiel ao autor, permitiremos no texto o uso desse termo, quando por ele utilizado.

A intuição cosmoteândrica

Para Panikkar toda a realidade é cosmoteândrica. O que por ele foi denominado intuição cosmoteândrica não é uma ideia ou um exercício intelectual, é uma experiência (uma experiência mística). Não é uma compreensão analítica. É uma intuição que aparece na consciência humana, uma vez que tenha vislumbrado a relação intrínseca entre o cognoscente, conhecido e conhecimento.

Em outras palavras, o divino, o humano e o cósmico são três dimensões de toda a realidade; Deus, Homem e Mundo são suas “partes” constitutivas. Descreveremos, brevemente, estas três dimensões:

- a) dimensão DIVINA da Realidade: Todo ser possui uma dimensão abissal, tanto transcendente como imanente. Todo ser transcende tudo, inclusive, mais precisamente, a ‘si mesmo’, na verdade, não tem limites. [...] Esta dimensão divina não é uma superestrutura sobreposta aos seres nem um mero fundamento extrínseco a eles, senão o princípio constitutivo de todos os seres (Panikkar, 1999, p. 82). “Deus não é somente o Deus do Homem, senão também o Deus do Mundo” (Panikkar, 1999, p. 97). Deus permite que o Mundo e o Homem sejam por Ele transformados, restaurados em sua essência divina;
- b) dimensão HUMANA da Realidade é a consciência presente. Está relacionado com o conhecimento humano. O campo inteiro da realidade vive humanizado nele. O caráter transparente da consciência pertence não só ao homem que conhece, senão também ao objeto conhecido. Isto pode ser chamado de uma dimensão da consciência, porém pode ser também dimensão humana, pois a consciência se manifesta no homem e por meio dele (Panikkar, 1999, p. 88);

- c) dimensão MATERIAL da Realidade. Todo ser se encontra no Mundo e compartilha de sua secularidade. Nada existe que, ao entrar na consciência humana, não entre ao mesmo tempo em relação com o Mundo. E esta relação não é meramente externa e accidental: qualquer coisa existente tem uma relação constitutiva com o Mundo de matéria/energia e do espaço/tempo (Panikkar, 1999, p. 85). A grandeza e a miséria do Homem também são a grandeza e a miséria do Mundo. Assim como Deus e o Homem guardam uma relação de interdependência, também Deus e o Mundo (Panikkar, 1999, p. 95).

Para Panikkar,

a intuição cosmoteândrica não se contenta em detectar a «presença» trinitária na «criação» e a «imagem» no homem, senão que considera a Realidade em sua totalidade como sendo a Trindade completa que consta de uma dimensão divina, outra humana e outra cósmica (Panikkar, 1998, p. 14).

O princípio cosmoteândrico nos ajuda a reconhecer que o divino, o humano e o terreno são as três dimensões irredutíveis que constituem o real (PANIKKAR, 1999, p. 82). A visão cosmoteândrica supera a dialética porque descobre a estrutura trinitária de tudo:

Não existem três realidades: Deus, o Homem e o Mundo; porém tampouco existe uma, ou Deus, ou Homem ou Mundo. A realidade é cosmoteândrica. É a nossa forma de olhar que faz com que a realidade nos pareça sob um aspecto e, às vezes, sob outro. Deus, Homem e Mundo estão por assim dizer, em uma íntima e constitutiva colaboração para construir a realidade, para fazer avançar a história, para continuar a criação. Não se trata de que o Homem esteja trabalhando duramente aqui embaixo, enquanto Deus o supervisiona das alturas com vista a recompensá-lo ou a castigá-lo e que o Mundo permaneça impassível às elucubrações da mente humana (Panikkar, 1998, p. 93).

Desse modo, as dimensões da Realidade: Deus, Homem e Mundo coexistem, estão inter-relacionados e podem ser hierarquicamente integrados, no entanto não podem ser isolados, isto os aniquilaria (Panikkar, 1999, p. 98). Entender a inter-relação existente entre as dimensões da Realidade possibilitará compreender a sua reflexão sobre a mística.

Mística, plenitude da vida

Quando Panikkar nos fala sobre mística é nítida sua intenção de não fragmentar o ser humano em suas dimensões e relações constitutivas. Trata-se, segundo ele, “de integrar a mística no ser do homem: no homem, o espírito místico é tanto quanto animal racional e ser corporal”(Panikkar, 2005, p. 20). Em outras palavras, a mística é uma dimensão antropológica. No entanto, a mística não pode separar-se do problema teológico do que seja Deus nem do problema cosmológico do que seja o mundo (Panikkar, 2005, p. 55).

A mística não é um privilégio de uns enquanto escolhidos, senão característica humana por excelência, “o homem é essencialmente um místico”.

Em seu livro *De la mística*, Panikkar afirma que a mística é “a experiência da Vida”. Para poder compreender o que nosso autor quer dizer, teremos que nos deter em suas noções de “experiência” e “Vida”, em sua relação com a “experiência de Deus” e no que significa para o ser humano a “experiência mística”. Por uma parte, nosso autor reconhece a polissemia e a ambiguidade da palavra “experiência”, por isso a depura de uma perspectiva psicológica e a inscreve em uma perspectiva ontológica. Para ele, a experiência é “aquito” que “transforma nosso ser mais profundo, é o sentir-se aprisionado por uma realidade mais forte que nos penetra e nos transforma” (Panikkar, 1999 (e), p. 45).

Trata-se de um contato imediato [...] indica mais que simples imediatez; indica com-penetrão, ter penetrado no mesmo interior de algo ‘experienciado’ [...] A experiência se reconhece nesse ‘interior íntimo meo’ (mais interior que o meu mais íntimo) de santo Agostinho (Panikkar, 2005, p. 76).

A experiência se interpenetra no ‘experienciado’. É experiência de união, relationalidade, interpenetração, porém também é conhecimento, amor e ação (Panikkar, 2005, p. 164).

Imagino que é por isso que a sabedoria, de praticamente todos os povos nos ensinam que a abertura para a experiência de Deus pode surgir: a) através do conhecimento (jñana): pelo esforço da inteligência em transcender a si mesmo; b) pelo amor (bhakti): pelo anseio do coração em buscar algo que lhe preencha; c) através das obras (karma): pela criatividade da criatura que quer imitar o criador criando, isto é, fazendo (Panikkar, 1994, p. 93).

Esse pensamento vai de encontro com a noção cristã que considera a mística como *cognitio Dei experimentalis* (“conhecimento experencial de Deus”) (Panikkar, 2003, p. 737). Ou seja, “trata-se de uma experiência e não de uma interpretação, embora nossa consciência dela seja concomitante [...]. Trata-se de uma experiência completa e não fragmentária” (Panikkar, 2005, p. 19).

Sobre a palavra ‘Vida’, Panikkar a usa com letra maiúscula como o desejo de não excluir a priori que a vida pode ter outras dimensões, além dos aspectos fisiológicos e psíquicos. Ele quer lembrar-se de sua dimensão espiritual, por entender a mística como uma experiência integral da Vida. Assim, ele usa a palavra Vida no lugar da realidade.

Usamos a palavra ‘Vida’ no lugar de ‘realidade’ por encontrá-la mais próximo da experiência. [...] A ‘vida’ é algo que experimentamos diretamente; somos seres vivos, participamos da Vida [...]

ainda que a reflexão logo nos diga que somos seres (viventes) que participamos no Ser. Nossa experiência é a Vida (Panikkar, 2005, p. 22-23).

Quando ele fala desta experiência de Vida, significa participar da Vida de Deus.

Quando digo experiência da Vida, não digo experiência de minha vida, senão da Vida; aquela vida que não é minha, embora esteja em mim; aquela vida que, como dizem os Vedas, não morre, é infinita, que alguns chamariam divina: Vida, contudo, que se “sente”, palpita, ou melhor dito, simplesmente vive em nós. Suas interpretações, naturalmente, variam deste o chamado sentimento oceânico até a sensação biológica de viver, passando pela experiência de Deus, Cristo, do Amor ou inclusive do Ser. A experiência da Vida (zôê), diz São Justino no século II, é a experiência do doador da vida- posto que a vida, a alma, não vive por si mesma, senão que participa da Vida (Panikkar, 2005, p. 24).

A vida é comunhão entre Deus, o homem e a natureza, é integração entre imanência e transcendência, e é confluência entre temporalidade e eternidade. A experiência de vida não é a consciência do ritmo do tempo. O que se ‘experiência’ é o instante da tempiternidade. Esta experiência integral da vida

é a vivência completa tanto do corpo, que se sente viver com palpitações de prazer e dor, como da alma, com suas intuições de verdade e seus riscos de erros, adicionadas às fulgurações do espírito que vibra com o amor e repulsão (Panikkar, 2005, p. 26).

Ou seja, é uma experiência corporal, intelectual e espiritual ao mesmo tempo. Igualmente é divina, humana e material- é uma experiência da realidade cosmoteântrica(Panikkar, 2005, p. 27). Sentir-se vivo é, desta forma, sentir a Vida em sua plenitude dentro de nossas limitações concretas.

Panikkar insiste em dizer que é preciso cultivar a harmonia, fazer participar o corpo na felicidade do espírito e associar o espírito ao prazer do corpo. A beatitude (beatitude) ou ãnanda (bem-aventurança divina) é uma experiência cosmoteândrica (Panikkar, 2005, p. 179). A experiência da Vida é a conjunção mais ou menos harmônica dos três olhos, ou se preferir, das três consciências (sensível, intelectual e espiritual).

A experiência mística abraça tanto a consciência sensível como a intelectual e espiritual em uma não-dualidade harmônica, embora em distintos graus. A experiência mística não pertence a uma ordem ‘superior’, senão que está na base da mesma constituição do ser humano (Panikkar, 2005, p. 181)³.

De acordo com Panikkar, a estrutura da experiência não é nem uma nem tríplice. Ou seja, os ‘três’ olhos estão imbricados um no outro, como na *perichôrēsis* trinitária. Não se pode reduzir as três dimensões a uma só, posto que são distintas (Panikkar, 2005, p. 171). Caso contrário,

se por experiência mística se entende somente a experiência que nos abre o terceiro olho, tem que recorrer, então, a uma cosmologia dualista de dois níveis: o nível da razão ou da natureza e o nível do sobrenatural ou da graça, em que a razão representa aufgehen, no sentido hegeliano (negado, superado, aceito e mantido). Neste caso a experiência mística representaria um estágio superior que somente pode chegar pela ‘graça’ especial- que se dá a muitos poucos segundo o destino ou beneplácito divino (Panikkar, 2005, p. 172).

³ “A dificuldade se apresenta se as isolar. A mística, sem intelecto e sem os sentidos, é falsa. Voltar a simbiose é uma obrigação urgente da autêntica filosofia contemporânea. Uma dessas tarefas seria o de situar o problema do divino sem romper do homem o problema do cosmos: é o problema da infinitude e da liberdade, que está em tudo”. (Panikkar, 1994, p. 41)

Ele insiste nessa não dualidade, retornando a fala sobre as três dimensões: sensorial, intelectual e mística, como dimensões, também, da realidade.

A consciência sensorial nos relaciona, por meio de nossos órgãos dos sentidos, com o que podemos chamar a parte material da realidade. A consciência intelectual nos abre o mundo inteligível, a essa rede de relações que sustentam o mundo intelectual e que não podemos equiparar à mera matéria. A consciência mística nos põe em contato com o que é invisível aos sentidos e ao intelecto [...]. Estas três ordens de consciência são, em essência, não janelas independentes senão três dimensões, três formas distintas (sensorial, intelectual e mística) da mesma consciência primordial [...]. Estas três dimensões da consciência são também dimensões da realidade: a primeira é a condição para atuar, a segunda permite compreender e a terceira ser (Panikkar, 2007, p. 312).

A experiência plena da Vida poderá corrigir a concepção reducionista do ser humano, por entendê-la como cosmoteândrica porque nele se integram todas as dimensões da realidade.

Logo, a mística não é uma especialidade para algumas pessoas, senão uma dimensão essencial de todo ser humano. Mesmo que essa dimensão se encontre hoje um tanto atrofiada, o Espírito, em troca, não é individual nem tampouco individualizante: não é nossa propriedade privada nem teremos domínio sobre ele. O Espírito sopra onde, quando e como quer, e nos faz entrar em conexão com um novo grau de realidade que em nós se manifesta na consciência- precisamente na consciência mística.

Mística e a experiência de Deus

Na tradição cristã, a mística é uma experiência de Deus porque ‘Ele é a vida’. Desse modo, é uma experiência de Vida, experiência sensível,

intelectual e espiritual. Ou seja, é uma experiência humana, em sua plenitude, que supera toda alienação (Panikkar, 2005, p. 185).

Entretanto, nenhuma religião nem mesmo qualquer sistema de pensamento pode monopolizar a experiência de Deus. E enquanto “experiência última, é uma experiência não só possível, mas também é necessária para que todo ser humano chegue à consciência de sua própria identidade” (Panikkar, 1994, p. 76).

A experiência de Deus que subjaz a toda experiência e pela qual nos fazemos seres humanos, nos faz conscientes de nossa contingência, torna-nos humildes, capazes de compreender. Por essa experiência nos damos conta de que estamos dentro de algo que abarca tudo e somos conscientes de uma dupla dimensão de ausência e presença, conscientes de que participamos de um mais no qual, de uma maneira ou outra, podemos confiar. Alguns a chamarão de a experiência do Ser que se atualiza no amor não-egoísta aos entes. Em outras ocasiões, chamei-a de confiança cosmoteândrica (Panikkar, 1994, p. 79).

A experiência de Deus é a raiz de toda experiência. É a experiência em profundidade de todas e em cada uma das experiências humanas: do amigo, da palavra, da conversa. É a experiência subjacente a toda experiência humana: dor, beleza, prazer, bondade, angústia, frio... subjacente a toda experiência, que nos descobre em uma dimensão de infinito, não-infinito, in-acabado (Panikkar, 1994, p. 78).

Como fundamento da mística, a experiência de Deus não se contrapõe com a liberdade, nem com a responsabilidade. Ou seja,

a mística, bem entendida, é o reino da liberdade: libera o homem tanto de suas condições transcendentais, como imanentes, sem deixar-se fazer, por outra parte, em libertinagem anárquico, posto que abre o caminho para realizar sua identidade (Panikkar, 1994, p. 42).

Panikkar apresenta como requisito indispensável para acolher a experiência de Deus, a integração do interior humano. Para ele, o ser humano deve estar em harmonia consigo mesmo e com o universo, base de toda experiência humana (Panikkar, 1994, p. 80-81).

A experiência mística é uma experiência da profundidade. O ser humano descobre em si mesmo e nos outros seres a dimensão de profundidade, de infinito que existe em tudo. Esta experiência concede humildade, por um lado e liberdade por outro (Panikkar, 2005, p. 82).

É a beata solitudo, na qual sou verdadeiramente eu, porque Deus não é o ser que me esquadra, mas o que me permite ser eu mesmo ao máximo. Dito de outra maneira: quando eu estou verdadeiramente só, encontro a Deus, não como objeto, mas- dizendo com santo Agostinho- interior intimo meo, como o mais íntimo de mim, o que me é mais interior, o que mais realmente sou e que, precisamente, me abre aos demais (Panikkar, 2005, p. 84).

A experiência mística é inefável, no entanto não se consegue evitar a palavra, pois “silêncio e palavra se complementam, digo silêncio e palavra, e não mudez e verborreia. Toda palavra que não surge do silêncio não é autêntica, e todo silêncio que não se encarna na palavra é incompleto”(Panikkar, 2005, p. 183). Panikkar as imagina em uma relação advaitica e cria a expressão: Palavra de Silêncio, que “não significa Palavra sobre o Silêncio (genitivo objetivo), senão o Silêncio que existe em toda Palavra (genitivo subjetivo). Não significa a palavra silenciosa, senão a palavra do silêncio, o silêncio que existe em toda palavra feita de silêncio (Panikkar, 2007, p. 286).

Desse modo, a mística integra o temporal e o eterno. Portanto, “não nos distrai do cotidiano, senão que o conecta com o tempiterno [...]. O místico descobre a eternidade no instante e continua com paixão o jogo da Vida” (Panikkar, 2007, p. 37-38). Nesse sentido, a contemplação é a res-

piração da vida “a pessoa contemplativa simplesmente ‘se sente’, simplesmente ‘é’, vive” (Panikkar, 1999 (d), p. 64). O contemplativo experimenta a realidade, adquire um caráter de mediação:

quem se entrega à contemplação experimenta a realidade, Deus, o céu, brahman, moksa, nirvâna, satori, clarividência, a verdade, o ser ou o nada..., aqui embaixo, já desde agora, no ato mesmo que se está realizando, na situação mesma que se está vivendo (Panikkar, 1999 (d), p. 65).

Ele faz a experiência da tempiternidade, assim como o místico. “Os contemplativos não necessitam de céu algum nas alturas, porque para eles tudo é sagrado: tratam as coisas ‘sagradas’ como se fossem profanas e as ‘profanas’ como se fossem sagradas” (Panikkar, 1999 (d), p. 67). “O tempo tem sido redimido, superado ou negado” (Panikkar, 1999 (d), p. 67-68). Esta é a experiência da tempiternidade, que não é nem temporalidade nem eternidade:

Não é nem uma temporalidade mais ou menos perfeita, nem uma eternidade impermeável ao temporal, senão a integração perfeita e, portanto, hierárquica do que em aparência parecem ser dois fatores, ‘tempo e eternidade’, em um tempiternidade integral. A salvação, moksa, nirvâna, e outras expressões do fim último da vida humana não se projetam em um futuro que tenha sido de alguma forma purificado ou aperfeiçoado, senão que se descobre em uma plenitude que somos capazes de experimentar ‘no’ tempo e no ‘mais tarde’. Esta consciência descobre, no e através do temporal, o núcleo tempiterno da plenitude de nosso ser, ou como queremos chamar, da realidade (Panikkar, 2000, p. 106).

A tempiternidade não é somente a busca pela eternidade. Na tempiternidade se vive a experiência do presente em toda sua profundidade, um presente que abraça o tempo e a eternidade, o finito e o infinito. O

presente tempíterno é irredutível, isto é, um presente em que se realiza uma ação autêntica e pura. É aquele tempo pelo qual vale a pena ter vivido; é o tempo cujos atos encerram uma vivência tempíterna (Ortíz-Osés, 1998, p. 653).

Todos os tempos coexistem na tempíternidade, o que tem sido é tão real como o que será. “O destino temporal do homem está intrinsecamente ligado ao seu destino eterno e a sua situação eterna” (Panikkar, 1999 (c), p. 34). Desta forma, tempo e eternidade formam uma relação advaitica. “A eternidade não existe fora do tempo, como tampouco nele admitindo o valor metafórico das duas proposições. Porém, tampouco existe o tempo fora da eternidade ou nela. A tempíternidade é o símbolo mesmo da realidade” (Ortíz-Osés, 1998, p. 655).

Em outro momento Panikkar vai afirmar que

a felicidade, que a beatitudo da tradição cristã, ou ânanda da Índia, não é meramente uma bem aventurança que tem que experimentar na vida próxima. É antes uma felicidade tempíterna, que não se esgota na temporalidade, porém que tampouco se situa fora dela. A vida eterna se reflete na temporalidade. A existência real e concreta da vida humana é uma existência tempíterna (Panikkar, 1993, p. 102).

Logo, a experiência integral é transcendente e imanente. Panikkar insiste em repetir que a mística é uma experiência não-dualista- advaita. E que é uma experiência da realidade, não de suas partes. Ela não separa ação e contemplação.

A mística de nosso tempo, como visão plena da realidade, é agudamente sensível à dor do mundo, em especial ao sofrimento devido às mãos do homem e às injustiças humanas. Isto não faz do místico um ‘ativista político’ no sentido atual da palavra. Combinam as três dimensões da realidade e não perde a paz nem a equanimidade, porém sabe sujar as mãos se for preciso (Panikkar, 1993, p. 188).

A presença de Deus impulsiona a participar consciente e livremente na exploração da Vida que representa a mesma aventura cosmoteândrica da Realidade (Panikkar, 1998, p. 18). O místico não espera passivamente. “Espera” tomando parte no advento de um mundo mais justo, o mundo que para os cristãos é denominado “Reino de Deus”. Panikkar ainda afirma que

somente quando o pensar transforma nosso fazer e o fazer nosso pensar em um círculo não vicioso, senão vital, é quando nos encontramos em boa direção. Se a ação não é contemplativa, não é na realidade ação; se a contemplação não é ativa, não é realmente contemplação. Tudo mais: a dicotomia deve ser superada no nível da antropologia e da metafísica. Optar por um eternalismo paralisador das atividades humanas é tão infecundo e errôneo como limitar-se a mera temporalidade da ação humana (Ortíz-Osés, 1998, p. 654).

A experiência mística, desta forma, desfaz todo estigma de uma mística perdida nas alturas, desencarnada e alheia às dores do mundo, sem por isso esgotá-la na pura terrenalidade ou sufocá-la em um ativismo, posto que “experimenta a realidade da condição humana em sua totalidade e, portanto, não perde a serenidade nem a paz e elimina o medo de participar no esforço em prol da justiça (PANIKKAR, 2005, p. 203).

Este movimento é provocado pela experiência, pois a mística precisa do conhecimento e do amor. De acordo com Panikkar, o “amor é o companheiro natural do conhecimento [...]. Quando a mística fala do conhecimento, é um conhecimento amoroso e quando canta o amor, é um amor cognoscente” (Panikkar, 2005, p. 92). Desse modo, evidencia que “um conhecimento exclusivamente intelectual não é conhecimento completo; um amor exclusivamente sentimental não é amor do qual falamos [...] o amor pode conhecer-se e o conhecimento pode amar-se” (Panikkar, 2005, p. 116).

Estamos diante de uma ruptura com o intelectualismo frio porque é evidente para Panikkar que “conhecer de verdade é chegar a ser algo conhecido sem deixar de ser o que é. Chegar a ser não é somente mudança, não é um movimento do que somos ao que deveríamos ser. Chegar a ser é o verdadeiro crescimento do ser-sendo. O verdadeiro ritmo da realidade” (Maillard, 2001, p. 47). O conhecimento e o amor têm estreita relação com a sabedoria, a verdade e a beleza:

poderíamos afirmar que o homem está habitado, como tenho preferido dizer, por uma dupla força, por um dinamismo centrífugo que o impulsiona para o exterior atraído pela Beleza que brilha desde fora, e por um dinamismo centrípeto que o impulsiona para o interior aspirado pela Verdade que tem de descobrir em si mesmo. Deixar-se levar somente pelo primeiro impulso é frivolidade, quando não concupiscência, e somente pelo segundo é egoísmo, quando não soberba. A sabedoria é a harmonia entre a atração da Beleza e a aspiração à Verdade. No centro se encontra o Bem que é belo e verdadeira ao mesmo tempo (Panikkar, 2005, p. 121).

Logo, a experiência mística não separa o amor a Deus do amor ao próximo. Lembra Panikkar que o Evangelho é uma mensagem de serviço e amor ao próximo (Mt 10,40) e o amor a Deus e o amor ao próximo são um só amor (1Jo 3,16), e que esta condição está presente em outras religiões:

a este respeito [sobre o amor a Deus e ao próximo] o hinduísmo não fica para trás (Manu II, 161; Mahâbhârata XII, 3880). Tampouco o budismo [...] A misericórdia e a compaixão são dois aspectos fundamentais da espiritualidade budista (Dîgha Nikâya II,196; III,220). Não se pode ser feliz isoladamente. A felicidade é comunitária (Panikkar, 1996, p. 275).

Por conseguinte, a experiência que produz na pessoa uma metanoia, ele a chama de ‘experiência mística’, definindo-a como uma experiência integral da realidade.

Se a realidade se identificar com Deus, será a experiência de Deus; se esta realidade se vê como trinitária, seria a experiência cosmotêândrica; se a vê como vazia, será a experiência da vacuidade [...] porém, em qualquer caso, é a experiência do ‘Todo’. Desaparece assim o estigma de uma mística nas alturas, desencarnada e alheia aos prazeres e as dores do mundo, sem por isso afogar no puro mundanismo ou sufocá-la em ativismos, que experimenta a realidade da condição humana em sua totalidade e, portanto, não perde a serenidade nem a paz e elimina o medo de participar no esforço humano em pro da justiça (Panikkar, 2005, p. 203).

Assim, encontramos em Panikkar o que ele quer dizer quando afirma que este tempo é o kairós do milênio, que se abriu há pouco para todas as religiões. Ele assegura que continuar com pequenas reformas não tem sentido, é necessária uma grande transformação, não violenta, lenta, porém profunda, uma metanóia!

Espiritualidade secular ou mística cosmotêândrica

De acordo com Panikkar, o problema da “tecnocracia não é um problema tecnológico (não pode ser resolvido por uma tecnologia melhor ou mais nova); é um problema humano-antropológico, lê-se religioso”. Aqui se situa seu desafio. Ele está convicto de que “no mundo atual somente os místicos sobreviveriam”(Panikkar, 1999 (b), p. 129). É claro para ele que, sem uma compreensão da “terceira dimensão da realidade com a qual o místico nos põe em contato e que sustenta as dimensões do sensível e do inteligível, o real não seria mais que uma pura abstração- sensível ou inteligível” (Panikkar, 1999 (b), p. 129).

Neste sentido, Panikkar faz uma proposta audaciosa apresentando uma espiritualidade secular ou mística cosmotêândrica. Sobre o termo espiritualidade ele nos diz que:

Quisera utilizar a palavra ‘espiritualidade’ de maneira válida para todas as diferentes vias que conduzem o homem ao seu destino [...] A espiritualidade deve ser integral e não pode deixar de lado nenhum aspecto da realidade. Tudo tem que ser ‘purificado pelo fogo’, tudo deve ser transformado: é a apokatastasis que nos fala São Pedro (1Pd 3,11). Temos que fazer uma síntese entre interioridade e exterioridade (Panikkar, 1999 (d), p. 314-317).

Quando ele se refere à espiritualidade secular insiste em uma experiência integral:

pois representa um novum que corresponde a emergência da consciência da ‘sacra secularidade’. A experiência mística não é idêntica ao que alguns têm chamado ‘experiência cume’ [...] A experiência mística é mais do que um estado de consciência- é uma abertura (consciente) à realidade total (Panikkar, 2005, p. 180).

Entendemos, diante das suas reflexões que a mística é uma “experiência da Vida”, a espiritualidade como “a atitude básica do homem com respeito ao seu fim último” (Panikkar, 1998, p. 37) e a contemplação como “mediação cosmoteândrica”(Panikkar, 1999 (d), p. 65), falam da mesma realidade. Trata-se de uma coerente reflexão apresentadas de formas diferentes.

O ser humano que vive esta experiência é sensível às relações constitutivas da Realidade (PANIKKAR, 1963, p. 43). A mística cosmoteândrica não fica apenas na relação Deus-Homem; inclui o mundo nesta comunhão, posto que Deus, Homem e Mundo formam uma relação não-dualista e «tolerante» (PANIKKAR, 2007, p. 49). Quem realiza esta experiência está

aberto ao mundo exterior como ao interior, ao cultivo da política como ao cultivo do espírito, a preocupação pelo demais como por si mesmo [...] A visão mística inclui tanto o Outro (alter) como a mim Mesmo, tanto a Humanidade e a Terra como o Divino. É a experiência cosmoteândrica. O resto são reducionismos (Panikkar, 2005, p. 186).

Assim, a mística cosmoteândrica realiza a síntese harmônica das três dimensões da vida: Deus, Homem e Mundo. Nela existe a contemplação, que é algo mais que pensamento; ação, que não limita seu horizonte à construção da cidade terrena. Deus, que não é unicamente um juiz ou um olho contador. Amor, que sobrepassa todo sentimentalismo. Oração que não se limita à petição, nem sequer a louvores, senão é também silêncio, sem cair na indiferença. Apofatismo, que não para no niilismo. Graça, que não é antinatural. Espaço e tempo, que não são passageiros, senão que são dinamismos criadores. E, sobretudo, inteligência, que nos permite falar conscientes e responsavelmente de tudo isso (Panikkar, 1998, p. 99).

Ou seja, uma madura espiritualidade não será um jogo dialético entre as três formas de vida ou a especialização reducionista, mas uma síntese harmônica entre as três dimensões constitutivas da Realidade.

Uma espiritualidade cuja mais simples expressão seria: o Homem é algo mais que ‘homem’: é um mistério cosmoteândrico. Deus, o Homem e o Mundo estão comprometidos, embora diferentemente, em uma mesma aventura (Panikkar, 1998, p. 99).

No entanto não significa, nesta relação, evitar as diferenças, mas perceber as inter-relações e se conscientizar da interdependência existente entre Deus, o Homem e o Mundo. Em síntese (Panikkar, 1999 (a), p. 179-180):

- a) esta intuição cosmoteândrica deve emergir espontaneamente, o que requer uma nova consciência. A espiritualidade tem que germinar livremente na profundidade do ser;
- b) tal espontaneidade supõe que esta espiritualidade se mantenha independente de hipóteses científicas e filosóficas;
- c) a terra não é nem inferior, nem superior ao ser humano. O ser humano não é o líder deste Mundo, nem simplesmente uma criatura. O ser humano e o cosmos são realidades supremas

e, por isso, irredutíveis um ao outro, e os dois a uma entidade superior;

- d) a relação do ser humano com a terra é parte de sua autocompreensão. É uma relação constitutiva;
- e) com esta espiritualidade a ideologia panmonetária é superada. Uma pessoa não vive somente para se alimentar, como não trabalha apenas para ganhar dinheiro. A espiritualidade cosmoteândrica vê a realização não tanto no tempo futuro, mas em um espaço mais amplo que incorpora os ‘três tempos’;
- f) esta espiritualidade supera a dicotomia entre o chamado misticismo natural como a forma inferior de união com o Mundo, e o misticismo teísta, como forma, supostamente, superior de união com Deus.

Esta espiritualidade curaria a ferida aberta do ser humano moderno: o abismo entre o material e o espiritual e, com isso, entre o secular e o sagrado, o inferior e o exterior, o temporal e o eterno (Panikkar, 1999 (a), p. 180). Por conseguinte, entende-se que a experiência de Deus, raiz de toda experiência humana, está subjacente a toda vivência humana que tem como requisito indispensável a integração do interior de si mesmo, em harmonia com o universo. Isso porque a presença de Deus impulsiona o ser humano a participar consciente e livremente na exploração da Vida que representa a mesma aventura cosmoteândrica da Realidade. Logo, a partir da abertura consciente para essa Presença a pessoa não espera passivamente, ela espera tomando parte no advento de um mundo mais justo.

De tal modo, é possível pensarmos em uma mudança de atitude que deva ir além de uma visão redutora da Realidade, por meio de uma

mística humanizadora e integral e, porque não dizer, cosmoteândrica. Por se tratar de uma experiência que pressupõe todo o ser, ou seja, em viver de tal modo reconciliados com o que realmente é, a partir do profundo encontro com Deus, a pessoa se reconhece aberta aos demais e ao mundo em uma comunhão harmônica.

Conclusão

Todo o pensamento de Panikkar é marcado por sua experiência religiosa. Não era possível para ele realizar uma leitura da realidade se não fosse por meio da religião. Encontramos nele, uma vocação que aspirou a uma plenitude existencial.

Para Panikkar a Realidade é relacional, é advaitica (a-dual), onde se encontram o Cosmos, o ser Humano e Deus intimamente relacionados. Surge o que ele denominou de Intuição Cosmoteândrica, com o interesse de superar toda a fragmentação do conhecimento por meio da inter-relação. Onde cada parte tem seu valor, cada experiência tem sua importância para revelar o todo.

Nesse sentido, o ser humano não é um ser isolado, seu vínculo com o corporal e o divino lhe é constitutivo. Logo, a mística é uma experiência humana em sua plenitude, permitindo com que o ser humano faça a experiência do seu último fundamento, do que realmente é. É uma experiência necessária para que todo ser humano chegue à consciência de sua própria identidade.

O requisito indispensável para acolher a experiência de Deus é a integração do interior humano. E assim o ser humano deve estar em harmonia consigo mesmo e com o universo. Harmonia entre ele e a sua “casa”, entre Deus e o ser humano entre contemplação e ação, entre tudo o que vive e tudo o que morre, entre a renúncia e a conquista de si mesmo.

Por ser esta experiência uma experiência de profundidade, o ser humano descobre em si mesmo e nos outros seres a dimensão de profundidade, de infinito que existe em tudo. Esta experiência concede humildade, e ao mesmo tempo liberdade.

A partir da nossa reflexão vislumbramos um caminho para a construção e o aprofundamento de uma mística que esteja comprometida com a transformação de um contexto que, cada vez mais, tem exigido a integração entre as dimensões divina, humana e cósmica da Realidade.

Urge que o ser humano realize uma experiência de mergulho no que há de mais profundo em si mesmo, que o possibilite descobrir em toda a criação a dimensão de profundidade, de infinito que existe em tudo. E, como o encontro com Deus é uma experiência de Vida, ela é sensível, intelectual e espiritual, é humana, em sua plenitude, e supera toda alienação sem cair no solipsismo. Segundo Panikkar, “é uma experiência não só possível, mas também necessária para que todo ser humano chegue à consciência de sua própria identidade” (Panikkar, 1994, p. 76).

Referências

BORRIELLO, L. et al. Dicionário de mística. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003. PANIKKAR, Raimon. Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra. Madrid: San Pablo, 1994.

MAILLARD, Chantal et al. En El árbol de la vida. Barcelona: Kairós, 2001. ORTÍZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS, Patxi. Diccionario interdisciplinar de hermenéutica. Bilbao: Universidad de Deusto, 1998.

PANIKKAR, Raimon, La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad. Madrid: Editora Trotta, 1999 (a).

PANIKKAR, Raimon. De la mística. Experiencia plena de la Vida. Barcelona: Editorial Herber, 2005.

PANIKKAR, Raimon. *El espíritu de la política. Homo politicus*. Barcelona: Península, 1999 (b).

PANIKKAR, Raimon. *El mundanal silencio*. Barcelona: Martínez Roca, 1999 (c).

PANIKKAR, Raimon. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996.

PANIKKAR, Raimon. *Elogio de la sencillez*. Navarra: Verbo Divino, 2000.

PANIKKAR, Raimon. *Experiencia de Dios*. Madrid: PPC, 1994.

PANIKKAR, Raimon. *Humanismo e cruz*. Rialp, Madrid, 1963.

PANIKKAR, Raimon. *La nueva inocencia*. Pamplona: Verbo Divino, 1999 (d).

PANIKKAR, Raimon. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999 (e).

PANIKKAR, Raimon. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Siruela, Madrid, 1998.

PANIKKAR, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.

PANIKKAR, Raimon. *Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae, 1993.

RONSI, Francilaide de Queiroz. *A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar: para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa*. Tese de Doutorado, PUC-Rio, 2014.



Metodologias dialógicas

COMPLEXIDADE, PLURALIDADE E TRANSRELIGIOSIDADE NAS ENCRUZILHADAS DO SAGRADO

Luca Pacheco

Introdução

O retorno do Sagrado Feminino na contemporaneidade revela uma transformação nas formas de compreender o sagrado, o corpo e a ancestralidade. Esse movimento não se apresenta como um simples resgate arqueológico de deusas antigas, mas como um gesto contemporâneo de resistência, cura e reinvenção simbólica, que emerge em práticas culturais híbridas, performances rituais, produções artísticas, círculos de cuidado e experiências espirituais pós-institucionais. Mulheres, pessoas trans e corpos dissidentes em diferentes espaços culturais, sociais e religiosos têm acessado memórias simbólicas que estavam reprimidas ou marginalizadas por estruturas patriarcas de poder. Esse movimento não é simplesmente espiritual, mas epistêmico, porque questiona os regimes de verdade que separam espírito e corpo, transcendência e imanência, feminino e masculino.

No campo das religiões afro-brasileiras, essa retomada ganha novos contornos. A espiritualidade afro-brasileira nunca se desvinculou do

corpo, da dança, da sexualidade e da terra. O sagrado se manifesta pela vibração, pelo movimento, pelo ritmo e pela relação entre humanos e ancestrais. Nesse contexto, a obra *Exu Mulher*, de Cláudia Alexandre (2022), torna-se fundamental ao revelar a dimensão feminina do Orixá Exu, tradicionalmente associado a imagens masculinizadas, erotizadas e demonizadas pelo processo colonial. A autora não busca apenas ressignificar Exu, mas revelar sua potência de trânsito, ambivalência e criação para revelar a potência ontológica do Orixá e a potência não-binária e encruzilhada do sagrado.

Essa abordagem abre espaço para pensar outros modos de ser e existir que não se enquadram nas dicotomias rígidas de gênero, corpo e espiritualidade. Ao mesmo tempo permite questionar e desestabilizar as formas patriarcas e colonialistas que tentaram reduzir Exu à virilidade ou à figura demonizada do “diabo” cristão.

Para compreender essa dinâmica simbólica, este artigo articula *Exu Mulher* com a psicologia analítica de Carl Gustav Jung, especialmente o arquétipo da Grande Mãe, bem como o estudo fenomenológico de Erich Neumann sobre o feminino primordial. Além disso, recorre ao pensamento complexo de Edgar Morin e à lógica do terceiro incluído de Basarab Nicolescu, que permitem compreender o sagrado como campo relacional, híbrido e ambivalente. Por fim, mobiliza a transreligiosidade de Gilbraz de Souza Aragão e o princípio pluralista de Cláudio de Oliveira Ribeiro, para mostrar como o feminino sagrado em *Exu Mulher* implica uma transformação ética e espiritual que ultrapassa fronteiras confessionais. E termina por constatar, juntamente com Rudolf Otto e Pierre Babin, que o Sagrado Feminino não se coaduna com uma visão racionalizante do sagrado, ele é vivido de forma simbólica e profundamente sensorial.

O retorno do sagrado feminino na contemporaneidade

A emergência contemporânea do Sagrado Feminino ocorre no contexto de uma crise das cosmologias patriarcais. O modelo hegemônico ocidental foi construído sobre binários hierárquicos (razão/corpo, espírito/materia, masculino/feminino), estabelecendo a masculinidade como padrão normativo da transcendência. Nesse regime, o feminino foi associado ao instintivo, instável, emocional e, portanto, subordinado.

Entretanto, movimentos feministas decoloniais e espirituais contemporâneos têm reivindicado o feminino como dimensão cósmica da existência, ligada à criação, nutrição, interdependência e transformação. A retomada do Sagrado Feminino não é uma essencialização, mas um reposicionamento simbólico, no qual o feminino se torna lugar de recomposição do mundo.

Clarissa Pinkola Estés (1994) descreve esse processo como reemergência da “mulher selvagem”, arquétipo que representa forças psíquicas originárias ligadas ao instinto, ao corpo e à cura. Joseph Campbell (2015) aponta que o feminino mítico aparece como matriz cósmica, símbolo da totalidade. Martha Robles (1998) mostra que as deusas atravessam a história como espelhos do imaginário coletivo sobre o poder e a fertilidade.

A pergunta que emerge é: como esse feminino ancestral se reinscreve hoje? Nas religiões afro-brasileiras, essa reinscrição não ocorre apenas no plano racional, mas no corpo. Os rituais afirmam a relação entre corpo e espírito, entre dança e transcendência. O feminino surge como potência de criação, transformação e cura.

A grande mãe como arquétipo

O arquétipo da Grande Mãe é uma matriz simbólica que expressa a totalidade da vida. Segundo Jung (2016), a Grande Mãe reúne amor e destruição, nutrição e perigo, nascimento e morte. Ela não é um símbolo único, mas paradoxal. A Grande Mãe não é benevolente nem cruel, é cíclica. Ela é o ritmo da vida que pulsou antes que houvesse nomes. Para Jung (2026, p. 89):

A imagem da Grande Mãe comporta, em seu núcleo, o paradoxo: ela é ao mesmo tempo a terra que sustenta e o abismo que ameaça absorver. Não se trata de uma figura domesticada da maternidade, mas da própria força primordial da vida, que cria e destrói sem contradição interna.

Neumann (2003) afirma que a Grande Mãe é a origem da vida e o horizonte da morte, atuando como força geradora e devoradora. Ele afirma que “a figura da Grande Mãe abarca opostos fundamentais da existência: é a fonte de toda a vida, mas também o abismo que tudo devora” (Neumann, 2003, p. 26-27). Essa ambivalência revela a potência do feminino como força cósmica, que não se reduz à maternidade idealizada. O Sagrado Feminino é inteiro, e por isso complexo. Para Neumann (2003, p. 42):

A Grande Mãe é totalidade. Ela não simboliza apenas o nascimento, mas o ciclo completo da existência. Em sua fase luminosa está o leite; em sua fase noturna, a escuridão que tudo retoma. Ela é o movimento circular que não se fragmenta.

A relação entre Exu e a Grande Mãe se torna evidente ao compreender que ambos representam movimento, criação e transformação.

Exu é o princípio da passagem: abre caminhos, cria vínculos, transforma situações. A dimensão feminina de Exu, portanto, revela um feminino que é força vital do cosmos.

Pensamento complexo e o princípio do terceiro incluído

O pensamento de Morin (2015) destaca que a vida é marcada por tensões e contradições. Não é possível compreender o real a partir de oposições rígidas. O autor afirma que:

O pensamento complexo não busca eliminar as contradições, mas reconhecê-las como constitutivas da vida. A realidade humana é feita de tensões permanentes entre ordem e desordem, estabilidade e movimento, identidade e transformação. Reduzir o real a um único princípio, lógica ou visão significa mutilá-lo. A complexidade, ao contrário, assume que o viver se dá na articulação do múltiplo, na conexão do diverso e no diálogo entre dimensões aparentemente opostas, que não se anulam, mas se complementam e transformam mutuamente (Morin, 2015, p. 78).

Nicolescu (1999) propõe que a realidade não se organiza em oposição binária, mas em camadas de sentido ou níveis de realidade que se sobrepõem. O que parece contraditório em um nível coexistirá em outro. A lógica do terceiro incluído eleva a compreensão do ser humano: entre masculino e feminino há um espaço de atravessamento que não nega nenhum dos polos. Para o autor:

A lógica clássica do “ou isto ou aquilo” não é capaz de dar conta da complexidade do real, sobretudo no campo da experiência humana e espiritual. Entre A e B, há um terceiro termo que não é redução nem síntese, mas posição de nível diferente, que integra as tensões sem apagá-las. Este é o terceiro incluído. Ele não elimina

os oponentos; ele cria o espaço onde os oponentos se encontram sem se destruir. É nesse espaço que se dá a passagem, a travessia, a transformação (Nicolescu, 1999, p. 43).

O autor concebe a complexidade do real na comunicação entre diversos níveis de realidade. E o que faz a ligação entre esses diversos níveis é justamente esse terceiro incluído:

A realidade não é composta de camadas separadas, mas de níveis que se comunicam. A transdisciplinaridade se funda exatamente nessa passagem, nessa zona de fronteira em que saberes se tocam, se atravessam, se transformam. O conhecimento é uma travessia. Toda travessia é uma experiência entre. O sagrado, quando vivo, habita esse entre-lugares (Nicolescu, 1999, p. 71).

Exu representa esse terceiro incluído: ele é tensão viva entre opositos. Exu Mulher revela que o feminino sagrado não se limita à identidade feminina, mas se manifesta como movimento e criação.

Movimento, corpo e pluralidade em Exu

Exu é o princípio do movimento. Na cosmologia yorubá, Exu é responsável por fazer com que o axé circule. Ele não é um deus fixo, mas vibração, caminho, travessia. É energia relacional, não indivíduo fixo. É linguagem, sopro, corpo, sexo, riso, imprevisto, deslocamento. Exu é mobilidade do cosmo. Quando o cristianismo colonial encontra Exu, ele é demonizado e masculinizado, reduzido à figura de um ser erotizado e perigoso. A figura de Exu-falo é uma e não a única, e muitas vezes não é a mais originária. Com isso há uma perda da dimensão erótica como força criadora. No Brasil, Exu foi profundamente afetado pela colonização religiosa, sobretudo quando os missionários cristãos o associaram ao diabo. A pesquisa de Cláudia Ale-

xandre é decisiva porque desmascara a masculinização e demonização de Exu: “Ao propor Exu como mulher, não se trata de inverter gênero, mas de revelar sua potência androgina e plural” (Alexandre, 2022, p. 61). Ela não cria um novo Exu, ela expõe um Exu que sempre foi múltiplo.

A obra de Cláudia Alexandre mostra que Exu nunca foi puramente masculino. Em diversas tradições, Exu aparece como criança, como velho, como mulher, como corpo que transita. Exu é fluidez. Isso significa que o corpo é o espaço onde o sagrado se manifesta. Em Exu Mulher, o corpo não expressa o sagrado: ele é o próprio lugar do sagrado. O corpo dança para fazer o mundo existir. O corpo é encruzilhada. Aqui, o corpo é lugar de ancestralidade, rito e cosmos. O sagrado não escolhe corpo e manifesta-se onde deseja.

Exu Mulher não surge como invenção contemporânea ou como oposição a Exu Homem. Exu Mulher é uma forma ancestral de Exu que foi silenciada pela colonização religiosa. Cláudia Alexandre apresenta relatos de terreiros, experiências de incorporação e performances espirituais que mostram que Exu pode se manifestar como mulher, como múltiplo, como corpo que cria passagem. A figura de Exu Mulher emerge como experiência vivida em terreiros, danças, corpos em transe e performances da vida cotidiana. Exu Mulher se manifesta em pessoas que incorporam sua força, independentemente de gênero biológico. A autora afirma que “Exu Mulher não surge para substituir Exu homem, mas para revelar sua natureza plural, expandida e atravessadora” (Alexandre, 2022, p. 112). Exu Mulher rompe com identidades fixas de gênero. Não se trata de feminilizar Exu, mas de descolonizar a própria noção de sagrado. Aqui, o corpo é encruzilhada entre política e espiritualidade. O corpo vive e expressa o sagrado. Exu não é homem, Exu não é mulher, Exu é travessia entre.

O feminino aqui não é identidade, mas força de presença. Exu Mülher rompe dicotomias do sagrado e profano, masculino e feminino; reencanta o corpo como lugar de saber; afirma a ancestralidade como tecnologia do espírito; descoloniza o imaginário sobre o sagrado; e abre espaço para a sacralidade trans e não-binária. O Sagrado Feminino deixa de ser romantizado e se torna radicalmente transformador.

Pluralismo e transreligiosidade

Aragão (2012) afirma que a transreligiosidade é o movimento pelo qual o sagrado transita entre diferentes tradições. Para o autor, “a transreligiosidade não consiste apenas na convivência entre tradições, mas no trânsito vivo do sagrado, que se faz ponte, travessia, relação e reinvenção contínua das experiências do divino” (Aragão, 2012, p. 74). A transreligiosidade possibilita novas experiências espirituais que transitam entre e para além das religiões. Para Ribeiro (2017), o pluralismo religioso é uma ética da relação: não se trata de tolerar a diferença, mas de reconhecê-la como constitutiva da vida. Para o autor, o pluralismo religioso é, portanto, um princípio ético de convivência, não mera tolerância:

O pluralismo é uma posição ética: é a disposição de compreender o outro como portador de verdade e sentido. Essa postura não implica relativizar a própria experiência espiritual, mas reconhecê-la como uma entre muitas, todas legítimas em sua busca de sentido. O pluralismo é, portanto, relação viva, encontro, reciprocidade (Ribeiro, 2017, p. 54).

Nessa perspectiva do encontro e do diálogo, a liberdade religiosa é compreendida em sua potência criativa que transcende a coexistência passiva entre religiões, pois se abre para a novidade que nasce do encontro. Para Ribeiro (2017, p. 89):

A liberdade religiosa deve ser entendida como liberdade para o encontro. Não se trata de afirmar identidades fechadas, mas de abrir caminhos para que identidades possam ser constantemente recriadas em diálogo. O sagrado não se limita ao que cada tradição diz de si mesma; ele se revela no espaço da relação entre os diferentes. Onde há encontro, há sagrado.

Exu Mulher é um exemplo desse encontro e desse trânsito. Ela atravessa o candomblé, a umbanda, espiritualidades feministas e afro-diaspóricas, e saberes decoloniais. Exu Mulher é ponte entre mundos, corpos, histórias. Ela é transreligiosa porque atravessa fronteiras, cria comunidades espirituais que não dependem de instituições, desestabiliza identidades religiosas fixas, e permite que o sagrado seja vivido no corpo, não apenas crido na mente. A experiência do sagrado de Exu Mulher é vivenciada primeiro na corporeidade, na dança, na expressão corporal, na performance, no canto, para depois ser tematizada.

Em *O Sagrado*, Rudolf Otto (2007) destaca que a experiência religiosa não se limita ao racional, ao doutrinário ou ao discurso teológico, mas envolve o encontro com uma presença que é sentida antes de ser compreendida. Ele descreve o sagrado como *mysterium tremendum et fascinans*, isto é, aquilo que simultaneamente atrai e abala, encanta e inquieta, fascina e provoca tremor. Essa percepção é profundamente corporificada: o sagrado se reconhece na pele que arrepia, no ritmo da respiração, no corpo que se inclina ou dança. Como afirma Otto (2007, p. 45):

A experiência do sagrado não se manifesta como algo ‘totalmente outro’, uma realidade que se impõe ao sujeito, não apenas uma ideia ou conceito, mas como uma força sentida, emoção profunda que vai do tremor ao encantamento. O sagrado não é reconhecido primeiro pela razão, mas pelo abalo, pela vibração interior, pelo estremecimento sensível que antecede qualquer palavra.

Pierre Babin (1997), ao refletir sobre as formas de comunicação do sagrado na contemporaneidade, afirma que estamos entrando em uma civilização da imagem e da sensorialidade, onde o corpo, o som, o ritmo e o movimento se tornam linguagens privilegiadas de expressão espiritual. Para ele, a experiência religiosa não passa mais somente pelo texto ou pela doutrina, mas pelo *sensorium*, pela forma como o corpo se deixa tocar, afetar e transformar. Babin (1997, p. 63) afirma:

O sagrado comunica-se, em primeiro lugar, como experiência sensível. Antes de ser compreendido, ele é sentido. O corpo é o lugar onde o símbolo se faz presença. A fé não é apenas adesão intelectual; é impacto, acontecimento, vibração. A música, o gesto, o ritmo e o ambiente tornam-se meios privilegiados pelos quais o sagrado toca o ser humano.

Otto e Babin nos ajudam a compreender que a experiência de Exu Mulher não é metáfora ou teoria, é acontecimento vivido. A presença do sagrado não é abstração; é impacto sensorial, é energia que se move no corpo, é vibração que se expressa em gesto e movimento ritual. Nesse sentido, Exu Mulher se insere no campo de uma espiritualidade que fala não apenas à mente, mas à carne; uma espiritualidade que dança, pulsa, vibra, canta e treme. O Sagrado Feminino em Exu Mulher reabilita a corporeidade do sagrado ao lembrar que o divino não se contempla, se dança.

Considerações finais

O retorno do Sagrado Feminino em Exu Mulher não representa a volta de algo perdido, mas a emergência de algo que sempre esteve presente: a sabedoria ancestral do corpo, da passagem, da transformação e da encruzilhada. A encruzilhada é, portanto, um entre-lugares onde se revela

o terceiro incluído que descoloniza a própria noção de sagrado. Exu Mulher é uma Grande Mãe encruzilhada criadora, erótica, destruidora e geradora de mundos. O que retorna, quando retorna o feminino, não é apenas uma deusa. É um modo de viver.

O Sagrado Feminino em Exu Mulher revela a potência de uma espiritualidade que integra corpo, território, ancestralidade e movimento. Exu Mulher não redefine Exu, mas expõe sua multiplicidade. Trata-se de uma espiritualidade que não separa sagrado e profano, transcendência e carne. O sagrado pode ser erótico sem ser pecado, o feminino pode ser força sem ser fragilidade, a espiritualidade pode acontecer fora das instituições, e identidade pode ser fluxo, não prisão.

Quando Exu retorna como mulher, não é o feminino que retorna. É o mundo que volta a respirar. Exu Mulher é força de transformação. Ela anuncia que o sagrado pode ser vivido como travessia, como corpo que dança, como vida que se reinventa.

Referências

ALEXANDRE, Cláudia. *Exu Mulher e o matriarcado nagô*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2022.

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. *Transreligiosidade*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012.

BABIN, Pierre. *A Era da Comunicação Audiovisual*. São Paulo: Paulinas, 1997.

CAMPBELL, Joseph. *Deusas: os mistérios do divino feminino*. São Paulo: Palas Athena, 2015.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2016.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2015.

NEUMANN, Erich. *A Grande Mãe*. São Paulo: Cultrix, 2003.

NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional*. 3. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Pluralismo e liberdade religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2017.

ENSINO RELIGIOSO E O PENSAR TRANSDISCIPLINAR: SUPERANDO ANACRONISMOS E MUMIFICAÇÕES

Francisco Daniel Pereira Leão

Introdução

Construir um Ensino Religioso para além do confessionalismo é uma necessidade inegligenciável para os educadores e para a sociedade de forma geral. É imprescindível repensar essa área do conhecimento, para que possa dar respostas aos desafios que se apresentam neste século XXI. Essa é uma responsabilidade para àqueles que fazem a educação escolar no Brasil, em especial, os professores/pesquisadores que trabalham com essa área do conhecimento.

É preciso sair da polarização rasa que marca o Ensino Religioso, caracterizada pela carência de conhecimento científico, tentando se justificar na fragilidade da paixão ou da ojeriza. Os preconceitos devem ser superados, para gastar energia no que é realmente importante. A questão que deve prevalecer é de que modo podemos tecer essa disciplina como uma área da educação e submetida a ciência.

É papel da escola oportunizar aos estudantes o acesso ao conhecimento produzidos pela humanidade de forma científica, laica, plural e democrática; sem dogmas religiosos e verdades acabadas e absolutas. Uma disciplina moldada para contrariar esses princípios, não condiz com a instituição escolar.

Essa questão, aparentemente, seria algo simples de concordância se não fosse o desejo de homogeneizar visões de mundos, dominar ou exterminar o outro. Desejos que extrapolam o coração, a comunidade de fé e adentram no interior da escola por meio do Ensino Religioso. Distorcem o objetivo basilar dessa disciplina e contraria princípios fundamentais das grandes tradições religiosas: “façam aos outros o que vocês querem que eles façam a vocês.

O Ensino Religioso não tem compromisso em afirmar dogmas, mas em educar para a cidadania e isso inclui o respeito as diferenças religiosas e culturais, em ser ético, democrático, compromissado com a vida e o saber científico. O conhecimento religioso é uma herança da humanidade e a escola tem o dever de disponibilizar esse saber, isso não significa que esse seja um processo proselitista e dogmático.

O Ensino Religioso assumiu, assim, a responsabilidade de favorecer acesso aos saberes e conhecimentos produzidos pelas diferentes culturas e cosmovisões religiosas e pós ou não religiosas, enquanto patrimônios culturais da humanidade. Busca, então, desconstruir significados e experiências colonialistas e opressoras, reconstruindo atitudes de valoração e respeito às diversidades (Aragão, 2020, p. 175).

A construção de um novo modelo de Ensino Religioso é um desafio, reescrevo afirmando que é uma epopeia. O professor que leciona essa disciplina tem que aprender a reconhecer o deus que habita no outro, ou um outro sem deus. Esse reconhecimento requer enfrentar demônios interiores, uma viagem subjetiva cheia de perigos, ideologias, medos, preconceitos e verdades absolutas. Diferentemente da epopeia de Gilgamés ou de Aquiles a aventura do nosso herói/professor é um processo diário e perene.

Neste escrito propomos a construção de um Ensino Religioso transdisciplinar. Reconhecemos que a transdisciplinaridade responde a muitos dos questionamentos da Contemporaneidade e que essa forma de ver o mundo não deve ficar marginalizada da reflexão educacional. A complexidade, os níveis de realidade e a lógica do terceiro incluído são fundamentos do pensar transdisciplinar e são alicerces em que será assentado esta reflexão.

Ideias mumificadas não geram vida

Em tempo de mundialização onde as fronteiras das culturas e tradições religiosas se desmoronam (velocidade dos transportes e da informação) é um anacronismo querer impor as escolas um Ensino Religioso proselitista, catequético e seus congêneres. O Ensino Religioso confessional – mesmo não sendo ilegal – julgo que não seja conveniente, necessário e justo numa escola, seja pública ou privada. Essa instituição deve ser fundamentada no conflito de ideias e na diversidade cultural e religiosa, esse postulado é contrariado no modelo confessional, por mais que tentem suavizá-lo na interconfessionalidade.

A defesa de um pensar monocultural no ambiente escolar constrange o bom senso e afronta a inteligência, assim como a defesa anacrônica de dinossauros convivendo com humanos e um Jesus histórico loiro, de cabelos lisos e olhos azuis. O espírito é vivo e dinâmico, por que ficar preso a matéria morta e petrificada?

Escola é local de conflitos de ideias e de visões de mundos. Espaço onde o diferente não deve ser visto como inimigo, mas respeitado. Um educar para o encontro de pontos comuns, salvaguardando as singularidades. Estamos passando por grandes transformações paradigmáticas,

mudanças que exigem novas visões de mundos e que nem todos os professores estão dispostos a rever ideias, valores e princípios.

A realidade educacional, como hoje se apresenta, não deixa de ser um grande desafio para a maioria dos professores acostumada a trabalhar com certezas e verdades, com causalidade linear, previsibilidade e estabilidade. Para qualquer ser humano, é difícil compreender o caos, a ordem fazendo parte da desordem, a incerteza e o indeterminismo inseridos na dinâmica da vida e, hoje, tão presentes na realidade construída e nas relações que acontecem nos ambientes educacionais. Na verdade, enfrentamos tempos incertos e fluidos com ferramentas intelectuais de outras épocas, de outros tempos, observando a realidade como se fosse estável, homogênea e pré-determinada (Moraes, 2016, p. 1).

O Ensino Religioso é uma disciplina escolar – não é mais, nem é menos que qualquer outra disciplina- e trabalha de forma científica o conhecimento religioso. Assim, como o ensino de geografia trabalha com a relação entre os sistemas naturais e os sistemas sociais e a matemática com formas, números, lógicas e quantidades.

É necessário refletir o Ensino Religioso dentro da área da educação e da ciência – sem diferenciação com as demais disciplinas escolares. Distante da tutela de grupos religiosos e do desejo de imposições de cosmovisões de professores, sacerdotes, políticos e tantos outros que, de um dia para o outro, transformam-se em grandes especialistas do processo formativo escolar.

Juntos e misturados: o pensar complexo

Pensar o Ensino Religioso na complexidade é reconhecer que o processo formativo vai além da ciência e da disciplinarização. Nesse estudo o conhecimento religioso é inter e transcientífico, no sentido de dialogar

com as artes, os saberes populares, o religioso, o filosófico, o empírico e os conflitos sociais e culturais da comunidade escolar. Foge de enquadramentos para o desconhecido, o desnorteado e o desconfiado, pois como diz Guimarães Rosa, em sua obra Grande Sertão: Veredas, “quem desconfia, fica sábio.”

A disjunção entre os saberes e a separação entre o conhecimento e a sabedoria foi um empreendimento, mormente, da Modernidade. A visão simplificada, geralmente, é mutiladora. Pensar o Ensino Religioso proselitista é uma simplificação sobre o estudo do conhecimento religioso. Esse é um modelo educativo que não leva em conta, por exemplo, a diversidade de outras formas de buscar ou negar Deus.

No modelo de Ensino Religioso onde predomina o confessionalismo ocorre a monocultura do pensar. Prevalece a ideia de uma educação bancária, que deposita o conteúdo na mente do aluno. A concepção bancária nega o diálogo e o conflito, pois “o educador é o que diz a palavra; os educandos, os que a escutam docilmente; o educador é o que disciplina; os educandos, os disciplinados” (Freire, 2005, p.68).

A ausência de uma percepção global como a falta de articulação entre os saberes, a separação entre o sujeito e o objeto e a disjunção entre o objeto e o seu meio encontra-se ligada a forma como a pessoa ver a si mesma, o outro e como se relaciona em sociedade. Morin (2004, p.18) escreve:

O enfraquecimento de uma percepção global leva ao enfraquecimento do senso de responsabilidade – cada um tende a ser responsável apenas por sua tarefa especializada-, bem como ao enfraquecimento da solidariedade- ninguém mais preserva seu elo orgânico com a cidade e seus concidadãos.

Não somos educados em diferenciar que o pensamento linear é útil para um prego, que pode ser padronizado, usado e descartado, porém isso não deve ser feito com um humano ou um outro ser vivo. O efeito psicológico do pensar linear tende a ser agravado no decorrer do tempo e o resultado são os extremismos religiosos, ultranacionalismo, xenofobismos, racismos, discriminação, machismos e tantas outras formas de negação do diferente.

Os principais problemas de nossa época não são solucionados com ações simplificadoras de cientificismos, moralismos e ideologismos religiosos, econômicos ou políticos. São problemas sistêmicos e exigem respostas complexas, de grande alcance de interligação e interdependência. Um Ensino Religioso circunscrito a uma visão de mundo diminui as possibilidades de construir soluções para as vicissitudes que aparecem.

É correto pensar de forma complexa, tendo a consciência de que todos os povos estão interligados, “de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida. Sendo assim, não daria para entender que um só povo ou religião ou Igreja, um só sexo ou raça ou classe sejam a luz do mundo”. (Aragão, 2011, p.106)

Não devemos fazer das escolas espaços de separação e exclusão humana. O avanço de um processo humanizatório ocorre quando não se deixa ninguém para trás. É na solidariedade entre todos os povos, em ações éticas e de respeito a vida e de cuidado com a Terra que nos humanizamos. Não progredimos sozinhos, não existe fronteiras para o bem, somos seres transnacionais. Como afirma Nicolescu (p.137-138): “O reconhecimento da Terra como a pátria mãe [...]. Todo ser humano tem direito a uma nacionalidade, mas é, ao mesmo tempo, um ser transnacional”.

O pensamento complexo no Ensino Religioso alarga a visão de mundo e desmonta estruturas mentais como as crenças, organização dos

pensamentos, emoções e comportamentos que gerem exclusividades e absolutismos. Não há espaço para ideologias que pregam um mundo onde exista o dominador e dominados, senhores e servos, superiores e inferiores. Respeita e venera a diversidade compreendendo a beleza e a riqueza das diferenças.

Para lá do tangível: níveis de realidade

Desde a antiguidade, diversas civilizações e tradições espirituais e filosóficas, afirmavam a existência de diferentes níveis de realidade, usando termos como Dimensões, Mundos, Universos, Céus, Infinito. Essas afirmações, no entanto, firmavam-se em dogmas religiosos ou na exploração da interioridade humana. É no começo do século XX que surge o conceito de níveis de realidade, quando a ciência, por meio da física, constatou que a realidade não é única.

Comumente o real se refere à coisa; é o que existe de fato e cuja natureza desconhecemos. O Real, nessa forma de pensar, é inacessível; pois estamos nos referindo a algo onde não existe mudança, incongruência, dúvida, incompletude; é o que é. Dada a condição humana marcadamente cambiante, falha e limitada não é possível ultrapassar para o Real, restando a realidade.

Realidade pode ser sinônimo de contexto, situação, conjuntura, panorama, cenário, conjunção, eventos, acontecimentos, casos, ocorrências. Não cabe aqui o conceito de eterno, imutável, definitivo, permanente, contínuo. Nicolescu (2022, p.48) escreve que o “Real designa aquilo que é, enquanto Realidade diz respeito à resistência na nossa experiência humana. Por definição, o ‘Real’ está velado para sempre; enquanto a ‘Realidade’ é acessível ao nosso conhecimento”. Abbagnano (2007, pag. 31) escreve que o real “corresponde aos vários sentidos do termo realidade”.

O Ensino Religioso transdisciplinar reconhece os níveis de realidade, isso significa afirmar o mundo físico sem negar outras possibilidades. Reconhece, também, a importância da ciência como saber humano; sem colocá-la em primazia sobre outros saberes e como palavra final sobre o que existe ou não existe. Se algo não pode ser provado por métodos científicos, a única conclusão é que esse algo não foi provado. O real ultrapassa o crivo da medida. As tentativas de medições e enquadramentos da realidade são perigosas e limitadas, como escreve René Alleau (1992, *apud* Galvani, 2002, p. 110):

A realidade não exige de nós que a reduzamos aos limites do nosso pensamento: ela nos convida, antes, a nos fundirmos na ausência dos seus [limites]. Assim, a palavra sempre velada do símbolo pode nos proteger do pior dos erros: o da descoberta de um sentido definitivo e último das coisas e dos seres.

A realidade vai sendo apreendida e experienciada. Os sentidos da audição, paladar, tato, olfato e visão, por exemplo, possibilitam a apreensão do mundo exterior. A intuição, a imaginação, a contemplação e o silêncio possibilitam a apreensão do mundo interior. A manifestação da realidade acontece a partir do que o sujeito é capaz de “ver”. Esse “ver” é conhecimento em saber reconhecer, interpretar, associar e globalizar. É um ver que vai além do enxergar os objetos com o aparelho biológico (olhos); é dar sentido as coisas e daí construir o mundo, a realidade.

É preciso abertura para “ver” outros níveis. Um cientista materialista para compreender o que é uma rosa, ele a desmembra em pequenos pedaços. Esse especialista faz um grande esforço em sua análise material, todavia, ele compreendeu o que é uma rosa? Poderíamos compreender o que é o humano, simplesmente, dissecando o seu corpo?

É papel do Ensino Religioso ampliar a visão do educando sobre a realidade. No ano de 1609 Galileu olhou para o céu usando um telescópio, o céu não foi alterado, todavia, a percepção da humanidade foi. O aluno ao estudar outras culturas e religiões amplia sua visão de mundo. Existe uma frase atribuída a Albert Einstein que diz: “A mente que se abre para uma nova ideia jamais voltará ao seu tamanho original.”

Os níveis de realidade não são incompatíveis de coexistirem, (macrofísico, microfísico, ciberespaço-tempo, espiritual, mítico, onírico...) apesar de serem níveis diferentes. Mudar de nível significa romper com os conceitos e as leis que regem num primeiro nível e não valem para o segundo. É por isso que Deus ou os deuses não pode ser provado ou negado pelas ciências.

Defender um Ensino Religioso transdisciplinar é superar dois grandes equívocos educacionais: (1) o doutrinamento religioso, pregado por um modelo confessional; (2) a ideologia científica que coloca a ciência como detentora da verdade absoluta, excluindo ou rebaixando o conhecimento religioso e outros saberes.

Para além do copo meio cheio ou meio vazio: lógica inclusiva

A lógica clássica enraizada no pensamento aristotélico dominou no pensamento ocidental, influenciando as ciências e a forma como observamos o mundo. Na lógica do terceiro excluído uma afirmação deve, necessariamente, ser verdadeiro ou falso. Essa perspectiva binária moldou o nosso pensar e assim passamos, comumente, a totalizar o relativo criando categorias de pessoas em números, raças, etnias, classes sociais, países e religiões...; devido as absolutizações criamos cercas que tendem a excluir, perseguir e exterminar.

Na lógica inclusiva os processos estão em fluxo e não em categorias fixas. Uma perspectiva que comprehende o universo como interconectado e dinâmico. Todo fenômeno contém em si a semente do seu oposto, oposição que pode ser comprehendida como meio de crescimento ou de morte. Na lógica do Terceiro incluído a contradição é necessária para comprehender a realidade, ela “não anula a lógica do terceiro excluído: ela apenas restringe seu campo de validade” (Nicolescu, 2009, p.4).

A lógica do terceiro excluído é certamente validada para situações relativamente simples, como, por exemplo, a circulação de veículos numa estrada: ninguém pensa em introduzir, numa estrada, um terceiro sentido em relação ao sentido permitido e ao proibido. Por outro lado, a lógica do terceiro excluído é nociva nos casos complexos, como, por exemplo, o campo social ou político. Ela age, nestes casos, como uma verdadeira lógica de exclusão: bem ou mal, direita ou esquerda, mulheres ou homens, ricos ou pobres, brancos ou negros.

A lógica inclusiva ultrapassa as dicotomias e visa o encontro de pontos comuns. Isso não significa a perca de singularidades, mas a ampliação da visão em ver para além daquilo que separa e exclui.

Quando essa lógica é aplicada às relações entre identidades sociais aparentemente antagônicas, como cristãos e xangozeiros, por exemplo, estabelece conexões em outros níveis, éticos ou místicos, para além daquele doutrinal. Cristãos são monoteístas (apesar dos seus múltiplos santos) e candomblecistas são politeístas (apesar de reconhecerem um mesmo Criador dos orixás), mas os sons diferentes dos seus cultos apontam para um sonho humano comum enquanto mística, e as práticas socioambientais que podem e devem desenvolver colaborativamente em defesa da Casa Comum apontam para uma mesma práxis comunitária enquanto ética (Aragão; Fernandes, 2023, p. 364).

A lógica do terceiro incluído apresenta uma nova lógica de ver o mundo, dentro de um equilíbrio dinâmico entre os opositos. O olhar agora não ver as contradições como problema, deve-se perceber aspectos inerentes da realidade que favorecem a mudança e a complexidade. Por que definir como verdade absoluta se o copo estiver meio cheio ou meio vazio. Além do “meio” tem algo que abarca e ultrapassa o copo, o “cheio” e o “vazio”.

Considerações finais

O Ensino Religioso é resultado de um processo histórico, isso significa que é mutável. Nos últimos séculos essa disciplina esteve sob a tutela das religiões, todavia atualmente é preciso deserdar dessa guardia. Um de serdar sem ódio ou rancor, mas firme e consciente de seu amadurecimento para acompanhar o espírito do tempo. É preciso um Ensino Religioso em sintonia com a diversidade religiosa, com o Estado laico e com a ciência. Nessa construção, o modelo transdisciplinar se apresenta como uma das possibilidades para se pensar essa área do conhecimento.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. Identidade e alteridade na BNCC: importância para o Ensino Religioso na perspectiva das Ciências da Religião. In. SILVEIRA, Emerson Sena da; JUNQUEIRA, Sérgio (org.). *O Ensino Religioso na BNCC: teorias e prática para o Ensino Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 174-185.

ARAGÃO, Gilbraz. Sobre epistemologias e diálogos: fenomenologia, diálogo inter-religioso e hermenêutica. In: CRUZ, Eduardo; DE MORI, Geraldo (Orgs.). *Teologia e Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2011.

ARAGÃO, Gilbraz; FERNANDES, Romário Evangelista. Ensino Religioso à luz de um novo paradigma: pensamento complexo e transdisciplinar. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p. 348-369, jan.-jun. 2023.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GALVANI, Pascal. A autoformação, uma perspectiva transpessoal, transdisciplinar e transcultural. In.: SOMMERMAN, Américo; MELLO, Maria F. de; BARROS, Vitória M. de (org.). *Educação e Transdisciplinaridade II*. Coordenação Executiva do CETRANS. São Paulo: TRION, 2002.

MORAES, Maria Cândida. *Paradigma educacional emergente*. In: VI CONGRESSO DE EDUCAÇÃO BÁSICA (COEB). Florianópolis, fev. 2016. Disponível em: <http://docplayer.com.br/71012410-Paradigma-educacional-emergente.html> . Acesso em: 09 nov. 2018.

NICOLESCU, Basarab. *Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade*. Centro de Educação Transdisciplinar, [s.l.], 2009. Disponível em: <https://www.tercercongresomundialtransdisciplinariedad.mx/br/wpcontent/uploads/2019/08/Contradicao-logica-do-terceiro-incluido-e-niveis-de-realidade.pdf> Acesso em: 18 de out. de 2025.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: SOMMERMAN, Américo; MELLO, Maria F.; BARROS, Vitória M. (Orgs). *Educação e Transdisciplinaridade II*. São Paulo: CETRANS/TRIOM, 2002.

METODOLOGIAS ATIVAS COMO ESTRATÉGIA DE TRANSFORMAÇÃO AO ENSINO DE ECOTEOLÓGIA

José Fábio Bentes Valente

Introdução

O presente estudo teve como objetivo investigar a aplicação das metodologias ativas no ensino de ecoteologia, avaliando sua eficácia na formação de agentes de transformação socioambiental e na transição da teoria acadêmica para a prática comunitária. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica baseada em projetos de curricularização da extensão desenvolvido com estudantes do 2º período de Teologia da Faculdade Boas Novas, localizada na cidade de Manaus no Estado do Amazonas. A pesquisa analisa as metodologias pedagógicas utilizadas no ensino de ecoteologia, examinando sua capacidade de promover a conscientização socioambiental e a aplicação prática dos conhecimentos adquiridos.

Pois, cada vez mais no contexto contemporâneo de crise socioambiental exige da educação teológica uma renovação metodológica que vá além dos modelos tradicionais de ensino, incorporando práticas pedagógicas que promovam a formação integral de agentes transformadores da realidade. A ecoteologia, como campo emergente do conhecimento teológico, demanda abordagens metodológicas que articulem teoria e prática,

promovendo uma compreensão holística da relação entre fé, sociedade e meio ambiente. As metodologias ativas apresentam-se como alternativa pedagógica capaz de superar a dicotomia entre conhecimento acadêmico e aplicação prática, possibilitando uma formação mais efetiva e transformadora.

Esta pesquisa visa contribuir para o aprimoramento das práticas pedagógicas no campo da educação teológica, especialmente no que se refere à formação socioambiental. A problematização da pesquisa emerge da constatação de que os métodos tradicionais de ensino teológico apresentam limitações na formação de profissionais capazes de responder adequadamente aos desafios socioambientais contemporâneos. Como as metodologias ativas podem contribuir para a superação dessas limitações no contexto específico da ecoteologia? De que forma essas metodologias podem facilitar a transição da teoria acadêmica para a prática comunitária? Quais são os impactos dessas abordagens na conscientização socioambiental dos estudantes?

O presente estudo estrutura-se em três seções principais de desenvolvimento. A primeira seção aborda os fundamentos teóricos das metodologias ativas na educação ambiental, examinando as bases conceituais e epistemológicas que sustentam essas práticas pedagógicas. A segunda seção analisa a integração entre pedagogia da libertação e ecologia integral, investigando como essa articulação contribui para a formação de educadores socioambientais. A terceira seção examina a aplicação prática dessas metodologias, com foco no desenvolvimento de sequências didáticas e projetos de extensão universitária.

Esta pesquisa justifica-se pela necessidade de contribuir para o desenvolvimento de práticas pedagógicas mais efetivas na formação teológica, especialmente no campo da ecoteologia, promovendo uma educa-

ção que seja simultaneamente rigorosa academicamente e comprometida com a transformação social.

Metodologias Ativas e Sua Aplicação na Educação Ambiental

A educação ambiental no Brasil, inserida pela Lei nº 9.795/1999, incorpora uma conjectura que vai além da simples disseminação do conhecimento, formando membros mais críticos e perceptivos da sociedade. Nesse contexto, modelos pedagógicos tradicionais que centram o professor como um detentor do conhecimento se mostram inadequados. Como resultado, as metodologias ativas de aprendizagem surgem como uma alternativa cognitiva, deslocando o foco do processo de ensino-aprendizagem para o estudante, que desempenha um papel ativo no desenvolvimento do seu próprio conhecimento, cujo processo simbiótico contribui para uma aprendizagem docedicêntrica, ou seja, professores e estudantes como atores principais no processo de ensino-aprendizagem.

Para Laubensteien, Junior e Silva (2024), essas metodologias compreendem uma multiplicidade de estratégias, como a aprendizagem baseada em problemas, a gamificação, a sala de aula invertida e o desenvolvimento de projetos. Nesse aspecto, a Gamificação, é um método de ensino que utiliza elementos de jogos para despertar o interesse e a motivação dos alunos para aprender. Esse modelo de aprendizagem mais dinâmica é interessante ao adicionar desafios, recompensas e feedback imediato, podendo deixar os alunos mais interessados e incentivá-los a adotar práticas sustentáveis.

A aprendizagem baseada em Projetos, segundo estes autores, se aplica no envolvimento de estudantes para a criação e execução de projetos práticos, que unifiquem o conteúdo teórico com desafios do mundo

real. Este método ajuda os estudantes a aprenderem habilidades como planejamento, liderança e trabalho em equipe, que são importantes para trabalhar no mundo contemporâneo. A Sala de aula invertida, segundo Nogueira et al (2024), soma-se e essas metodologias, sendo um modelo de ensino em que os alunos estudam conteúdo teórico em casa usando vídeos, livros e outros materiais, enquanto usam o tempo de aula para atividades práticas, discussões e resolução de problemas.

Sendo assim, os diferenciais dessas abordagens citadas acima, residem na sua capacidade de conectar o conteúdo teórico com desafios do mundo real, tornando a aprendizagem mais significativa e envolvente, pois ao serem confrontados com problemas concretos, os estudantes são estimulados a pesquisar, colaborar, debater e propor soluções, desenvolvendo autonomia e pensamento crítico.

Na educação ambiental, a aplicação de metodologias ativas tem se mostrado particularmente eficaz, pois além dos métodos de aprendizagem citados, a utilização do trabalho colaborativo é outro ganho fundamental proporcionado por essas práticas pedagógicas inovadoras, pois a colaboração entre pares não apenas enriquece o aprendizado individual, mas também desenvolve habilidades sociais fundamentais para o trabalho em equipe, essenciais na abordagem de questões complexas como as socioambientais. A instrução por pares (Peer Instruction), segundo Speckhahn e Chueiri (2024), valoriza o conhecimento prévio dos estudantes e sua capacidade de explicar conceitos uns aos outros.

Apesar dos benefícios evidentes, a implementação de metodologias ativas na educação superior enfrenta desafios significativos que não podem ser ignorados. A transição de um modelo tradicional de ensino para abordagens mais participativas exige uma mudança cultural profunda nas instituições educacionais (Alencar, 2020). Pois, muitos docentes, formados

em paradigmas educacionais tradicionais, sentem-se inseguros para adotar novas práticas, especialmente quando não receberam formação adequada para implementar essas metodologias de forma eficaz.

Assim sendo, as metodologias ativas representam uma ferramenta pedagógica poderosa e necessária para a educação ambiental contemporânea, especialmente no contexto da formação teológica. Ao promoverem a autonomia intelectual, o trabalho colaborativo e a conexão direta com os desafios do mundo real, essas abordagens capacitam os estudantes não apenas a compreenderem teoricamente as questões socioambientais, mas a desenvolverem competências práticas para agirem como agentes de transformação em suas comunidades.

A implementação dessas metodologias, apesar dos desafios existentes, representa um caminho promissor para formar líderes religiosos verdadeiramente comprometidos com o cuidado da “casa comum” e com a construção de uma sociedade mais justa e sustentável.

Pedagogia da Libertação e Ecologia Integral como fundamento para a Ecoteologia

Uma ecoteologia que busca relevância prática necessita de aportes teóricos que conectem a fé com a justiça social e ambiental. A pedagogia da libertação, desenvolvida pelo educador Paulo Freire, e o conceito de ecologia integral, popularizado pelo Papa Francisco, oferecem aportes teóricos robustos para essa construção epistemológica. Segundo Santos et al. (2024), a abordagem freireana, fundamentada no diálogo, na autonomia e na amorosidade, concebe a educação como um ato de libertação, no qual educador e educando aprendem juntos em um processo de leitura crítica do mundo.

Nesse sentido, a pedagogia de Paulo Freire posiciona-se em oposição direta ao que ele denominou “educação bancária”, um modelo no qual o conhecimento é tratado como uma mercadoria a ser depositada em mentes passivas e vazias (Freire, 2019). Em contrapartida, Freire propõe uma educação problematizadora, que parte da realidade concreta e das “situações-limite” dos oprimidos para fomentar a conscientização (Freire, 2019).

Com base no pensamento de Freire, entende-se que a conscientização não ocorre de maneira isolada, mas no encontro dialógico entre educador e educando, onde ambos questionam a realidade, constroem sentidos e promovem transformações concretas. Esse movimento dialógico, segundo Santos et al. (2024), é essencial para a construção de uma ética ambiental realmente inclusiva, pois reconhece e valoriza os saberes e as experiências de todos os envolvidos no processo educativo.

Paralelamente, a ecologia integral surge como um paradigma que alarga o conceito de meio ambiente, afirmando que “tudo está interligado” (Francisco, 2015). Essa abordagem, presente na encíclica Laudato Si’, argumenta que a crise ambiental é inseparável da crise social, e que não se pode enfrentar uma sem abordar a outra. Murad (2016) destaca que a ecologia integral propõe uma visão que conecta as dimensões ambiental, econômica, social, cultural e cotidiana, denunciando as estruturas de pecado que geram tanto a exclusão social quanto a degradação da natureza.

Por meio da integração entre fé, ciência e cultura, abre-se espaço para a construção de uma ecoteologia verdadeiramente situada e relevante, capaz de dialogar com os desafios contemporâneos e de promover a justiça socioambiental como eixo central de sua atuação. A educação religiosa, ancorada nos princípios da pedagogia libertadora e da ecologia in-

tegral, oferece um horizonte promissor para a emergência de práticas pedagógicas que contribuam para a construção coletiva de sociedades mais justas, democráticas e sustentáveis (Boff, 2014).

Da teoria à prática: formação discente e projetos de extensão em Educação socioambiental

A transição da teoria acadêmica para a prática comunitária é um dos maiores desafios da educação superior, especialmente nos campos que lidam com questões socioambientais (Deus, 2020). No curso de Teologia, as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) estabelecidas pela Resolução CNE/CES nº 4/2016, fundamentada no Parecer CNE/CES nº 60/2014, definem princípios e uma estrutura flexível para os currículos de Teologia, sem prescrever rígidas listas de disciplinas, mas exigindo contextualização institucional, política, geográfica e social (Brasil, 2016; Brasil, 2014).

O Art. 3º das DCNs determina que o projeto pedagógico explice objetivos gerais “contextualizado à sua inserção institucional, política, geográfica e social”, abrindo espaço para a reflexão sobre desafios ecológicos locais e convidando os cursos a dialogarem com problemas concretos do entorno (Brasil, 2016).

As DCNs organizam os conteúdos curriculares em quatro eixos: Formação Fundamental, Interdisciplinar, Teórico-Prática e Complementar. O Eixo de Formação Interdisciplinar constitui a principal porta de entrada regulatória para a Ecoteologia, campo que dialoga com biologia, ecologia, sociologia, política e economia. A Ecoteologia é entendida como reflexão teológica sistemática que emerge do encontro entre consciência ecológica e tradição cristã, relendo doutrinas como Criação, Cristologia, Pneumatologia, Soteriologia e Escatologia a partir da crise socioambiental (Murad, 2016).

Embora as DCNs não tornem obrigatória a Ecoteologia, criam um arcabouço permissivo que permite às IES definirem currículos diversificados. Algumas instituições inovam incluindo explicitamente a temática socioambiental, enquanto outras mantêm foco tradicional. Assim, as DCNs funcionam mais como fator habilitador do que determinante curricular.

Os projetos de extensão universitária surgem como ferramentas privilegiadas para conectar universidades e comunidades. No primeiro semestre de 2025, um projeto de curricularização de extensão na disciplina Ecoteologia da Faculdade Boas Novas em Manaus envolveu estudantes do 2º período em quatro fases: identificação do problema, pesquisa e coleta de informações, discussão e avaliação, e socialização dos resultados (Deus, 2020).

Essas atividades proporcionaram experiências de aprendizagem contextualizada, estimulando habilidades como pensamento crítico, empatia e trabalho colaborativo. Os estudantes realizaram diagnósticos participativos e intervenções comunitárias, como oficinas educativas, mutirões de limpeza e elaboração de materiais adaptados culturalmente. A formação continuada e a flexibilidade curricular reforçam o compromisso institucional com práticas pedagógicas inovadoras e transformadoras, promovendo uma sociedade mais equitativa e sustentável (Alencar, 2020).

Considerações finais

A análise crítica das metodologias ativas aplicadas ao ensino de ecoteologia revela sua potencialidade transformadora na formação de agentes de mudança socioambiental, embora também evidencie desafios significativos para sua implementação efetiva. A pesquisa demonstrou que

a integração entre pedagogia da libertação e ecologia integral, operacionalizada através de metodologias ativas, representa caminho promissor para a superação das limitações do modelo tradicional de ensino teológico, promovendo uma formação mais integral e comprometida com a transformação social.

A pesquisa evidenciou que as metodologias ativas, quando aplicadas adequadamente ao contexto da ecoteologia, promovem não apenas maior engajamento discente, mas também o desenvolvimento de competências essenciais para a atuação transformadora na realidade socioambiental. No entanto, a efetividade dessas metodologias depende fundamentalmente da qualidade da formação docente, da disponibilidade de recursos institucionais e do desenvolvimento de projetos de extensão que articulem teoria e prática de forma consistente.

Os resultados da pesquisa apontam para a necessidade de aprofundamento das investigações sobre os impactos específicos das metodologias ativas na conscientização socioambiental dos estudantes de teologia, especialmente no contexto brasileiro. A diversidade de experiências analisadas sugere que não existe um modelo único de aplicação das metodologias ativas na ecoteologia, mas sim a necessidade de contextualização das práticas pedagógicas às especificidades locais e institucionais.

A análise das limitações identificadas revela que a implementação das metodologias ativas na ecoteologia enfrenta desafios estruturais relacionados à resistência institucional, à formação docente inadequada e à escassez de recursos para o desenvolvimento de projetos de extensão. Estas limitações não invalidam a pertinência das metodologias ativas, mas exigem estratégias específicas de superação que incluam investimento na formação continuada dos educadores e no desenvolvimento de políticas institucionais de apoio à inovação pedagógica.

Referências

ALENCAR, Janice Lima de. *Educação Ambiental: Ressignificando Prática E Saberes, Através do Uso De Metodologias Ativas e da Tecnologia.* 108 f. 2020. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de Biologia)- Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, 2020.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano- compaixão pela Terra.* 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Superior. Resolução CNE/CES nº 4, de 16 de setembro de 2016. *Diário Oficial*, Brasília, 2016, p. 9-1. Disponível em: <https://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=12991>. Acesso em: 10 jun 2025.

BRASIL. Ministério da Educação. Parecer CNE/CES nº 60/2014, de 12 de março de 2014. Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de graduação em Teologia. *Diário Oficial*, Brasília, 2014. Disponível em: https://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=47941-pces060-14-pdf&category_slug=setembro-2016-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 10 jun 2025.

DEUS, Sandra de. *Extensão Universitária: Trajetórias e Desafios.* Santa Maria: PRE-UFSM, 2020.

FACULDADE BOAS NOVAS. 5º *Paneiro Amazônico*. Manaus: FBN, 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=F3AG4uCKDcQ&t=199s>. Acesso em: 20 jun 2025.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si: Sobre o cuidado da casa Comum.* São Paulo: Paulinas, 2015.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido.* 91. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

LIPPEL LAUBENSTEIN, Franciele; SARI JÚNIOR, Carlos Antônio; BORBA DA SILVA, Rogério. Metodologia ativa na educação ambiental: um novo paradigma na formação de uma consciência coletiva. *Revista de Direito Socioambiental e Sustentabilidade*, Santa Catarina, v. 10, n. 1, p. 55-74, 2024. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/revistards/article/view/10437>. Acesso em: 02 jun 2025.

MURAD, Afonso Tadeu. *Ecoteologia: Um Mosaico*. São Paulo: Paulinas, 2016.

NOGUEIRA, Cássio da Cruz; et. al. Metodologias ativas na educação ambiental: Promovendo o engajamento dos estudantes e abordando as mudanças climáticas por meio de abordagens interdisciplinares. *Conhecimento & Diversidade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 44, p. 149-174, 2024. Disponível em: https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/conhecimento_diversidade/article/view/12032. Acesso em: 02 jun 2025.

SANTOS, Sílvio Marques Souza. Et. al. Educação Popular e Ecologia Integral: a práxis na Amazônia. *Revista do Movimento de Educação de Base*, Brasília, ed. 4, p. 20-30, 2024. Disponível em: <https://meb.org.br/wp-content/uploads/2024/10/ARTIGO-Educacao-Popular-e-Ecologia-Silvio-Marques-Revista-MEB-Edicao-4-2024.pdf>. Acesso em: 06 jun 2025.

SPECKHAHN, Izabel; CHUEIRI, Débora. Educação Ambiental Através De Metodologias Ativas: Uma revisão bibliográfica. *Revista Valore*, Santa Catarina, v. 9, 2024, p. 01-14. Disponível em: <https://revistavalore.emnuvens.com.br/valore/article/view/1717>. Acesso em: 04 jun 2025.

EDUCAÇÃO MUSEAL E PATRIMÔNIO RELIGIOSO: POSSIBILIDADES PARA UM DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Juane Braúna Alves

Introdução

Os Museus são espaços mediadores, sendo assim, são instituições de caráter educativo por natureza, desde suas primeiras definições pelo ICOM (International Council Of Museums). De acordo com Desvallées e Mairesse (20213, p. 64) o termo “museu” tanto pode designar a instituição quanto o estabelecimento, ou o lugar geralmente concebido para realizar a seleção, o estudo e a apresentação de testemunhos materiais e imateriais do ser humano e do seu meio. Uma das definições mais emblemáticas foi a de 1974, onde o ICOM conceitua esse espaço como:

uma instituição permanente, sem fins lucrativos, a serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público, e que realiza pesquisas sobre os testemunhos materiais do homem e seu meio, que ele adquire, conserva, investiga, comunica e expõe, com fins de estudo, educação e deleite” (ICOM- Estatutos de 1974).

A definição de museu e sua missão variam ao longo dos anos, acompanhando as transformações sociais e culturais. O museu, enquanto espaço a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento, passou a incor-

porar novos elementos, como o patrimônio imaterial (a partir dos anos 2000), a diversidade, a sustentabilidade e a participação das comunidades. Esses princípios estão presentes na definição mais recente do ICOM (2022), elaborada a partir de um intenso processo colaborativo entre profissionais de diversas partes do mundo:

Um museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos e ao serviço da sociedade que pesquisa, coleciona, conserva, interpreta e expõe o patrimônio material e imaterial. Abertos ao público, acessíveis e inclusivos, os museus fomentam a diversidade e a sustentabilidade. Com a participação das comunidades, os museus funcionam e comunicam de forma ética e profissional, proporcionando experiências diversas para educação, fruição, reflexão e partilha de conhecimentos (ICOM, 2022).

Dessa forma, os museus devem atuar como espaços educativos e de transformação do indivíduo e da realidade, visto que a educação, conceito basilar da definição da instituição, pode ser entendida como:

O termo “educação” vem do latim *educere* [conduzir para fora de, ou seja, para fora da infância], o que supõe uma dimensão ativa do acompanhamento nos processos educativos de transmissão. Tem ligação com a noção de despertar, que visa a suscitar a curiosidade e a conduzir os indivíduos à interrogação e ao desenvolvimento de reflexões. A educação, particularmente a informal, visa, então, a desenvolver os sentidos e a tomada de consciência. Ela é um processo de desenvolvimento que pressupõe mudança e transformação, ao invés de condicionamento ou repetição, noções que ela tende a opor (Desvallées, Mairesse, 2013, p. 38).

Aí é que adentra o campo da pedagogia museal ou educação museal, que segundo Allard e Boucher (1998), é um quadro teórico e metodológico que está a serviço da elaboração, da implementação e da avaliação de atividades educativas em um meio museal, atividades estas que têm como objetivo principal a aprendizagem dos saberes (conhecimentos,

habilidades e atitudes) pelo visitante. No Brasil, existe um instrumento normativo que tem o intuito de guiar essas práticas dentro dos museus. Trata-se da Política Nacional de Educação Museal (PNEM), instituída em 2017 e revisada em 2021 pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), que abordaremos no tópico a seguir.

PNEM e a função social dos museus

Como introduzido anteriormente, a Política Nacional de Educação Museal (PNEM) é um conjunto de princípios e diretrizes criado para orientar, fortalecer e organizar o campo da educação museal no Brasil. Instituída pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), a PNEM reconhece a educação como uma das funções essenciais dos museus, ao lado da preservação, pesquisa e comunicação. Seu propósito é promover a integração entre o museu e a sociedade, valorizando os processos educativos que ocorrem nesses espaços e incentivando uma atuação mais consciente, participativa e comprometida.

Desse modo, o documento busca consolidar a educação museal como um campo profissional e científico, valorizando os educadores museais e garantindo sua formação continuada, condições de trabalho e inserção nas esferas decisórias das instituições. Além disso, pretende assegurar que cada museu desenvolva um Programa Educativo e Cultural, articulado ao seu plano museológico, de modo a refletir suas especificidades, públicos e missão institucional. A implementação da PNEM se dá por meio de ações articuladas entre o Ibram, os museus e os profissionais do setor. Suas diretrizes abrangem a gestão educacional, a formação de profissionais e a relação entre museus e sociedade, promovendo acessibilidade, sustentabilidade, inclusão e diversidade cultural.

Por meio do incentivo à pesquisa, à troca de experiências e à construção de redes colaborativas, a PNEM busca transformar os museus em espaços vivos de educação, cidadania e desenvolvimento social, atuando em consonância com as realidades locais e com o patrimônio cultural brasileiro em suas diversas formas. De acordo com a publicação “#Mobiliza PNEM – Guia de Participação na Revisão da Política Nacional de Educação Museal: Orientações e Diretrizes” do IBRAM, o processo de revisão da PNEM surge da necessidade de atualizar e aprimorar a política para que ela se torne mais representativa, inclusiva e condizente com a realidade diversa do campo museal brasileiro. Apesar de sua construção participativa e dos avanços obtidos desde sua instituição, foi identificado que a PNEM, em sua formulação original, carecia de dados objetivos sobre a prática educativa nos museus do país. Essa lacuna motivou a realização da Pesquisa Nacional de Práticas Educativas dos Museus Brasileiros (PEM Brasil), em 2022, que revelou tanto o potencial quanto os desafios enfrentados pelos profissionais da área, especialmente no que diz respeito à valorização, à representatividade e à inclusão social dentro das instituições museais.

Com base nos resultados da pesquisa e nas discussões ocorridas durante o II Encontro Nacional de Educação Museal (EMUSE), realizado em julho de 2023 em Cachoeira (BA), percebeu-se a urgência de revisar a PNEM para garantir que suas diretrizes contemplem a diversidade territorial, social e cultural do Brasil. A proposta da revisão busca, portanto, reformular conceitos, atualizar princípios e assegurar que a política seja um instrumento de fortalecimento da educação museal como campo profissional, científico e socialmente comprometido. Além disso, pretende-se incorporar de forma efetiva a presença e a voz de grupos historicamente sub-representados como pessoas negras, pertencentes a comunidades tradicionais, LGBTQIAPN+, e pessoas com deficiência (PCD), de modo que

suas experiências e saberes sejam reconhecidos e integrem as práticas educativas dos museus.

Para conduzir esse processo, foi criada a Comissão Nacional de Revisão da PNEM (CNR-PNEM), formada a partir dos grupos de trabalho do EMUSE e ampliada em 2024 para incluir novos participantes. A comissão tem como objetivos principais revisar o texto da Portaria nº 605/2021, reformular a definição de “educação museal” sob uma perspectiva pragmática e propor instrumentos de implementação que subsidiem um futuro Programa Nacional de Educação Museal. Entre as ações previstas estão a análise crítica da PNEM vigente, a identificação de lacunas e oportunidades, o mapeamento de políticas integradas e a proposição de metas e agentes responsáveis pela execução. Assim, a revisão da PNEM representa um movimento político e social de fortalecimento da educação museal como prática inclusiva, plural e transformadora.

De forma geral, podemos resumir algumas ideias centrais defendidas pela PNEM até o momento:

Acesso e inclusão: o museu deve garantir o direito à cultura e à educação a todos, respeitando diversidades.

Democracia e participação social: as comunidades e públicos devem participar da construção das narrativas e das ações educativas, visto que as primeiras experiências museais foram elaboradas em um contexto colonial e as relações sociais hierarquizadas produziram exclusão de parte considerável da população e das culturas no país.

Diversidade cultural: o museu deve reconhecer e valorizar diferentes identidades, tradições e modos de vida.

Educação como processo permanente: a formação ocorre ao longo da vida e em múltiplos espaços, não apenas na escola.

Museu como espaço de diálogo e transformação social: o museu educa ao promover o encontro de saberes e ao estimular o pensamento crítico.

Assim, explicita-se que os museus são instituições dotadas de uma função social. Mais do que espaços de guarda e conservação de acervos, os museus afirmam-se como instituições a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento, impulsionando o encontro entre memória, democratização do conhecimento e cidadania. Nessa perspectiva, a função social dos museus se expressa na capacidade do museu de produzir e difundir conhecimento de forma democrática, de fomentar diálogos e contribuir para a transformação social. O processo educativo em museus se realiza no encontro entre sujeitos, objetos e contextos culturais, e nesse cenário o papel do mediador/ educador torna-se fundamental. A mediação é compreendida como uma ação comunicativa, em que o educador atua “entre” o acervo e o público, facilitando a construção de sentidos. O mediador é aquele que provoca reflexões, suscita perguntas e promove trocas simbólicas entre as partes envolvidas, articulando diferentes saberes e experiências.

Como afirma Mário Chagas, o museu deve ser um espaço de estudo, pesquisa e reflexão, capaz de provocar mudanças na sociedade. Não se restringindo apenas a conservação de um passado, mas se pondo como instrumento de denúncia de desigualdades e ausências, de questionar hegemonias e dar visibilidade às vozes silenciadas. O museu, enquanto locus de ação e de diálogo, transforma o patrimônio cultural em instrumento de aprendizado, emancipação e resistência. Neste ensejo, pensar educação museal se torna essencial quando tratamos de objetos de memória sensível ou de objetos religiosos. De que maneira esses objetos estão sendo inseridos na narrativa expográfica do museu e nas mediações culturais?

Patrimônio religioso nos museus: tipologias de museu e possibilidades

Após refletirmos sobre a função social dos museus e a importância da educação museal, focalizaremos a nossa discussão no âmbito do patrimônio religioso. Este tipo de patrimônio, que abrange tanto bens materiais quanto expressões imateriais, constitui uma dimensão expressiva das memórias e das identidades culturais de diversos grupos sociais. A musealização do sagrado, nesse sentido, representa um desafio ético: deslocar objetos de fé para o espaço expositivo implica em interpretar e comunicar seus sentidos respeitando as comunidades de origem, viabilizando as possibilidades de diálogo inter-religioso.

Ou seja, sob a perspectiva da educação museal, o patrimônio religioso torna-se uma oportunidade para exercitar o diálogo entre crenças e culturas, estimulando a reflexão, o reconhecimento e respeito a diversidade e a construção de uma cultura de paz. Assim, o museu se consolida como espaço de mediação simbólica, onde o sagrado deve ser compreendido em suas múltiplas camadas de sentido: não apenas como objeto histórico ou estético, mas como objeto de culto e como patrimônio cultural.

A discussão sobre patrimônio religioso também revela as tensões coloniais e pós-coloniais presentes nas instituições museais. Muitas vezes, os objetos de fé (principalmente quando se trata das religiões afro-brasileiras e indígenas) foram deslocados de seus contextos originais, submetidos a narrativas eurocêntricas e silenciadoras. Assim, pensar a educação museal em torno do patrimônio religioso implica reconhecer essas lacunas e pensar táticas para reparar essas assimetrias históricas, abrindo espaço para o diálogo entre saberes e práticas diversas. Um dos caminhos possíveis, e que são defendidos pela PNEM é a de participação ativa dos agentes de determinada religião, para que assim, tal patrimônio seja exposto de forma efetiva e consciente.

Diante dessas considerações, é importante observar que o patrimônio religioso adentra nas exposições dos museus de múltiplas formas e sob distintas abordagens museológicas. Cada instituição, conforme sua natureza e missão, propõe maneiras específicas de narrar e representar o sagrado. A seguir, discutiremos algumas dessas tipologias, evidenciando suas especificidades e potencialidades.

Museus eclesiásticos

Os museus eclesiásticos são instituições dedicadas à preservação, estudo e difusão dos bens culturais da Igreja Católica. São vinculados diretamente a uma instituição religiosa, a catedrais, paróquias ou ordens religiosas, e têm como principal objetivo documentar e valorizar o patrimônio religioso católico em propósito catequético. Seu acervo pode incluir obras de arte sacra, objetos litúrgicos, manuscritos, livros e documentos históricos. Embora muitas vezes sejam confundidos com os museus de arte sacra, diferenciam-se por sua tutela institucional e função pastoral, características que os inserem diretamente na missão evangelizadora da Igreja.

A definição mais clara dessa tipologia é apresentada na Carta Circular “A Função Pastoral dos Museus Eclesiásticos” (2001), publicada pela Comissão Pontifícia para os Bens Culturais da Igreja (CPBCI). O documento orienta as dioceses do mundo inteiro sobre a preservação e a valorização dos bens culturais eclesiásticos, ressaltando que esses museus não são meros depósitos de objetos descontextualizados, mas “viveiros perenes”, onde se transmitem o gênio e a espiritualidade das comunidades cristãs. Assim, o museu eclesiástico deve ser entendido como uma instituição pastoral. Segundo Afonso (2013), o museu eclesiástico prolonga a ação da Igreja no mundo concreto, associando sua função pastoral às funções

museológicas clássicas como a preservação, documentação, pesquisa e comunicação.

Esses museus são, portanto, parte integrante da estrutura eclesial e atuando em harmonia com a missão das dioceses. Sua função pastoral se articula com a função cultural, tornando-os espaços de encontro entre fé, arte e história. Neles, o patrimônio religioso é valorizado como expressão viva da espiritualidade cristã. Um dos exemplos mais emblemáticos dessa tipologia são os Museus do Vaticano, criados no início do século XVI sob o pontificado de Júlio II. Situados na Cidade do Vaticano, constituem um dos maiores e mais antigos complexos museológicos do mundo, com cerca de 70 mil obras que abrangem desde esculturas romanas até pinturas renascentistas.

Museus de Arte Sacra

Os museus de arte sacra são instituições voltadas ao estudo, conservação, documentação e exposição de bens produzidos para o culto e a prática litúrgica. Seus acervos reúnem arte sacra: esculturas devocionais, quadros, fragmentos arquitetônicos, paramentos, prataria, ourivesaria, mobiliário, manuscritos e demais objetos que, originalmente, tiveram destinação litúrgica. A especificidade dessa tipologia reside na necessidade de reconhecer o vínculo funcional e simbólico desses objetos com as práticas religiosas das comunidades que os produziram e utilizaram. Para falarmos dessa tipologia, se faz necessário comentar brevemente sobre o seu contexto histórico que a ocasionou. A passagem dos objetos religiosos do espaço sagrado para o espaço museal intensificou-se a partir do final do século XVIII, como observa Roque (2011), e no Brasil ganhou novo contorno após a promulgação da Lei da Separação do Estado das Igrejas (1890),

quando muitos bens foram retirados das igrejas e incorporados a museus nacionais e regionais.

As ações de coleta, preservação e catalogação surgiram como estratégias para proteger um patrimônio ameaçado, estabelecendo as bases para a consolidação dos museus voltados à história e à preservação desses bens. Contudo, esse processo também acarretou frequente descontextualização: até a última década do século XX, muitos objetos religiosos foram apresentados predominantemente como itens de artísticos, perdendo em exposição a ênfase em sua funcionalidade litúrgica original (Roque, 2011), assim, os museus de arte sacra surgem como alternativa a essa realidade.

Museu das Religiões

Os museus das religiões ou museus das religiões mundiais são instituições recentes que buscam representar e comparar diferentes tradições religiosas, promovendo o diálogo intercultural e a compreensão entre diversas religiões pelo mundo. De acordo com Charles D. Orzech (2020), o uso do termo “religiões mundiais” é, no entanto, problemático, pois levanta questões sobre os critérios que definem quais religiões são consideradas “mundiais” e quais não são. Essa categorização influencia diretamente a forma como os museus constroem suas narrativas expográficas, já que é a partir dela que se estruturam as comparações entre práticas e doutrinas religiosas.

Um dos exemplos apontados por Orzech é o Musée des Cultures du Monde, localizado em Quebec, Canadá, que possui um vasto acervo multirreligioso. Segundo a instituição, sua missão é preservar, estudar e divulgar o patrimônio religioso canadense e internacional, incentivando o respeito e a tolerância entre as diversas tradições espirituais. O museu reú-

ne cerca de cem mil peças e promove exposições que abordam as grandes tradições religiosas do mundo, destacando aspectos etnológicos dos objetos, fundamental para compreender os fenômenos religiosos e sociais que os originam. Dessa forma, podemos enxergar nessa tipologia novidade no campo da educação, funcionando como espaços de diálogo e aprendizagem sobre a diversidade das crenças, destacando as experiências humanas e espirituais que dão sentido às práticas religiosas, promovendo o reconhecimento mútuo entre culturas e a valorização da pluralidade religiosa.

Novos caminhos: templos se tornam museus

Nas últimas décadas, observa-se um fenômeno museológico inverso ao tradicional processo de musealização: são agora os templos que se transformam em museus. Como aponta Maria Isabel Roque (2011), se antes os objetos religiosos eram retirados de seus contextos litúrgicos e incorporados a museus, atualmente são as práticas museológicas que adentram o espaço sagrado. Igrejas históricas e templos de diversas tradições vêm adotando procedimentos de inventário, documentação e preservação museológica, para proteger seus acervos e para valorizar o patrimônio que abrigam. No Brasil, essa tendência foi fortalecida por políticas públicas e pela atuação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O órgão passou a incentivar inventários e a adição da dimensão museal nesses espaços. Além do valor religioso, o turismo patrimonial tornou-se uma importante ferramenta para a sustentabilidade desses edifícios.

Paralelamente às experiências das instituições católicas, surgiram também iniciativas de musealização de terreiros afro-brasileiros, que expressam processos de reafirmação identitária e resistência cultural. Como

analisa Campos e Ribeiro (2012), a partir da década de 1980, movimentos como o Movimento Negro Unificado impulsionaram políticas de patrimonialização dos terreiros, reivindicando reconhecimento e valorização das religiões afro-brasileiras. O tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador (BA), em 1986, foi um marco nesse processo, legitimando os terreiros como espaços de memória e ancestralidade. O mesmo movimento de reconhecimento se estende às comunidades indígenas, cujos objetos e práticas religiosas foram historicamente retirados de seus contextos e representados de modo descontextualizado em museus. Como destaca Marília Xavier Cury (2022), a partir da década de 1970, surgem experiências colaborativas entre museus e povos indígenas, que resultam em formas de autorrepresentação nos museus e a criação de espaços museológicos próprios. Essas novas experiências dão origem a museus comunitários e centros de memória em territórios indígenas, promovendo o protagonismo das comunidades.

Podemos utilizar como exemplo o Museu Maguta, fundado em 1991 em Benjamin Constant (AM), considerado o primeiro museu indígena do Brasil. Criado a partir do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS/MAGUTA), o museu é coordenado pelos próprios indígenas Tikuna. O espaço atua na valorização da cultura Tikuna e na defesa de seus direitos, apresentando acervos e exposições elaborados pela comunidade. Assim, o movimento de musealização de espaços sagrados, sejam igrejas, terreiros ou aldeias, revela um novo caminho para a museologia contemporânea, que busca integrar práticas de preservação e educação, respeitando os contextos culturais e religiosos de onde originam.

Caminhos para diálogos

Os museus, enquanto espaços de memória e de educação, têm o potencial de promover diálogos inter-religiosos por meio da valorização da diversidade e da escuta entre tradições distintas de fé. Quando assumem uma postura ética e plural, os museus se tornam ambientes onde diferentes expressões do sagrado podem ser expostas em suas especificidades, sem hierarquizações e esvaziamentos. Assim, o patrimônio religioso se mostra para além de testemunhos materiais ou imateriais de crenças, mas uma ferramenta de convivência e reconhecimento mútuo. As exposições que apresentam o fenômeno religioso, quando concebidas de forma participativa e respeito às comunidades de origem, permitem ao público refletir sobre as aproximações simbólicas entre religiões e reconhecer as múltiplas formas de vivenciar o transcendente.

Recentemente, em novembro de 2025, foi inaugurada no Museu de Arte Sacra de Pernambuco (Olinda-PE) a exposição “Orixambá”. A mostra, composta por fotografias de Paulinho Filizola, registra momentos de celebração e devoção no histórico Terreiro de Xambá, em Olinda, ao longo de mais de duas décadas. Realizada em um museu vinculado à Arquidiocese de Olinda e Recife, a mostra é um ato de diálogo inter-religioso entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, historicamente marginalizadas. Ao acolher essa narrativa no espaço museal católico, o MASPE reafirma o compromisso com a função social dos museus. Dessa forma, “Orixambá” é um exercício de educação museal e inter-religiosa, que convida o público a reconhecer a beleza da diversidade da fé e a importância de se construir uma sociedade fundada no respeito, na empatia e na partilha de saberes.

Considerações finais

A partir das reflexões apresentadas neste artigo, compreendemos que os museus configuram-se como espaços potencialmente educativos, capazes de refletir sobre o sagrado em suas múltiplas manifestações e formas de expressão enquanto patrimônio cultural, independente de sua tipologia. Assim, esses espaços são capazes de promover o diálogo inter-religioso não apenas por meio das exposições, mas também através de programações e atividades educativas que estimulem a escuta, a convivência e o respeito entre diferentes tradições de fé.

Nesse contexto, a educação museal destaca-se como eixo estruturante para promover a interlocução entre o patrimônio e a sociedade. A partir das diretrizes da Política Nacional de Educação Museal (PNEM), reafirma-se o potencial transformador dos museus quando estes atuam de forma participativa, democrática e dialógica. A mediação educativa, vista como espaço de escuta, debate e construção coletiva de sentidos, é capaz de romper com visões hierarquizantes do sagrado e de devolver aos objetos religiosos a dimensão simbólica, cultural e espiritual que lhes é própria. Assim, a educação museal se consolida como um campo que promove o encontro entre saberes, memórias e identidades diversas.

Referências

- AFONSO, André das Neves. *Os museus eclesiásticos e a sua função pastoral*. In: Revista Vox Musei Arte e Patrimônio, Vol. 1, 2013. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/9112/2/ULFBA_PER_Andr%C3%A9das%20Neves%20Afonso.pdf Acesso em 25 out. de 2024

BERTO, João Paulo. *Preservação de Bens Culturais Sacros: os Museus de Arte Sacra e suas especificidades*. UNICAMP, Campinas- SP. 2016. Disponível em: <https://www.cmu.unicamp.br/viiiseminario/wp-content/uploads/2017/05/Preserva%C3%A7%C3%A3o-de-Bens-Culturais-Sacros-os-Museus-de-Arte-Sacra-e-suas-especificidades-JO%C3%83O-PAULO-BERTO.pdf> Acesso em: 25 out. de 2024

CAMPOS, Z. D. P.; RIBEIRO, E. S. *Patrimonialização, Musealização e Identidade no Terreiro de Xambá no Recife* in: Museus afrodigitais e políticas patrimoniais. Org. Sérgio Figueiredo Ferretti. DUFMA, 2012.

CHAGAS, Mário de Souza. *Há uma gota de sangue em cada museu*. UNIRIO, 2019. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/issue/view/30> Acesso em: 30 out. 2025

CURY, Marília Xavier. *Metamuseologia: reflexividade sobre a tríade musealia, musealidade e musealização, museus etnográficos e participação indígena*. Revista Museologia e Interdisciplinaridade, v. 9, n. ja/jul. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/museologia.v9i17.29480>. Acesso em: 25 out. de 2024

DESVALLEES, André; MAIRESSE, François. *Conceitos-chave de Museologia*. Tradução: Bruno Bralon Soares, Marília Xavier Cury. ICOM: São Paulo, 2013. FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves; VIDAL, Diana Gonçalves. Disponível em: http://www.icom.org.br/wp-content/uploads/2014/03/PDF_Conceitos-Chave-de- Museologia.pdf Acesso em 25 out. de 2024

GOV. BR *Política Nacional de Educação Museal- IBRAM*. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/museus/pt-br/assuntos/politicas-do-setor-museal/politica-nacional-de-educacao-museal-pnem> Acesso em: 04 de out. de 2025

IBRAM. *Política Nacional de Educação Museal*. 2017. Disponível em: <https://www.gov.br/museus/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/relatorios-e-documentos/politica-nacional-de-educacao-museal-2013-pnem> Acesso em 04 de out. de 2025

IBRAM. *#Mobiliza PNEM*. Guia de participação na revisão da Política Nacional de Educação Museal: Orientações e diretrizes. 2023. Disponível em <https://www.gov.br/museus/pt-br/assuntos/politicas-do-setor-museal/politica-nacional-de-educacao-museal-pnem/revisao-da-pnem/guia-de-participacao-na-revisao-da-pnem> Acesso em 04 de out. de 2025

ICOM. *Nova Definição de Museu*. [s.l.], 2022. Disponível em: <https://www.icom.org.br/nova-definicao-de-museu-2/> Acesso em 04 de out. de 2025

MUSÉE des Cultures du Monde. *À propos du Musée*. Disponível em: <https://museedescultures.com/musee/> Acesso em 04 de out. de 2025

MUSEU Maguta. *História*. Disponível em: <https://museumaguta.com.br/> Acesso em 04 de out. de 2025

ORZECH, Charles D. *Museums of World Religions: Displaying the Divine, Shaping Cultures*. Bloomsbury Studies in Material Religion. Bloomsbury Publishing, 2020.

ROQUE, Maria Isabel. *A exposição do Sagrado no Museu*. Comunicação & Cultura. n.11, 2011. Lisboa: Universidade Católica Editora. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/265333797_A_exposicao_do_sagrado_no_museu Acesso em 25 out. de 2024.

POR UMA TEOLOGIA FUNDAMENTAL DAS RELIGIÕES DO MUNDO

Gilbraz Aragão

Maruilton Souza

Introdução: religião e diversidade

Este texto pretende apresentar aos estudiosos de religião brasileiros as contribuições de Wilfred Smith, professor de religião comparada muito importante para pensarmos a diversidade das religiões não como um castigo original, mas como uma bênção das origens. Ele propôs uma teologia fundamental das religiões do mundo, tomando por base todos os seus textos e narrativas sagradas e aprofundando o imaginário espiritual comum e a experiência transreligiosa que aí aparece. Essa interpretação é bastante adequada para falarmos das religiosidades que se reconfiguram na Aldeia Global contemporânea.

Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) foi um professor canadense de religião comparada. Especialista em línguas orientais e islamismo, suas pesquisas o levaram a dirigir, por uma década, o Centro de Estudos de Religiões Mundiais na Universidade de Harvard (EUA), além de fundar o Instituto de Estudos Islâmicos da Universidade McGill (Quebec) e o Departamento de Estudos da Religião da Universidade Dalhousie (Halifax). Por suas pesquisas e esforços para estabelecer centros de estudos científicos

da religião, foi considerado um dos mais influentes estudiosos da história comparada das religiões no século 20 (Putnam et al, 2021).

Diferente dos estudos da religião predominantes na sua conjuntura, Smith foi um crítico da perspectiva eurocêntrica dos estudos orientais e do colonialismo intelectual. Defendia a necessidade de convivência pacífica e respeitosa entre as pessoas das diversas religiões, assim como a compreensão mútua das suas histórias e mitos. Daí sua defesa da imprescindibilidade de se levar todas as religiões e culturas igualmente a sério.

Em um contexto que enfatizava as teologias particulares, Smith propôs uma teologia mundial fundamental das religiões, tendo por base não a Bíblia, mas as experiências espirituais registradas entre e além dos textos sagrados de todas as religiões. Na mesma linha, Paul Tillich já havia preconizado argumento semelhante e, recentemente, a coleção “Pelos muitos caminhos de Deus” da Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo (Souza, 2015) buscou avaliar e desenvolver essa desconcertante fronteira teológica. O desafio principal do projeto é a fundamentação de uma experiência de sagrado comum, em meio às diversas formas religiosas da humanidade.

O que é mesmo religião? Diferentes concepções do sagrado

De acordo com Smith, as religiões são produtos histórico-culturais daquilo que os humanos em seus contextos específicos captaram da divindade e a ela responderam, refletem as possibilidades e limites cognitivos contextuais de cada povo. Por conseguinte, elas se organizam como modo de manter e expressar as formas como os povos originários e as subsequentes matrizes culturais agiram, reagiram, sentiram e pensaram diante da novidade da percepção e da experiência com o divino nos seus diferentes contextos.

Na obra “o sentido e o fim da religião” (2007), publicada originalmente em 1962, Smith, numa perspectiva histórico-filosófica, investiga propriamente o conceito de religião. Para ele o termo deveria até ser abandonado por ser enganoso, distorcer a realidade, por gerar intolerância, por ser criação ocidental e por não fazer parte do vocabulário linguístico de outras civilizações.

Na opinião de Smith, diferente do que se popularizou, o termo religião não representa uma categoria universalmente aceita. Ao contrário, é uma criação recente – séculos XVII e XVIII – e eurocêntrica, que não expressa nem a complexidade nem a dinamicidade da vida religiosa. Junta-se a isso o fato de nenhum dos fundadores das religiões, com exceção do profeta Maomé, terem consciência de estarem estabelecendo um sistema que poderia ser definido como religião. Para ele, na sua concepção primordial, todas as “religiões” propõem algo novo: realizar um esforço para unir a humanidade ao redor de um projeto comum, a adoração a Deus.

Smith prefere o termo “tradições cumulativas” no lugar de “religião”. De acordo com ele, “tradições” melhor representaria o conjunto de costumes, instituições e leis que organizam as diferentes comunidades de fé, como também as formas de culto ao Deus que é único, Criador e Libertador da humanidade.

Para Smith, há duas maneiras de conceber a “religião”: como alguém de fora (*outsider*) ou como um fiel, alguém de dentro (*insider*). O primeiro apresenta-se como observador, supostamente neutro. Esse, tende a destacar as incoerências internas, assim como o que difere e separa as muitas “religiões”, classificando certas “doutrinas” como “falsas” e outras como “verdadeiras”.

A outra forma de compreender a “religião” apontada por Smith é a que expressa o olhar do insider, de alguém de dentro. Diferente do *outsider* que divide, o *insider* oferece uma perspectiva de avaliação que inclui

a experiência de quem vivênci a fé, cultua e obedece a divindade. Consequentemente, daquilo que une as pessoas, apesar dos diferentes sistemas de crenças, das díspares cosmovisões e concepções doutrinárias. Segundo Smith, esse é – ou deveria ser – o objetivo último de todas as religiões.

Por outro lado, Smith entende ser necessário distinguir fé das "tradições cumulativas". Enquanto essas últimas são lentes, condicionadas culturalmente, através das quais construímos comunidades ideológicas às quais – de acordo os sistemas de práticas, ritos, valores e crenças – nomínamos de budismo, cristianismo, judaísmo e islamismo (Bobson, 2007, p. 126-128), a primeira diz respeito à atitude e à relação pessoal dos fiéis com seu Deus, expressos na prática cotidiana do amor, nos cânticos entoados, nas orações e na emoção do ajuntamento comunitário.

Voltemos à pergunta inicial: O que é mesmo a religião, enquanto experiência, por entre as suas múltiplas formas? A experiência religiosa é sempre uma busca humana, frente à morte, às limitações e ao caos que nos rondam e mitigam a saúde. É busca e projeção de transcendência, entre e para além de nós, que, quem alcança, interpreta como manifestação poderosa e mais-que-humana de sentido, de uma outra realidade que nos antecede e ultrapassa, extraordinária e quase indizível, que se tenta comunicar por símbolos, narrativas mitológicas, rituais litúrgicos, com consequências éticas e interditos morais.

É um protesto contra o sem-sentido ameaçador da vida, do que está aí, afirmando a existência de uma pátria da identidade, um outro reino, de fraternidade e paz, de saúde completa ou salvação, que contradiz a evidência de uma sociedade caótica, alienada, sem irmãos e em guerra.

A religião é paixão, paixão infinita e sentimento oceânico, é amor pelo ideal em confronto com a realidade, é força estruturante e significativa dos dados e fatos, construída pela matriz valorativa da consciência.

A experiência religiosa deve ser razoável, mas está para além da razão, é exercício do desejo humano frente ao reconhecimento de pouco poder para a gente ser na vida, é uma imaginativa e sentimental antecipação do real (ainda) inexistente. Religião até parece doidice, mas pode ser antídoto à loucura de existir: como dizia Guimarães Rosa, no Grande Sertão, “O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara loucura. (...) Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião” (Rosa, 2019, p.19).

O que é uma religião? É a encenação ritual de um conjunto de mensagens simbólicas de importância medular para a conservação do estatuto humano do homem. Mas como toda experiência de conhecimento da gente, a mística, a reverência ao mistério da realidade, também pode se perverter em misticismo alienado e neurotizante; a religião, que liberta a visão apenas do que se vê, também pode degenerar em alienação e neurose. A questão é como interpretamos as coisas. Dizer que “Jesus Cristo é o Senhor”, então, pode relativizar e questionar os senhores deste mundo (o pai, o padre ou pastor, o político, o professor, o patrão etc.), como pode também sacralizá-los enquanto enviados ou legados de Deus.

O símbolo, escrito ou esculpido, liberta ou submete a gente. Posso olhar para Jesus, por exemplo, e encontrar força para enfrentar as cruzes injustas, como a sua, ou então achar consolo (“Mais sofreu Jesus”) para carregar como ele uma cruz tida como destino divino – porque eu ou a humanidade ofendemos a Deus e precisamos pagar com o nosso suor e sangue! Toda religião tem muito duas coisas: esperança e dinheiro. Não é possível separá-las, mas somente escolher como combiná-las: ou se junta dinheiro vendendo falsas esperanças ao povo, ou o povo reúne o seu dinheiro em mutirão para ir construindo a esperança!

As grandes tradições religiosas da humanidade

Quando começou a religiosidade? O que anima mesmo a vida da gente?! Começa aqui a busca por re-ligação espiritual, através de sacrifícios e do êxtase, com os espíritos da natureza (Aslan, 2018). A religiosidade tribal ou “arcaica” geralmente acreditava e acredita que a alma da pessoa e de todos os seres vivos, o seu “sopro de vida”, sobrevive à morte numa espécie de sobrevida imaterial. Ela vai habitar lugares sagrados, “terrass-sem-males”, e precisa ser agraciada com oferendas para trazer benefícios e saúde para a comunidade. Há casos até em que o indígena morto é queimado e as cinzas ingeridas pela família e, todo ano, a tribo faz festa para que os espíritos fiquem contentes e protejam a aldeia, intervenham com benefícios mágicos, poder salvífico. Desenvolve-se, assim, com diversas formas, uma crença na imortalidade da alma.

... Não é muito difícil para Adão e Eva concluírem que suas almas – o que os faz serem eles próprios – não são diferentes em forma ou substância das almas dos que os rodeiam, das almas daqueles antes deles, dos espíritos das árvores e dos espíritos das montanhas. O que quer que sejam, seja qual for a sua essência, eles a compartilham com toda a criação. São parte de um todo. Essa crença é chamada animismo... (Aslan, 2018, p. 18).

Depois, as mais antigas esculturas conhecidas da pré-história revelam um culto principal dedicado ao espírito criador das origens, uma Deusa-mãe, fonte de toda vida, rainha da terra, soberana de todo nascimento. Após a invenção da criação de animais e da revolução agrícola, essa Deusa aos poucos é afastada pelo Deus supremo, simbolizado como macho no céu (em consonância com a “descoberta” do papel masculino na transmissão da vida), ou então surgem hierogamias e tríades mitológicas.

Uma primeira matriz religiosa, então, é a dos povos originários ou indígenas, a busca de encontro com os antepassados e forças naturais através de oferendas e do êxtase místico, que ocorreram por toda a Terra. É o caso dos africanos e ameríndios, de cujos encontros resultaram fulgurantes religiosidades brasileiras. Possuímos ainda hoje mais de trezentas etnias indígenas, com suas várias culturas e percepções do sagrado, mas com traços recorrentes de xamanismo, onde o pajé organiza a reza em experiências extáticas e realiza curas através dos espíritos da natureza, no compasso dos maracás e nas baforadas dos cachimbos. Os Guarani, por exemplo, usam a palavra japoí, que quer dizer “mãos abertas reciprocamente”, porque nesses povos não há ricos nem pobres e as festas são momentos privilegiados de se praticar a economia do dom, a reciprocidade grupal, que imita os gestos das divindades criadoras. Juntam-se às religiões indígenas as afro-brasileiras, a começar pelos candomblés, constituídos no Brasil a partir das contribuições de vários povos africanos aqui escravizados, que reuniram as deidades da natureza das suas nações étnicas para constituir as famílias de santo nos terreiros brasileiros. Além deles, temos as umbandas, que enfatizam os ancestrais: preto-velhos (escravos mansos e sábios), caboclos (indígenas corajosos e defensores) e exus (malandros e subversivos, como Zé Pilintra e Pomba-gira), que se entregam através da mediunidade. Por fim, vêm as encantarias, formadas a partir da pajelança indígena, do catimbó ou culto à jurema, mesclado com a devoção aos antepassados dos negros banto e da devoção às almas dos colonos sertanejos.

Mas depois da percepção desse mundo espiritual, ficou a questão: por que os espíritos vêm aqui... E para onde vão, afinal? As mais antigas reflexões sobre esses símbolos e mitos, sobre a relação entre o humano e o divino, são derivadas das meditações dos monges brâmanes (certamente influenciados pela descoberta dos ciclos da natureza no Vale do Indo) e

relacionadas ao hinduísmo e budismo (e ao espiritismo ou “nova era” hoje em dia). Nesse meio, onde os mortos de preferência são cremados, desenvolveu-se a crença na reencarnação ou transmigração das almas entre as pessoas e/ou seres vivos, devido a uma lei “natural” de causa e efeito ou “karma”. De modo que a nossa “anima”, alma ou animação da vida, provém de um espírito universal e para ele retornará, após ter-se aperfeiçoado por sucessivas encarnações neste mundo material. A morte, assim, é apenas uma estação na roda dos renascimentos. No final da “samsara”, da peregrinação pelas existências, encontra-se a libertação, isto é, a união com o Absoluto. Ou ainda, seguindo outra ênfase, matéria inerte e matéria viva são vistas como ilusão e o destino espiritual do homem, fugindo do sofrimento terrestre inelutável, completa-se com a libertação final do não ser, depois de várias (re)encarnações e através de muita meditação.

Então, do ponto de vista da história religiosa global (Paden, 2001), podemos falar de uma matriz ou tradição oriental, associada à busca de santidade na Índia. O tipo hindu-budista de religiosidade entende o mundo como interação da percepção humana limitada, relativa e ilusória, por um lado, e da verdade cósmica eterna, por outro. Essa interação é desenvolvida em cada ser humano, cuja identidade real, oculta por trás da ignorância da vida corpórea, é em última análise conjugada com a divindade (hinduísmo) ou com a condição bídica (budismo). Nessa perspectiva, o paradigma de religiosidade não é a adoração ou obediência moral, mas a disciplina interior para encontrar o caminho de uma realização iluminada, de libertação do apego material. Uma variante nesse tipo religioso são as religiões do Leste asiático, como o confucionismo e o taoísmo, que acentuam a tripla do sábio, da reta relação. A imagem primordial de religiosidade nativa da China, da Coréia e do Japão é a harmonia com a ordem natural do mundo. O valor espiritual basilar é, portanto, o comportamento em uma

relação apropriada, adequada, com o mundo e seu Tao (caminho taoísta), ou as virtudes em relação à família e sociedade (confucionismo).

A matriz ou tradição bíblica de religião, que se originou na Palestina, é bastante diferente em conteúdo daqueles derivados da Índia e da China. Ele abarca o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, com todas as suas ramificações, e tem como base comum a imagem de Deus apresentada na Bíblia hebraica, buscando a sua adoração ou aliança como caminho de salvação. Essa matriz acredita que existe um ser supremo que é o criador e supervisor moral da vida e da história e a mais elevada atividade humana é a adoração e obediência a esse Deus, que estabeleceu comunicação com a humanidade por emissários históricos especiais e proféticos, como Abraão, Moisés, Jesus e Maomé.

Os elementos comuns dessa tradição são as crenças de que existe um ser supremo que é o criador e supervisor moral da vida e da história; a mais elevada atividade humana é a adoração e obediência a esse deus; existe uma diferença radical entre Deus e os humanos, o criador e a criação; (...) a vontade e a natureza de Deus foram decisivamente comunicadas aos humanos pelas palavras da sagrada escritura; o foco da moralidade está na solicitude para com o próximo; e tais verdades encontram-se historicamente incorporadas em uma comunidade religiosa... (Paden, 2001, p. 146).

A ressurreição é a crença em uma vida além, do judaísmo, cristianismo e islamismo, que são as religiões mais novas e que se tornaram as maiores do mundo, desenvolvidas no Oriente Médio a partir do Êxodo, do movimento libertário de Moisés. Elas aprofundaram uma conotação ética da busca salvífica, que já vinha fermentando no zoroastrismo e em outras crenças da Era Axial: de 800 a 200 AEC, vários movimentos proféticos surgiram na Índia, China, Irã e Mediterrâneo Oriental. Trata-se de uma fé

vinculada à luta histórica pela terra (com a sedentarização deflagrada pela agricultura) e à experiência de uma “Força dos Céus” que promete a “terra onde corre leite e mel” e faz aliança para justiçar o povo e a pessoa que cumpre a sua lei de amor: no dia de sua Ira, Deus virá julgar os vivos e os mortos – que terão a sua “carne” pessoal ressuscitada (por isso o costume do sepultamento). A “outra vida” julgará então para sempre a relação com os outros na sociedade e o engajamento histórico desdobra-se na eternidade.

Os judeus foram aos poucos acreditando na ressurreição, como maneira de entender que os seus mártires poderiam esperar, ainda para além desta vida, a justiça divina: vale a pena arriscar-se na defesa do povo e da sua terra, porque, no “fim dos tempos”, depois do advento da Idade Messiânica, Deus ressuscitará espiritualmente os corpos dos mortos para um julgamento junto dos vivos (agora, eternamente) em vista de um Banquete Eterno em Jerusalém, uma vida nova em um novo mundo – “novo céu e nova terra” – ou, então, para a condenação a vagar no “monturo que arde fora da cidade”, a Geena – que traduzimos por inferno! Ainda hoje, judeus ortodoxos são enterrados na direção do Nascente, de onde surgirá o Messias esperado para os “últimos tempos”. Os cristãos e muçulmanos também acreditam mais ou menos assim, com a diferença de que o islã discute se a ressurreição para o paraíso há de ser corporal ou somente espiritual e o cristianismo nasce pela fé de que Jesus, aquele judeu crucificado em Jerusalém, já foi o Messias, o governante ungido por Deus para inaugurar o seu reinado de justiça e misericórdia, e ele já foi o primeiro a ressuscitar dentre os mortos. Não se trata de um cadáver reanimado, nem da pura sobrevivência de uma alma, mas da vida nova de uma pessoa que se relaciona e é reconhecida quando os discípulos, amando segundo os seus ensinamentos, repartem o pão e a vida, como no caminho de Emaús.

Essas visões do “outro lado” (a ancestralidade, a reencarnação e o nada, a ressurreição, e mesmo a amortalidade esperada pelo movimento transumanista), avivadas nas festas religiosas por símbolos da fé no que cada grupo humano considera sagrado no “rio da morte”, e por vezes recombinadas segundo a caleidoscópica sensibilidade espiritual contemporânea (veja-se o número de católicos reencarnacionistas), procuram resolver, cada uma à sua maneira, os problemas do humano diante dos limites da existência, do bem e do mal na vida. De onde viemos e para onde vamos? As formas religiosas, com suas variações em torno de mitos, ritos e interditos, são passageiras e relativas aos seus contextos culturais, dependem das suas possibilidades e limites. Mas as questões que elas tentam responder se mantêm vivas e universais, especialmente a preocupação de celebrar e cuidar da vida, de onde brotam renovadas experiências de descentramento de si e de arrebatamento do contexto de vida limitador.

De maneira que as religiões persistem na história humana e, estruturalmente, elas fazem referência a alguma divindade transcendente e criadora, muitas vezes cercada por um panteão de deidades e espíritos guardiães (Lambert, 2011). As tradições religiosas buscam atrair esse poder do além em nosso favor, por meio de orações (tipo o êxtase, as meditações, as recitações), que resguardam sempre uma dimensão de magia ou encantamento extraordinário. Além disso, as experiências espirituais dos fundadores são codificadas em mitologias e histórias sagradas, nas quais as novas gerações de crentes serão iniciadas através de ritos ou liturgias, sacrifícios e festivais, que pretendem ativar todos os sentidos para um aprendizado que inclui a razão, mas está para além dela, pela via da intuição e do sentimento profundo. Decorrem daí interditos éticos e costumes, sobre do que e como se alimentar, como e com quem fazer sexo ou desenvolver afeto, de que maneira olhar e se relacionar com os diferentes e as diferenças

culturais – haja vista que a espiritualidade mexe com a cabeça e o coração, mas é para animar o corpo todo e suas relações. Por fim, com maior ou menor formalidade e institucionalização, há sempre um corpo de ministros que organizam a vivência comunitária da tradição religiosa e organizam a sua salvaguarda e o seu desenvolvimento.

Reconfiguração e desafios da religiosidade na Aldeia Global contemporânea

De todo modo, o homem religioso antigo organiza e realiza o cosmo a partir de um ponto fixo, a hierofania (o sagrado emerge em meio ao profano e aponta para o divino, criando um portal de conexão com ele), que lhe dá um fecundo poder para fundar a realidade: ele cosmogoniza o mundo a partir de pontos de ruptura através dos quais o “mais-que-natural” tenha se manifestado (Hitchcock e Esposito, 2005). O ser humano pós-moderno, que vive em um mundo globalizado no qual as correntes religiosas viajam e se entrecruzam, assumiu o relativismo da existência e contemporaneamente rejeita, quase tanto quanto a pretensão objetivista e tecnicista do conhecimento científico moderno, a linguagem metafísica das (inter)subjetividades religiosas.

Rejeita a princípio o movimento de transcendência, de um toque divino ou uma essência humana, apostando num existir sem pontos fixos. Basta-lhe um conjunto de mapas teóricos para vagar por aí, numa realidade fragmentada e construída, no máximo, com a ajuda da ficção. No entanto, esse apego ao real pode ser o começo de uma nova espiritualidade, que ainda estamos por circunscrever. Nas sociedades contemporâneas, a dimensão religiosa vem por meio de manifestações culturais que transparecem “algo mais” nesse mundo asséptico e cético. Nossa situação é

caracterizada pela sensação do irreal e pela procura de um senso novo de realidade. Portanto, pela procura de uma nova religiosidade.

Será que a globalização humana e o pluralismo cultural que começamos a vivenciar hoje, resultantes dos modernos meios de locomoção, da evolução das comunicações e das novas formas de energia e produção, estão nos levando a um novo tempo axial? Emerge entre estudiosos da religião a hipótese de estarmos entrando em um processo de transformação da figura histórica tradicional das religiões. Ganhamos consciência de que todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida. Sendo assim, não daria para entender que um só povo ou religião ou igreja, um só sexo ou raça ou classe sejam a luz do mundo. Os conceitos clássicos das teologias e mesmo de muitas das “ciências” que estudam a religião estão meio caducos.

Entramos em um novo ciclo religioso, em que as religiões migram ou circulam rapidamente, são recriadas em miríades de dosséis personalizados e vão-se adaptando aos vitrais das catedrais geoculturais aonde chegam. Ao caírem fronteiras religiosas institucionais, uma revolução teocultural se fortalece. A mundialização informacional decreta a morte do ciclo mágico-agrícola subjetivista e relativiza a ordem objetivista da tecnociência moderna. Esse processo cultural torna obsoleto o sistema dualista de pensamento, antagônico e monológico, nascido com a pré-história, e permite o surgimento de um tempo de possível reconciliação dialógica da diversidade. Mas essa revolução teocultural agrupa expectativas as mais diferentes, às vezes contraditórias, e tal pluralismo e diversidade podem transformar o mundo em um paraíso ou em um inferno.

Enquanto a Nova Ordem Mundial estiver sendo moldada, vamos presenciar uma mudança espetacular no cenário global da moralidade,

ética e religião, uma mudança que ninguém poderia prever há algumas décadas, quando todos ainda acreditavam que a secularização estava lentamente se espalhando pelo mundo e – ao menos para muitos europeus e membros de elites globais – a religião era um sinal de retrocesso. Hoje, a religião e a espiritualidade estão associadas ao progresso e à prosperidade novamente. Para os pobres, as crenças mais tradicionais que proporcionam uma forte identidade e as novas religiões de fortalecimento, como o pentecostalismo, são atraentes; elites e classes médias globais são atraídas por mais híbridos de religião e práticas religiosas que enfatizam a psicologia e o desenvolvimento pessoal (Bakas; Buwalda, 2011, p. 79).

A religiosidade que emerge (O'Brien; Palmer, 2008) é mais de baixo para cima ou, melhor ainda, na direção do mistério que se esconde e se manifesta “entre e além”. Cada pessoa é hoje mais capaz de aprender e oferecer realimentação. A religião até então tinha a ver só com credos e doutrinas, enquanto a religiosidade agora é uma espécie de wiki-teologia, pluralista. A mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós: estamos às vésperas de uma era de grande pacifismo e cooperação, pela possibilidade do reconhecimento de uma espiritualidade transreligiosa, conjugada com o debate científico transdisciplinar – ou então de um confronto mundial sem proporções.

A coexistência equitativa em um mesmo espaço geográfico e temporal de uma diversidade de culturas, de tradições e de religiões, é uma verdadeira revolução, enriquecedora, humanizante e única na história humana. Mas pode ser que nem tanto: há indícios de movimentos profundos de busca transreligiosa de espiritualidade, mas, por vezes, o sagrado que aparece mais é de novo selvagem, buscado por adesão seletiva, com um conteúdo auto-organizado para atender aos interesses emocionais do mo-

mento ou ainda à busca mágica de prosperidade. Devido à ambiguidade dessa virada axial na história das culturas é que precisamos ousar fazer ciências da religião e mesmo teologias, em bases mais adequadas. Pois só com a admissão de novas lógicas e epistemologias o diálogo intercultural e inter-religioso poderá avançar (Aragão, 2022).

A paz na Terra depende, em grande parte, do diálogo entre as religiões – e, a partir daqueles troncos, tradições ou matrizes comuns, elas são quase dez mil nos dias de hoje, sendo muitos os desafios que o mundo enfrenta no campo (da falta) do diálogo inter-religioso. Não bastassem os conflitos econômicos e políticos, a China e a Coreia do Norte perseguem ideologicamente os grupos espirituais tradicionais. O Irã e a Arábia Saudita apadrinham a versão de uma religião e perseguem muçulmanos dissidentes, cristãos e baha'is. O Paquistão condena à morte quem os extremistas denunciam por blasfêmia, normalmente xiitas, cristãos, hindus e ahmadis. Na Síria e Iraque o grupo Estado Islâmico desencadeou ondas de terror contra yazidis, cristãos e xiitas, bem como contra os gays e as mulheres. Budistas radicais na Birmânia agridem os muçulmanos rohingya. Na República Centro-Africana, milícias cristãs destruíram quase todas as mesquitas do país. Na Nigéria, o Boko Haram continua a atacar cristãos e inúmeros muçulmanos que se opõem ao grupo. Muçulmanos e judeus continuam se confrontando na Palestina. O extremismo político-religioso também aterroriza Europa e EUA – e não são apenas os ditos muçulmanos antiocidentais que o promovem: grupos que se proclamam cristãos matam médicos que defendem os direitos reprodutivos.

No Brasil, as denúncias de discriminação e intolerância religiosa aumentam e a maioria dos fatos envolve o povo de santo das religiões afro-indígenas-brasileiras, com cultos de imprecações “cristãs” contra os seus Terreiros e agressões aos seus símbolos e aos seus membros. O problema

é que precisamos superar a associação da diversidade e transformação das coisas com o Pecado Original, que teria subvertido uma natureza uniforme de um Paraíso estático, para nos alegrarmos com a Bênção Original de uma Criação imperfeita, culturalmente diversa e em processo de desenvolvimento. Assim, poderemos entender que aquilo que uma religião descobre como inspirado ou revelado é por causa das outras e, também, para todas as outras.

Todos somos luz e treva, em comunitária e mística evolução, pelo carinho e pela misericórdia que religam, em outros níveis, mesmo os aparentemente contrários. Os tempos nos enviam sinais que exigem abertura para novos horizontes, nos quais havemos de erguer altares de respeito e veneração. Pois onde menos se esperava, temos agora a possibilidade de encontrar a dimensão do absoluto – no próprio âmago da relatividade. Porque hoje se pode considerar a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo o outro e incluindo terna e ternariamente o diferente, em outros níveis de vida. Estamos às voltas com uma nova configuração da dimensão religiosa da vida, em meio a uma formatação nova da compreensão de ciência e de conhecimento, que apontam para uma lógica de complexidade, transdisciplinar – e transreligiosa.

Nesse sentido, resgatar estudos e estudiosos do passado – sem perder de vista o presente que se descortina à nossa frente e o futuro que rapidamente se aproxima – pode nos auxiliar a encontrar mais luz para essa jornada humana que, devido à sua complexidade, demanda coragem para sobrelevar-se acima das tradições religiosas particulares; desassombro para incluir no diálogo a ciência com seus muitos saberes e dizeres; e esforço conjunto e continuado na busca de compreensão desse persistente fenômeno histórico, mundial, transcultural e atual das religiões.

Wilfred Smith: contexto cultural e influências da sua teologia das religiões

Wilfred Smith se apresenta, pois, como um desses eruditos de fé e de ciência, de ciência na fé e de fé na ciência. Por volta dos anos 40 (1940-1945), enquanto atuava como missionário e lecionava História Islâmica e Indiana na Faculdade Cristã de Lahore (Paquistão) ele encontrou uma verdadeira diversidade religiosa que, de alguma forma, moldou sua compreensão da fé do outro, bem como sua percepção da importância das religiões para o diálogo entre os humanos, para a convivência pacífica e respeitosa entre todas as pessoas e para a paz entre as nações.

Após seu retorno para sua terra natal (Canada), num contexto pós Segunda Guerra Mundial (1939-1945) de “guerra fria”, de corrida bélica, de radicalidades ideológicas, de estímulos a divisões e onde as diferenças eram acentuadas, a demonização e a desumanização do outro eram práticas comuns – inclusive no complexo mundo das religiões –, Smith emerge como pacificador, como fazedor de pontes e promotor de encontro entre os dissemelhantes.

Para Smith, as religiões tinham um papel fundamental na promoção da paz. Consequentemente, o diálogo entre as religiões se fazia urgente e indispensável. Essa mesma atitude foi seguida por pensadores do calibre de Hans Kung quem, no início dos anos 2000, afirmou

Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não haverá sobrevivência do nosso planeta sem um *ethos* (atitude ética) global, sem um *ethos* mundial (Kung, 2005, p. 17).

Como cientista da religião as pesquisas de Smith promoveram o entendimento entre as culturas, a compreensão mútua dos fiéis das muitas religiões e o esforço para que cada religião fosse ouvida em sua pró-

pria perspetiva. Para ele, era essencial que se pudesse entender como os insiders definiam suas tradições religiosas ao invés de supervalorizar as opiniões dos *outsiders*. Na opinião de Smith, o pesquisador externo (na maioria das vezes) não conseguir ir além das aparências da religião. Porém, o fiel pode generosamente revelar aspectos que de outra maneira não seria acessível.

Como teólogo cristão não se deixou intimidar ao enfrentar assuntos como a *multiplicidade religiosa* – que via como positiva; a verdade nas religiões – que entendia ser parcial em cada uma delas; o *conhecimento de Deus* – Para ele, nenhuma tradição religiosa detém o conhecimento completo e definitivo de Deus; e a *salvação* – defendia que Deus salva as pessoas nos seus caminhos de busca sincera.

Como historiador, as pesquisas de Smith o levaram a advogar a unidade da história religiosa da humanidade. *Em Belief and History* (1977), *Faith and Belief: The difference between them* (1998) e *Pattern of Faith Around the World* (1998) Smith defende o pluralismo e a igualdade de todas as religiões. Ele, semelhantemente aborda a questão da diferença entre crença e fé. Para ele, há uma única fé, ainda que muitas crenças; há várias percepções de Deus, mas um único Deus. As diferentes religiões - historicamente ligadas entre si- são formas de manifestações de fé. Essa, a fé, é a verdade de e em todas as religiões. As crenças representam a aparência e o exterior da religião. Já a fé é mais profunda e está arraigada e entranhada no fiel. Desta forma, duas pessoas podem expressar crenças e padrões religiosos diferentes, mas a mesma fé no Transcendente. Fé implica envolvimento do coração. Por conseguinte, o melhor é focar mais no estudo da qualidade de fé que uma religião inspira nos fiéis e menos nos sistemas religiosos em si mesmos.

Em *Modern Culture from a Perspective Comparative* (1997), Smith levanta a questão da busca disciplinada da Verdade, a qual, no decorrer da história envolveu as mais diferentes tradições, inclusive religiosas. Mesmo que a tradição filosófica tenha se firmado no ideal de objetividade e racionalidade, não podemos esquecer que suas origens estão na tradição grega, onde filosofia e religião se misturaram e se confundiam. Além do mais, a filosofia também estuda aspectos da existência humana, sendo a religião um deles.

A história humana demonstra que quando a busca pela Verdade é reivindicada e assumida por uma única tradição – científica, filosófica ou religiosa-, corre-se o risco de cair no fundamentalismo. Esse despreza as muitas visões, deprecia cooperação e desumaniza a Verdade ao orientar-se na implantação de pensamento único. Desse modo, somente no triálogo entre essas tradições tem-se maior possibilidade de encontrar a Verdade buscada, mas que a todos ultrapassa.

Se compreendidas como revelações absolutas da divindade, as Escrituras Sagradas das religiões podem se tornar empecilhos à aproximação e ao diálogo entre os fiéis humanos das muitas religiões. Por isso, no livro *What is Scripture?* (2000) Smith, respeitosamente advoga a não absolutização dos textos sagrados. Por outro lado, é inegável que – pela forma complexo e rica como se instalaram na vida de milhões de fiéis, de maneira a neles agirem como força orientadora poderosa- eles foram considerados sagrados. Assim sendo e considerando que somos todos humanos, deve-se valorizar as Escrituras das mais variadas tradições. Em contrapartida, o conhecimento humano hodierno nos faz concebê-las como documentos históricos, como fenômenos sociais produzidos em contextos e culturas específicas.

Para além das perspectivas exclusivista-inclusivista, Smith nos convida a pensar o significado de “Escritura” na experiência e na história humana. Assim sendo, como produto humano condicionado pelo espaço-tempo-cultura “qualquer escritura – Bhagavad Gita, Bíblia, um Sutra Budista ou qualquer outro – e qualquer verso ou termo dentro dela, significa o que de fato significa ou significou” (SMITH, 2000, p. 89) para aqueles a quem foram originalmente dirigidas. Desta forma, percebe-se que a discussão em torno da “Escritura” nas múltiplas tradições de fé, revelam mais do humano nos limites das suas apreensões sociais, das suas percepções temporais e dos seus condicionamentos culturais, do que da Divindade Misteriosa em si mesma a quem todos desejam, buscam, se esforçam para conhecer, mas também imaginam e fantasiam que conhecem. Consequentemente, torna-se necessário apreciar a beleza criativa e imaginativa do humano- na sua relação com o divino- revelada nas escrituras.

Sem valorizar as diferentes tradições religiosas e seus muitos textos sagrados, não há como respeitar a fé do outro. Assim sendo, há de se rejeitar a lógica binária aristotélica do terceiro excluído que afirma que se uma religião é verdadeira, todas as outras são falsas. Consequentemente, seria incorreto simpatizar com o inautêntico. Smith vai na direção oposta. Em *The Faith of Other Men* (1972), ele faz uma sofisticada, humilde, reverente, mas provocativa aproximação de outras religiões, tais como Budismo, Cristianismo, Hinduísmo, Islamismo e Judaísmo. Argumenta não ser possível entender uma religião sem estudar os fiéis dessas religiões ou sem estudar a fé que eles possuem ou por quem são possuídas.

Em estudo anterior em conjunto com Mircea Eliade e Joseph Kitagawa ele já havia dito que há muito se reconhece que uma fé não pode ser adequadamente expressa em palavras, nem mesmo por um homem que a mantém com devoção. Para entender o que está em seu coração, o

estudante não deve apenas ouvir ou ler o que um crente afirma, mas deve conhecer as qualidades da vida do crente que podem se tornar conhecidas apenas naquele relacionamento pessoal, de mão dupla, conhecido como amizade. Isso é particularmente verdadeiro para a fé religiosa, mas em certa medida se aplica a todo o discurso humano. É entender mal o homem não reconhecer que o conhecimento de uma pessoa disponível para outra pessoa depende basicamente da relação pessoal entre elas. Não posso conhecer meu próximo mais do que superficialmente, a menos que o ame (Smith; Eliade; Kitagawa, 1959, p. 39).

Ou seja, a fé do outro somente pode ser conhecida no contexto de amor, amizade, companheirismo, mutualidade, respeito, confiança e igualdade. Mas, igualmente é preciso levar em consideração que para Smith a categoria de amizade-amor é constitutiva da racionalidade.

Smith interessa-se, anima-se e acredita na possibilidade da construção de uma comunidade fraterna mundial onde os homens cessem de enfatizar suas diferenças, reconheçam que – apesar de crenças discordantes- a fé é, no fundo, a mesma, pois tem o Eterno como objeto comum a todas as religiões. Por outro lado, essa comunidade de tão amorosa ultrapassaria as categorias religiosa e secular, pois todos são buscadores da Verdade que a todos perpassa e ultrapassa.

Smith amplia sua proposta de construção de uma comunidade onde o amor e a racionalidade sejam centrais na busca da Verdade para uma jornada em direção ao estabelecimento de uma história religiosa mundial e da formulação de uma teologia mundial da religião. Assim é que em *Towards a World Theology* (1981) ele volta a enfatizar que a história da humanidade é, de fato, a história da fé do humano e que a história das religiões está interconectada. Em outras palavras, sem a integração entre história e teologia não é possível compreender adequadamente o humano no curso da história.

Essa perspectiva da unidade da história das religiões e da necessidade de elaboração de uma teologia mundial das religiões não tem como objetivo substituir nem as histórias nem as teologias particulares. Ao contrário, a finalidade é a de enriquecer-las e fortalecer-las nas suas singularidades. A proposta de Smith tampouco é de fusão sincrética entre os elementos de cada teologia particular. Seu projeto é mais complexo, pois inclui uma mudança epistemológica que permita o emergir de uma teologia para toda a humanidade: dialogal, humilde e abrangente o suficiente para levar em conta a ciência, as religiões – também aquelas que reconhecem a transcendência, mas não a conceituam como Deus –, as tradições que mesmo negando deus, são impulsionadas na busca da Verdade e outras, cujo foco é o bem-estar da humanidade. Isto significa que o padrão epistemológico que guiou a humanidade até aqui, se tornou obsoleto. Por conseguinte, nesse tempo em que a ciência e a tecnologia transformaram a comunicação, encurtaram as distâncias, mudaram nossa percepção da realidade, nos ajudaram a superar a divisão sujeito-objeto, nos auxiliaram a entender que o próprio ato de observar modifica o objeto observado e nos tornamos conscientes da relevância da integração de nosso próprio legado humano-científico-espiritual-intelectual-religioso, se faz urgente e necessário outros parâmetros epistemológicos.

Para Smith, o locus da religião e de uma teologia global das religiões não são os sistemas religiosos ou teológicos, mas o humano - para quem a lei e o objetivo da vida são, respectivamente, a mutualidade e a comunidade de iguais (Reino de Deus), bem como a inteligibilidade mútua, resultante da interação entre os participantes dessa irmandade amorosa de buscadores da Verdade-Mistério presente em todos e tudo, mas que a tudo e a todos ultrapassa.

Nessa etapa do avanço e integração do conhecimento as disciplinas não mais são vistas como sobrepostas e antagónicas, mas se unem e se fundem (astrofísica, bioética, biofísica, físico-química, geociências, mecânica quântica, odontopediatria, psicolinguística...) para – de forma inter, multi e transdisciplinar – melhor compreender e explicar a realidade nos seus diferentes níveis de complexidade. Some-se a isso a aceleração da difusão do conhecimento para além dos espaços acadêmicos, a qual estimula a capacidade crítica, amplia a compreensão do mundo, expande a tolerância, potencializa a inclusão, promove a preservação do planeta e da paz entre todos os povos e nações. Diante disso, as monoteologias das religiões continuarão a existir, mas, precisarão avançar na construção de uma teologia mundial que as inclua e, contudo seja maior do que elas.

A construção de uma teologia mundial das religiões, conforme proposta por Smith, se daria de forma comunitária, trans-religiosa, trans-ideológica, trans-científica, trans-revelações e tomaria como fundamento a história da religião. Tal teologia seria um saber intuitivo-racional-humanizante, pois entenderia que o Mistério revelado nas muitas religiões, investigado pela ciência, questionado pela filosofia e denunciado pelas ideologias não se deixa aprisionar nem mesmo por uma teologia que seja trans religiosa, trans cultural, trans género, trans científica e trans ideológica. Sua maior contribuição seria a humanização do humano na sua abertura ao outro ("o próximo"), ao totalmente Outro ("Deus", "o Divino" "o Mistério", "o Nada", "a Realidade Última", "o Transcendente", "a Verdade"), no avanço do conhecimento, na promoção dos Direitos e da dignidade humana, na proteção do planeta (e da vida) e na promoção da paz – que exige articulação, comprometimento, cooperação, diálogo, respeito às diferenças e engajamento organizado.

Contribuições da teologia fundamental mundial das religiões de Smith para o diálogo

Wilfred Smith estava à frente do seu tempo. Suas pesquisas e escritos deixaram um impacto permanente no estudo da religião. Sua influência vai além do campo da Ciência da Religião e da Teologia. Seu pioneirismo deixou um legado reconhecido por instituições, pessoas de diferentes religiões, pessoas com resistência a religiões institucionalizadas e até entre pessoas não religiosas. Através dos seus livros e discípulos- vindos das mais diferentes áreas do conhecimento – a força do seu pensamento erradica ao redor do mundo, contribuindo especialmente – mas não unicamente – para o estudo sério e respeitoso de todas as religiões.

Em meados do século 20, quando havia pouco interesse pelo estudo do Islamismo, Smith deu uma significante contribuição para romper as visões distorcidas dessa religião no mundo ocidental. Fez isso, ao mapear seu desenvolvimento desde a origem até a contemporaneidade; ao descrever os principais pensadores que moldaram e influenciaram o pensamento islâmico; ao apresentar a complexidade da sua dinâmica, assim como suas diferentes manifestações (piedade pessoal, movimento social, orientações políticas); ao expor a tensão existente na construção de um lugar para si, tendo de optar entre dois mundos (comunista e/ou ocidental), ambos com suas atratividades; e ao estimular estudantes ocidentais a romper preconceitos e estudar o islamismo (Smith, 1946; Smith, 1951; Smith, 1957).

Smith também colaborou consideravelmente para uma espécie de mudança sísmica nos estudos e na compreensão do “orientalismo”. Antes dele, predominava uma visão eurocêntrica nos estudos sobre o “oriente”, onde normalmente se representava os orientais e suas culturas de forma caricaturada como atrasada, bárbara e imoral. O acento estava nas diferenças entre ocidente e oriente, com destaque para a superioridade cul-

tural cristã ocidental. Ele foi um crítico acadêmico da visão reducionista e chauvinista dos orientalistas de então, bem como das hermenêuticas hegemônicas ocidentais que numa perspectiva colonialista de espoliação e exploração interpretavam o não ocidente com suas culturas, histórias, línguas, políticas e religiões de maneira errônea e preconceituosa (Smith, 1956).

Nesse sentido, a proposta de Smith da construção de uma nova teologia, mundial, fundamental e transreligiosa, advém da percepção de que a humanidade está (ou caminha para) numa nova etapa no seu processo de evolução. Nessa, devido ao desenvolvimento científico-tecnológico, todo o patrimonial cultural, intelectual e espiritual da humanidade (pré-moderno, moderno e pós-moderno) está disponível e em processo de integração. Com isso, as próprias estruturas da consciência humana se veem forçadas a se elevarem (Wilber, 2006). Consequentemente, as teologias clássicas e particulares das religiões não mais conseguem responder aos anseios de uma crescente parcela do *homo sapiens sapiens* – do humano que passou do raciocínio apurado, da interpretação e adaptação ao meio para a consciência do saber e de como sua integração é fundamental na construção de outros saberes. Assim sendo, somente uma teologia que *inclua*, mas que também transcenda a religião; que abarque a racionalidade e o logos, mas igualmente a intuição e o mito; que englobe ciência e filosofia, mas semelhantemente a sabedoria dos povos; que integre oriente e ocidente, bem como o *sacratu* e o *profanus*. Essa teologia somente pode ser construída em comunidade, em humildade dialógica e tendo como fundamento “*a unidade da história religiosa da humanidade*” da qual se infere (1) que a história das religiões é única e (2) a igualdade de todas as tradições religiosas. Isso não será feito sem tensões. Por conseguinte, uma teologia para o mundo contribuirá para:

- a) *O diálogo entre as fronteiras do conhecimento.* Desse modo os códigos, as estruturas e as fronteiras do conhecimento são colocadas em xeque e a fragmentação dos saberes rompidos. Seu lugar será ocupado pela complexidade, assim como pela multi, inter, transdisciplinaridade (Barreto, 2021) e à pela transversalidade. Em vista disso, aspectos do conhecer que durante séculos ficaram (foram?) isolados ou descartados serão trazidos ao centro, proporcionado uma visão mais ampla das realidades. A integração de dimensões como infinito/finito, profana/sagrada, eterno/transitório, farão surgir novas intuições e percepções do Mistério que é a Realidade Última.
- b) *Provocar uma mudança epistemológica.* Suzanne Smith (2013) entende que, ao sugerir a amizade como complemento ao estudo sistemático, Smith está propondo uma mudança de paradigma epistemológico. Ou seja, o software cultural que criou parâmetros, valores e que, por séculos, formou crenças já não se mostra adequado para essa etapa em que se encontra a humanidade. É preciso substituí-lo por outro software que possibilite pessoas de diferentes culturas, crenças e religiões (ou mesmo sem religiões) se autodefinam, se ouçam mutuamente e se questionem de forma inteligente e respeitosa. A ideia de Smith é que o diálogo seja transformativo. Isto é, no processo de escuta mútua, cada participante aprende, se transforma e expande a sua consciência e compreensão ao ouvir o outro. Com isso, modifica sua própria autodefinição do que é ser budista, cristão, Muçulmano Hare Krishna ou cientista. Essa estrutura relacional de alteridade pretende abranger o julgamento empático e o distanciamen-

to crítico em relação à alteridade religiosa. Com isso, os participantes dessa comunidade amorosa de aprendizes poderão corrigir uns aos outros sem a necessidade de demolir suas crenças.

- c) *Construir uma hermenêutica universal.* Os textos sagrados particulares continuarão a serem lidos e interpretados, ainda que de maneira aberta, interreligiosa e com auxílio de metodologia que inclua os elementos da linguística, da lógica, da história, mas que também leve a sério os aspectos etimológicos, teleológicos, existenciais e subjetivos do humano. Essa seria uma hermenêutica nos moldes propostos por Friedrich Schleiermacher no início do século 19, que priorizava uma compreensão geral do texto para além do seu sentido teológico, pois igualmente incluía a posição do intérprete, seus condicionamentos, a dialética e o método comparativo (Schleiermacher, 2005 e 2006).

Como se pode observar, a jornada rumo à construção de uma teologia fundamental mundial das religiões é longa e continua em aberto. Os desafios são muitos, assim como as complexidades e tensões. No entanto, entendemos que vale a pena prosseguir no sonho de uma humanidade que se reconheça como humana, que se una em torno de um projeto comum – adorar e buscar o divino – e que se esforce na busca de entendimento e respeito mútuos. A tradição científico-filosófica – céтика e racionalista – é companheira indispensável das tradições religiosas nessa peregrinação de construção de um caminho em movimento crítico-dialógico de defesa do planeta, da vida, da justiça e da paz entre e para todos os homens e mulheres em todos os lugares.

Conclusão: do diálogo ao triálogo, do religioso ao transreligioso

Os primeiros encontros e movimentos de diálogo entre religiões e convicções espirituais surgiram pela descoberta de que a humanidade desenvolveu, conforme as linguagens das suas culturas, variações históricas na busca pelo sagrado: a adoração a Deus, a autolibertação e descentramento de si ou a harmonia com a natureza e a sociedade. As questões colocadas pela diversidade e dinamicidade das experiências espirituais para a compreensão do fato religioso e as teologias das religiões estão encontrando no conceito de transreligiosidade um polo de atração.

Foi antevisto que o diálogo interdisciplinar em favor de uma ciência mais integral na academia acabaria suscitando abordagens transdisciplinares: analogamente, prevemos que os encontros e diálogos inter-religiosos em vista de uma mística mais íntegra acabará levando a atitudes transreligiosas. A espiritualidade transreligiosa não se refere a uma religião genérica e superficial, que pudesse pairar no ar dos valores, sem inserção comunitária e sem assumir nenhuma vestimenta cultural. Trata-se de ter um rosto próprio e corpo cultural concreto, mas desenvolvendo místicas que vão além da própria referência teológica de crenças e ritos, rumo a uma dimensão maior e aberta, de experiência espiritual comum entre e além das religiões, incluindo as vivências pós e não-religiosas.

A situação de pluralidade provoca debates e confrontos inter-religiosos, buscas de orações e engajamentos comuns, que acabam, assim, despertando místicas transreligiosas. O transreligioso assegura a tradução de uma tradição espiritual para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapasse. A transreligiosidade, por seu turno, enquanto reflexão sobre esse movimento cultural e espiritual, desenvolve-se a partir da transdisciplinaridade, que é uma modelização de

sistemas complexos de pensamento, apoiada em uma metodologia que comporta a compreensão de níveis de realidade e percepção e os integra pela lógica do Terceiro Incluído.

Enquanto modo para organizar os estudos de religião, ela se desdobra em uma atitude transcultural e uma mística transreligiosa. Em um mesmo nível de realidade, religiões diferentes seriam possivelmente antagonicas e excludentes, mas se considerarmos outros níveis, surge um “Terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que constitui a todos e exige uma hospitalidade e comunhão ética, ou da altitude mística para cujo silêncio e sonho comum colaboram os sons diferentes de todas as tradições espirituais.

Na linha do sonhado por Wilfred Smith, pensamos que é preciso passar do terceiro ausente ao terceiro incluído, do “diá-logo” ao “triá-logo”, e ultrapassar uma visão identitarista do religioso por uma visão relacional do transreligioso. Outra forma de racionalidade intercultural (Wunenburger, 2019) convida-nos a restituir em qualquer situação de comparação um ponto de vista mediador de um terceiro intérprete, que pode superar a posição horizontal e frontal da distância e dar lugar a uma inteligência superior, deslocando cada um dos pontos de vista e permitindo estabelecer relações e convivência em meio às controvérsias. Desenvolvendo uma teologia fundamental das religiões do mundo, como sonhou Wilfred Smith, poderemos avançar do diálogo ao triálogo, do religioso ao transreligioso, e alcançar a lógica ternária do teólogo como hermeneuta.

REFERÊNCIAS

- ARAGAO, G. Do universo ao pluriverso, do religioso ao transreligioso. In: RIBEIRO, C. *Princípio pluralista e decolonialidade*. São Paulo: Recriar, 2022, p. 63-86.

ARAGÃO, G.; SILVA, J. Deus transcente seu próprio nome: Paul Tillich e o descortinar de novas fronteiras hermenêuticas. *Paralellus*, Recife, v. 12, n. 29, jan./abr. 2021, p. 049-063.

ASLAN, R. *Deus: uma história humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BAKAS, A.; BUWALDA, M. *O futuro de Deus*. São Paulo: A Girafa, 2011.

BARRETO, M. *Humanidades e ciências*. Campinas: Unicamp, 2021.

BOBSIN, O. Prefácio à edição brasileira de *O Sentido e o Fim da Religião de Wilfred Cantwell Smith. Protestantismo em Revista – Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisas do Protestantismo (NEPP)*, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, vo1. 12, p. 126-128 Jan.- Abr., 2007.

CRACKNELL, K. *Wilfred Cantwell Smith: A reader*. Oxford, Inglaterra: OneWorld, 2001.

HUSSAIN, S. (2019). *Wilfred Cantwell Smith, a Hermeneutic of Humanity, and the Islamic State in Pakistan*. Toronto Journal of Theology, v. 35. Issue 1, p. 78-82, Spring, 2019.

HITCHCOCK, S.; ESPOSITO, J. *História das religiões*. São Paulo: Editora Abril, 2005.

KUNG, H. *Religiões no mundo: Em busca dos pontos comuns*. Coimbra: Editorial Multinova, 2005

LAMBERT, Y. *O nascimento das religiões*. São Paulo: Loyola, 2011.

SOUZA, M. *Teologia das e para além das religiões*. São Paulo: Associação de Ensino Metodista Livre, 2015.

O'BRIEN, J.; PALMER, M. *O atlas das religiões*. São Paulo: Publifolha, 2008.
PADEN, W. *Interpretando o sagrado*. São Paulo: Paulinas, 2001.

ROSA, J. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica e crítica*. Tradução de Aloísio Ruedell. Ijuí: Editora Universitária Unijuí, 2005.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. 5ª Ed. Tradução de Celso Reni Braida. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

SMITH, S. *Wilfred Cantwell Smith: Love, science and the study of religion*. Journal of the American Academy of Religion, Volume 81, Issue 3, September, p. 757–790, 2013.

SMITH, W. *The Modern Islam in India*. London, Victor Gollancz Ltd, 1946.

SMITH, W. *Pakistan as an Islamic State*. Lahore, Paquistão: Ashraf, 1951.

SMITH, W. *The place of Oriental Studies in a Western University*. *Diogenes, Colgate University*, 16, winter, p. 104-111, 1956.

SMITH, W. *Islam in Modern History*. Princeton, EUA: Princeton University Press, 1959.

SMITH, W; ELIADE, Mircea e KITAGAWA, Joseph M. Comparative religion: Whither – and why, the history of religions: Essays in methodology Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1959.

SMITH, W. Mankind's religious divided history approaches self-consciousness. *Harvard Divinity Bulletin*, Harvard University, 29, p. 81-102, 1966.

SMITH, W. *The Faith of Other Men*. Nova York, EUA: Harper and Row, Publishers, 1972.

SMITH, W. *Belief and History (Richard lectures for 1974-75)*. Virginia, EUA: University Press of Virginia, 1977.

SMITH, W. *Towards a world theology*: Fait and the comparative history of religion. Londres, Inglaterra: Macmillan, 1981.

SMITH, W. *Faith and Belief: The difference between them*. Oxford, Inglaterra: Oneworld Publications, 1998.

SMITH, W. *Patterns of Faith around the world*. Oxford, Inglaterra: Oneworld Publications, 1998.

SMITH, W. *Modern culture from a comparative perspective*. Nova York, EUA: State University of New York Press, 1997.

SMITH, W. *What is Scripture?* A comparative approach. Minneapolis, EUA: Fortress Press, 2000.

SMITH, W. *O sentido de o fim da religião*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

SOUZA, M. *Teologia da e para além das religiões*. São Paulo: Associação de Ensino Metodista Livre, 2015.

WILBER, K. *Espiritualidade integral*: Uma nova função para a religião neste início de milênio. São Paulo: Aleph, 2006.

Wunenburger, J. Paradigmes epistémologiques et hermétiques de l'interreligieux. In: COURAU, T. *Le dialogue des rationalités culturelles et religieuses*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019, p. 697-707.



Ações Socioambientais

EXU-MULHER: OS ACHADOS DE UMA PESQUISA QUE VIROU LIVRO PREMIADO E FOI CAMPEÃ DO CARNAVAL PAULISTANO

Claudia Alexandre

Introdução

A tese sobre o feminino do orixá Exu¹ foi considerada a melhor pesquisa do programa de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) do ano de 2021 e indicada para o Prêmio Soter de Teses de 2022, ficando em segundo lugar entre os trabalhados finalistas. Em 2023, a editora Fundamentos de Axé/Aruanda, a mesma que publicou o livro da dissertação Orixás no Terreiro Sagrado do Samba – Exu e Ogum no Candomblé da Vai-Vai (2021), publicou a nova pesquisa.

Sob o título Exu-Mulher e o Matriarcado Nagô – sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés, o livro foi lançado na Feira Literária Internacional de Paraty, Flip 2023. Foi a editora que tomou a iniciativa de inscrever a obra no edital da primeira edição do Prêmio Jabuti Acadêmico 2024. Foram 1.953 obras inscritas, em 29 categorias, sendo que Exu-Mulher foi finalista, concorrendo com outras

¹ A tese foi defendida sob o título “Exu feminino e o matriarcado nagô – indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das Exu de Saia” (PUC-SP), em 12 de novembro de 2021.

quatro obras na categoria Ciências da Religião e Teologia. Resultado: Exu-Mulher foi conquistou o principal prêmio acadêmico da literatura brasileira, logo na primeira edição.

Em maio daquele mesmo ano, a obra encantou o carnavalesco Rodrigo Meiners que pediu autorização para transformá-la no enredo da Escola de Samba Pérola Negra, aspirante ao Grupo 1 da Liga-SP, a elite do carnaval paulistano. Foi com o enredo Exu-Mulher que a escola desfilou e conquistou o título de campeão do carnaval 2025. Exu-Mulher venceu novamente.

O presente artigo pretende abordar sobre os desdobramentos e desafios de uma pesquisa acadêmica, que rompeu os limites dos repositórios da universidade e se espalhou pela sociedade, propondo não apenas novas epistemologias para o campo de estudo da Ciência da Religião, como outras formas de compreensão sobre temas do povo negro que são atravessados pela complexidade do processo histórico brasileiro, onde se inserem questões urgentes como relações étnico-raciais, racismo, racismo religioso, intolerância e violência religiosa.

Os desdobramentos da pesquisa mostram como a revisão crítica sobre a construção de uma divindade central para as tradições de matrizes africanas, o orixá Exu, conseguiu apontar outras consequências do processo escravista, mostrando como este se apoiou na construção de narrativas hegemônicas, para atingir deliberadamente a visão de mundo (ou cosmo-percepção) de povos africanos e seus descendentes na diáspora negra.

O levantamento dos registros que se espalharam pelo ocidente, especialmente entre os séculos XVI-XIX, comprova que missionários judeus e cristãos, exploradores e viajantes europeus, que estiveram em países da África Ocidental do povo yorubá – Nigéria, Benin (antigo Reino do Daomé), Gana, entre outros- distorceram, subalternizaram e demonizaram

vivências negro-africanas, onde a vida só teria sentido como parte do todo, enquanto homens, mulheres, natureza e deuses estivessem diretamente ligados. Foram as primeiras visões de estrangeiros, ao se depararem com rituais, danças e costumes do grupo yorubá que traduziram as experiências destes povos como bárbaras, primitivas e como coisa de um povo sem alma.

Assim, observamos que no centro dessas distorções a figura que mais se destacou foi exatamente de Exu (*Eshu, Legba, Elegbara*) traduzido como uma espécie de diabo cristão. Na cosmogonia yorubá, Exu seria um princípio dinâmico, criado pelo Supremo Olodumaré, contendo os princípios masculino e feminino, com o poder de distribuí-los igualmente entre os seres viventes. Na concepção autóctone, Exu seria uma das mais poderosas e indispesáveis divindades, por essa razão recebendo oferendas e rituais em várias partes da iorubalândia, como uma espécie de culto obrigatório, dada a importância que ele possui sobre a prosperidade, fecundidade, fertilidades, sexualidade e procriação, além de ter domínio sobre o movimento e a comunicação entre os seres viventes, de acordo com o sistema de crença. Por essa razão, ao ser demonizado se transformou em um elemento demonizante de homens e mulheres negras nas Américas, particularmente no Brasil, onde se organizaram os candomblés.

Os primeiros candomblés, que se tem registro, foram fundados na região nordeste do Brasil, nos estados da Bahia e Pernambuco. A pesquisa se ocupou da formação dos terreiros por meio da organização de mulheres africanas, na cidade de Salvador e Recôncavo baiano, onde a partir de 1820 surge o extinto Candomblé da Barroquinha (Ilê Axé Airá Intilê), a primeira formação de um tipo de culto coletivo às divindades do grupo yorubá-oyó. Em seguida aparecem: Terreiro do Alaketu, Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Iyá Nassô Oká), Terreiro do Gantois e Ilê Opó Afonjá, todos estes re-

gistrados e tombados como patrimônio cultural imaterial. Essas organizações tinham em comum a liderança de mulheres africanas, que fundaram e comandaram um sistema que além de construir redes de solidariedade e sociabilidade no período escravista, também recuperou os sistemas matriarcais africanos de organização social. Até os dias atuais, todos esses terreiros mantêm o que a pesquisa intitulou de matriarcado nagô.

Neste contexto o estudo aborda sobre masculinização, demonaização e tensões de gênero na formação dos candomblés yorubá-nagô (Alexandre, 2023) na Bahia, demonstrando que, entre as consequências dessas alterações, é possível problematizar sobre um ocultamento ou silenciamento em relação às representações de gênero do próprio orixá, pois, no sistema religioso afro-brasileiro, foi inserido exclusivamente como uma divindade fálica, portanto masculinizado.

Entre os achados da pesquisa podemos evidenciar: (1) a construção autóctone do orixá Exu e a cosmologia das antigas sociedades yorubá, com cultos a representações de celebração da vida, por meio de esculturas em montículos de terra, ornados com símbolos de órgãos genitais masculinos e femininos, denunciando a ideia de que aquele elemento dinâmico não estava retido em concepções de gênero; (2) o conjunto de narrativas de estrangeiros que estruturaram a imagem de Exu como um diabo cristão, desconstruindo os valores e a representação da paridade de sexos da divindade; (3) a estatuária em pares registrada a partir do século XIX e encontrada em reservas de museus e acervos de colecionadores, onde estão demarcadas as anatomias masculina e feminina, com características correspondentes aos mitos e narrativas do orixá e seus símbolos como penteados fálicos, búzios, apito, cabaças, sendo que Ele possui um ogó (cetro em forma de pênis) e Ela seios e vulva bem demarcados, ambos com os órgãos genitais, muitas vezes desproporcionais; e ainda a literatura dos primeiros

estudos afro-brasileiros, que embora não se ocupassem do tema, fizeram citações e registros que fornecem indícios da presença de representações femininas de Exu ou de Exu-Mulher.

Por que abordar Exu e o feminino?

O estudo não quis impor uma ideia de gênero para as divindades do panteão negro-africano, que são representações da dimensão espiritual do sistema de crença yorubá-oyó, associados a possibilidade da natureza e seus elementos – água, terra, fogo e ar- se manifestarem, assim como os antepassados e ancestrais, de se comunicar com os seres humanos.

Cada um destes elementos e as manifestações da natureza se sustentaria em cada ser, por meio de arquétipos, dando-lhes personalidades particulares, através do processo de iniciação em comunidades de terreiro. Assim Exu, seria a representação e a restituição da energia vital; Ogum, dos metais e da tecnologia; Xangô, o trovão, da justiça; Oxóssi, das caças, o conhecimento; Obaluayê, rei da terra, a saúde e as doenças; Yemanjá, a mãe de todas as cabeças, das águas dos rios²; Nanã, os pântanos, a vida e a morte; Yansã, os raios e tempestades, a guerreira; Oxum, das águas doces, prosperidade e fertilidade; e Oxalá, pai de todos os orixás, a sabedoria etc.

Acredita-se que Exu fora criado por Olodumará como uma espécie de guardião dos princípios masculino-feminino, sendo muitas vezes idealizado anatomicamente com ambos os sexos. Suas representações simbólicas em casas, festivais e lugares de culto ainda são feitas por meio de figuras, sempre em pares, masculino e feminino, que reafirmam a lógica feminino-masculino, rompida e distorcida a partir de narrativas e do pen-

² No Brasil Yemanjá se tornou a dona dos mares.

samento patriarcal, e dos primeiros registros (Verger, 1999. p. 41-80) sobre existências no continente da África.

A visão de mundo dos povos afro-atlânticos da região da iorubalândia seguia o princípio da complementariedade e da inseparabilidade das coisas. A socióloga nigeriana, Oyeronké Oyewumí denuncia uma “genrificação” nas narrativas sobre a religião em África, afirmando que relações de gênero eram inexistentes nas sociedades africanas pré-coloniais, que se baseavam tão somente pela senioridade. Oyewumí faz uma importante discussão sobre a “cristianização” dos orixás:

Um resultado da cristianização da sociedade iorubá foi a introdução de noções de gênero na esfera religiosa, inclusive no sistema religioso autóctone. Na religião tradicional iorubá, as distinções anassexuais³ não tiveram nenhum papel, seja no mundo dos humanos ou no das divindades. Como outras religiões africanas, a religião iorubá tinha três pilares. Primeiro, havia Olodumaré (Deus – o Ser Supremo). Olodumaré não tinha uma identidade de gênero e é duvidoso que ela-ele tenha sido percebida ou percebido como um ser humano antes do advento do cristianismo e do islamismo na Iorubalândia. Segundo, os orixás (divindades) eram manifestações dos atributos do Ser Supremo e eram considerados seus mensageiros para os humanos. Eles eram o foco mais óbvio da adoração iorubá. Embora houvesse orixás anamachos e anafêmeas, como em outras instituições, essa distinção tinha consequências; portanto, é melhor descrita como uma distinção sem diferença. [...] Terceiro, havia os ancestrais, machos e fêmeas, venerados por membros de cada linhagem e reconhecidos como consagrados no festival dos Egungún mascarados: um culto à veneração de ancestrais (Oyewumí, 2021, p. 210).

³ “Uso o conceito os conceitos de ‘sexo’ e ‘gênero’ como sinônimos. Com relação à sociedade iorubá no período pré-colonial, entretanto, cunhei os termos ‘sexo anatômico’, ‘macho anatômico’ e ‘fêmea anatômica’ para enfatizar a atitude não generificada na relação entre corpo humano e os papéis sociais, posições e hierarquias. Em alguns lugares, encurtei esses termos para ‘anassexo’, ‘anamacho’ e ‘anafêmea’” (Oyewumí, 2021, p. 204).

Os estudos de Oyewumí abordam sobre a construção de um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero, mostrando que após a invasão patriarcal em África houve “cristianização e masculinização” dos orixás, incluindo o controverso e ambíguo Exu. Para a autora, seria impossível minimizar o impacto das missões cristãs na iorubalândia, que entre outras alterações, introduziu as noções de gênero na esfera religiosa tradicional. “A introdução do cristianismo, que é androcêntrico, foi outro fator no processo de estabelecer a dominação masculina na sociedade iorubá. As missões cristãs na África foram corretamente descritas como servas da colonização” (2021, p. 204). “Além disso, um censo dos orixás para determinar sua composição sexual é impossível, uma vez que o número total de orixás é desconhecido e ainda está em expansão... nem todos os orixás foram pensados em termos de gênero” (Oyewumí, 2021, p. 210). A explicação é a de que alguns orixás foram reconhecidos como masculinos em algumas localidades e femininos em outras.

Assim observamos indícios de alterações no papel de Exu na constituição do corpo das tradições orais dos candomblés, que passam a se organizar no Brasil, a partir do século XVI. Entre elas está a rejeição à sua constituição autóctone. Exu ao ser demonizado lugar central de importância no sistema, embora não seja afastado dele. As primeiras sacerdotisas passam a tratá-lo com discriminação em relação aos outros orixás, pelo menos publicamente. Há uma concordância de que ele é um elemento perigoso, inflexível e traiçoeiro, que deve ser afastado ou “despachado”, para que não cause confusão durante cerimônias. Ao mesmo tempo, em que são impostas regras de tolerância ao seu culto, que inclui a proibição de mulheres em rituais de evocação e da iniciação de pessoas como filhas/ filhos de Exu, além da troca de “cabeças” ou seja, um filho de Exu teria que ser iniciado por outro orixá, comumente, Ogum ou Yemanjá. Mesmo

assim, sacerdotes ou sacerdotisas que se atrevesse a iniciar uma pessoa para este orixá era desqualificado, por possivelmente estar condenando o iniciado à loucura e desgraças.

Exu masculinizado e o matriarcado negro

A ideia de um Exu masculinizado e demonizado difere da sua constituição africana. Na cosmopercepção negro-africana dos povos e descendentes que cultuam orixás vale a ordem do Supremo Olodumaré descrita em um dos odù⁴ sobre o poder feminino: “o homem não poderá fazer nada sozinho na ausência da mulher”.⁵ É uma sociedade que nunca deixou de valorizar a presença da mulher em toda a sua função geradora e dos cuidados com os bens simbólicos e materiais dos grupos. “Ajoelhem-se para as mulheres/ a mulher nos colocou no mundo, nós somos seres humanos/ a mulher é a inteligência da Terra...” (Beniste, 2014, p. 60-63).

Por esse motivo, Exu, criado com os poderes sobre os princípios feminino e masculino de todos os seres viventes, teria em suas estatutárias as representações de pares com figuras inseparáveis. São estatuetas que não se popularizaram na formação dos candomblés da Bahia, no final do século XIX, mas sempre fizeram parte da tradição yorubá-oyó; são expostas em museus e acervos de colecionadores pelo mundo e, recentemente,

⁴ Os odú são signos do sistema de conhecimento Ifá, representam o corpo de relatos conectados com o culto de uma divindade denominada Orunmilá e são tidos como forma de resposta concedida pelo oráculo aos sacerdotes e sacerdotisas. É o modo sistemático de constituição da filosofia religiosa do povo yorubá.

⁵ Faz parte do odú Osá Mejí, que revela a conversa entre Olodumaré e Odú Logboje (a mulher primordial), quando entrega os poderes a ela. “Ela recebe o poder da fertilidade para a sustentação do mundo recém-criado. Recebe os títulos de Iyá nlá – a grande mãe – e Iyá on – a mãe de todos. Olodumarê lhe entrega uma cabaça, simbolizando o mundo contendo o poder dos pássaros, eléiye”.

começam a ser vistas no Brasil. Sabe-se que os primeiros viajantes que chegaram à África Ocidental tiveram contato e chegaram a fazer alguns registros deturpados sobre as figuras femininas de Exu-Legba, mas fizeram um esforço deliberado para ocultá-las ou ainda deram ênfase de maneira a inferioriza-las, quando presenciavam cerimônias, com oferendas a essas divindades ou em que mulheres eram vistas participando como sacerdotisas.

O teólogo Richard Burton, quando esteve, em 1864, em Ouidah, descrevendo Legba como um “espetáculo medonho”, confirma ter sabido que a divindade não era apenas masculina:

Legba é dos dois sexos, mas raramente pertence ao feminino. Desse último vi poucos e são ainda mais horríveis que o masculino. Os seios projetando-se como metades de salsichas alemãs e o resto guarda a mesma proporção. Nesse ponto Legba diferencia-se do clássico Pã e do deus Lampsacan, mas a ideia implicada é a mesma. [...] A adoração particular de Legba consiste em limpar sua coisa característica, nela esfregando azeite-de-dendê (Burton, 1893, p. 195).

Esse é um exemplo de como a figura feminina foi sendo deliberadamente apagada dos registros, até sumir totalmente das narrativas dos viajantes ocidentais. Nota-se, também, que a representação dos órgãos genitais causava estranheza e rejeição aos visitantes, quando ele descreve a proporção do “resto” ou como era a limpeza da “sua coisa característica”, omitindo a vagina e o pênis representados na figura.

Entre o povo fon há também representações de Legba com atributos femininos.

Nos casos em que ele aparece como mulher, sua genitália assume dimensões desproporcionais, como acontece com o falo de sua versão masculina. Maupoil afirmou ter encontrado “Legbas fêmeas” apenas ao redor de Porto Novo (Benin), onde seus

detratores europeus fazem questão de fotografá-las muito de perto, para melhor criar futuros escândalos (2017, p. 102, nota 87). Wande Abimbola apontou que, em alguns mitos, é a mulher de Exu, chamada de Agberu, quem tem a obrigação de coletar os sacrifícios e os entregar ao marido (Silva, 2022, p. 144).

Desde o início da diáspora africana para o Brasil, principalmente com a chegada dos negros da Costa da Mina, os sudaneses ou yorubas, a imposição patriarcal-colonial sobre os escravizados, aliada ao poder da Igreja, causou tensões para a resistência pelo sagrado, em especial das mulheres negras. Por outro lado, nada desafiou mais a hegemonia patriarcal e o domínio católico do que as práticas rituais negras e as redes de sociabilidades onde as mulheres foram, reconhecidamente, as protagonistas.

As primeiras mulheres de terreiro já eram vistas, pela sua condição social, como mercadorias, cujos comportamentos de liderança e atitudes dentro do grupo eram percebidos como ameaçadores. Despidas de feminilidade foram as primeiras a conquistar suas cartas de alforria e sustentar, durante o sistema escravista e no pós-abolição, um regime econômico de trocas de bens e serviços pelas ruas das cidades, experimentadas anteriormente na condição de escrava de ganho.

A rua, domínio de Exu, também era lugar de trocas e negociações importantes para a manutenção da continuidade dos candomblés e da relação com os patronos e protetores da cultura tradicional africana. As negras mais bem-sucedidas em suas atividades eram as ganhadeiras, mulheres do tabuleiro, das curas, patrocinadas em nome de seus donos, mas também as libertas, geralmente ligadas a uma irmandade negra (Alexandre, 2023, p. 364).

O mercado, a cozinha, a senzala, o cuidado, a magia e os tabuleiros fizeram de muitas delas um esteio para a formação das irmandades negras, dos ajuntamentos e dos candomblés, como redes potentes de sociabilidade.

de, solidariedade e cumplicidade. Não à toa, as primeiras casas de cultos foram fundadas por elas. Mulheres negras de terreiro, a começar pelas africanas, ajudaram a elaborar os mais complexos códigos que fundam as tradições angola-congo e nagô (ketu, jejê, ijexá, fon e tedô) na Bahia.

Porém, nos espaços de terreiro e nos candomblés por elas liderados, havia um problema, que as estigmatizava para toda a sociedade: Exu-demônio. A divindade indispensável teve de ser a todo momento negociada, dentro e fora do terreiro, pois Exu, ao ser demonizado, também era demonizante. Por essa razão, convencionaram que ele era um elemento autônomo, a ser amansado, e deveria ser despachado, sempre antes das cerimônias, para não causar problemas, desordem ou mortes antecipadas. Caso aparecesse um filho de santo que fosse filho de Exu, era imediatamente transformado em filho de outro orixá, geralmente Ogum, o dono dos metais ou Yemanjá, a grande mãe do Rio Ogun, que no Brasil se tornou mãe dos oceanos e mares. Além disso, havia uma preocupação com a reputação, pois a iniciação para Exu, por muito tempo, desqualificava o iniciador.

Foi a antropóloga estadunidense Ruth Landes (1908-1991) que pela primeira vez registrou o protagonismo de mulheres negras nos terreiros da Bahia. Sua pesquisa na cidade de Salvador entre 1938-1939, resultou em uma bem elaborada etnografia sobre os terreiros fundantes: Casa Branca do Engenho Velho, Terreiro do Ganois e o Opó Afonjá. A partir de suas andanças e conversas com “informantes” ela definiu um matriarcal negro nos candomblés do Brasil. Ela observou que havia um tipo de liderança feminina empenhada com suas estratégias, em busca constante por um tempo “[...] triturado ou esgarçado pelo processo colonial e pelo racismo, por meio do massacre físico, da repressão e do genocídio, conceito que inclui a tendência de destruir ou apagar os referenciais da matriz cultural de um povo”. (1967, p. 54).

Landes pela primeira vez lançou luz na presença de uma maioria de sacerdotisas nos candomblés e na relação entre elas e sacerdotes homossexuais. Landes acabou assim por registrar uma disputa local que envolveu gênero, orientação sexual, raça, classe e religião. Esses achados de Landes contrariaram antropólogos como o francês Roger Bastide e o inglês Donald Pierson, além do brasileiro Arthur Ramos:

[...] é lamentável que algumas dessas conclusões, como por exemplo, do matriarcado negro e controle da religião pelas mulheres, na Bahia, e do homossexualismo ritual, nos negros brasileiros, já estejam correndo os meios científicos e anunciadas para publicações em revistas técnicas. (Ramos, 1942, p. 189).

Apesar de inédita, a proposição de Landes se baseou em uma perspectiva sobre orientação sexual que passou a ser considerada equivocada e que tem gerado até hoje críticas ao trabalho. Ao nos revelar um matriarcado nagô, sua etnografia trouxe contribuições aos estudos afro-brasileiros. Mas ao identificar a presença de uma maioria de lideranças masculinas e homossexuais nos candomblés de Caboclo, associando-a à marginalidade social, acabou por discriminá-los e, consequentemente, seus líderes, os pais-de-santo:

A explicação mais fácil para este acontecimento nas casas de cultos não-nagô é a de que os homens que desempenham o papel de sacerdotes se esforçam pela unidade com a figura da mãe. Embora seja óbvia uma exposição desta espécie, não basta para explicar por que esses sacerdotes do candomblé são recrutados, todos, entre os proscritos homossexuais do submundo baiano. A maioria desses pais e filhos é de notórios homossexuais passivos, que antes batiam as ruas. [...] Os pais que conheci, cerca de dez, foram recrutados entre prostituídos, delinquentes juvenis e malandros da cidade (Landes, [1967], 2002, p. 326-329).

Ao comentar sobre a “possessão” de orixás em homens, ela expressa uma visão moralista que opõe o “homem direito” ao homem que “perde sua virilidade”, além de estabelecer uma relação direta entre “possessão” e penetração sexual: “[...] nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue, a menos que não se importe de perder a sua virilidade. O seu espírito deve estar sempre sóbrio e jamais atordoado ou tonto com a invasão de um deus”. (Landes, 2002, p. 319).

No entanto, as principais críticas a sua obra se devem ao incômodo que ela causou ao revelar as limitações do esquema interpretativo hegemônico entre os pesquisadores da época:

A visão corrente – não obstante todas as evidências empíricas registradas nos trabalhos de Nina Rodrigues e seus seguidores – era de que a dominação masculina vigente na sociedade brasileira como um todo, era também vigente nos cultos afro-brasileiros. Ao desmontar este esquema simplista, mostrando a preeminência das mulheres nos cultos nagô e dos homossexuais nos cultos caboclos, Landes expôs uma fratura de gênero na análise dos cultos afro-brasileiros que merece atenção até hoje (Corrêa, 2002, p. 15).

Em seu trabalho de campo ela foi orientada e influenciada por Edison Carneiro, razão pela qual também insistiu na questão da superioridade de cultos dos candomblés nagôs. A pesquisa resultou na obra *A Cidade das Mulheres*, publicada apenas de 1967 quando Landes já havia sido “convivida” a se retirar do Brasil.⁶

⁶ “Eu era uma estrangeira na verdade indesejada, mas tolerada por me ter identificado como ‘cientista’, que não buscava emprego pago, antes gastaria dinheiro. Esperava-se que eu entrasse em contato com as autoridades da Bahia e, como deixei de fazê-lo - pensando que as cartas amáveis eram simples cartas de apresentação a serem usadas apenas em caso de necessidade- a polícia secreta foi notificada e eu fui seguida constantemente e afinal recebi a ordem de sair da região. Mas isso se deu meses mais tarde”. (Landes, 2002, p. 11).

Exu-Mulher e os achados da pesquisa

A pesquisa “Exu-Mulher e o Matriarcado Nagô” demonstrou que a dominação judaíco-cristã, na região da África yorubá-oyó, causou transformações radicais na relação do sistema dos candomblés com a divindade Exu no Brasil, principalmente entre os séculos XIX-XX. É possível notar que a ideia da paridade de gênero em suas representações pode ter sido silenciada ou ocultada pelos próprios devotos, principalmente, pelas primeiras mulheres negras que lideraram os terreiros.

Durante o processo da pesquisa foram encontrados objetos, documentos, imagens e testemunhos de que a representação com atributos femininos de Exu não se popularizou nos cultos no Brasil, mas se mantém até hoje em alguns países da iorubalândia – Nigéria, Benim, Gana e Togo. A estatuária que apresenta figuras em pares – masculino e feminino, é encontrada em coleções particulares e acervos de museus nos Estados Unidos e Europa e tem figurado em exposições da arte africana em vários países, incluindo o Brasil.

A ideia de que Exu não poderia ser iniciado em um devoto ou não poderia ser cultuado por mulheres, como se estabeleceu por aqui, não é uma realidade na iorubalândia. Assim como acontece com outros orixás, existem cidades onde famílias inteiras mantêm culto exclusivo para Exu, onde participam homens, mulheres e crianças. Existem cultos exclusivos de mulheres relacionados à maternidade que são dedicados à Exu. O antigo mercado de Akesan, em Oyó, na Nigéria, comporta o maior templo dedicado a Exu do mundo, mantido pelo rei para a proteção do palácio, chamado de Oja Oba (palácio do rei). As instalações possuem várias representações de grandes proporções, entre elas, esculturas que apresentam anatomias masculinas e femininas, estas últimas com penteados característicos, enfeites e seios proeminentes.

No Brasil a questão da ausência de um culto a Exu e seus atributos femininos, a Exu-Mulher pode ser tratado inicialmente como uma estratégia, sendo que o silenciamento e a invisibilização acabou atingindo a tradição que se estabeleceu especialmente no grupo da nação nagô-ketu, que se tornou predominante, na Bahia. Porém há registros de representações e oferendas à Exu-Mulher no antigo Terreiro do Alaketu (Ilê Axé Mariolajé), fundado pela africana Otampê Ojarô em 1858 e famoso pela liderança de Olga de Alaketu (1925-2005). No livro *A comida de santo numa casa de queto na Bahia* (2010, p. 29), a yvalorixá discorre sobre uma receita de “comida” para um tipo de Exu mulher de nomes Iná Ebé, Akéssan, Bará Moquié. O que demonstra que a yvalorixá, matriarca de um dos terreiros fundantes da Bahia, mantinha cultos dedicados a Exu-Mulher.

Conclusão

Ao observarmos a historiografia sobre a formação do corpo das tradições orais dos candomblés de tradição desse grupo, que se instala na Bahia, a partir do século XVIII, percebe-se que Exu é acomodado no sistema de culto aos orixás como uma divindade controversa, ambígua, mensageira, mas conivente com a leitura judaico-cristã: demonizado e masculinizado.

A acomodação de um elemento tão complicado para o sistema afro-religioso, que se formou em meio ao período colonial escravista, causou tensões, principalmente devido ao fato de a organização ter como protagonistas mulheres negras, africanas, escravizadas, alforriadas e libertas. Conforme argumentei em estudo anterior (Alexandre, 2023), as mulheres que fundaram as primeiras casas de candomblé nagô na cidade de Salvador (Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, Terreiro do Alaketu, Terreiro

do Gantois e Ilê Opó Afonjá) e no Recôncavo, na Bahia, foram duramente atravessadas por uma matriz de dominação patriarcal e resistiram pelo sagrado, negociando com uma sociedade desigual, com o poderio da Igreja Católica e com o imaginário deturpado do orixá Exu.

É relevante o estudo da filósofa nigeriana Oyeronke Oyewumí (Oyewumí, 2021, p. 204), que apontou para a invasão das missões cristãs na África Ocidental, a partir da segunda metade do século XIX. Ela mostra que a cristianização também provocou mudanças no campo político de diversas cidades, bem antes de boa parte da região ser dominada pelo imperialismo britânico. Soma-se o interesse particular de favorecimento aos homens, por parte do cristianismo, que passa a ser seguido pelos iorubás convertidos. As organizações de centralidade matriarcal e matrilinear yorubá foram perdendo força.

Na construção de uma epistemologia de Exu-Mulher, temos revelado uma das muitas formas de traduzir o orixá Exu livre das sujeições das narrativas hegemônicas, das ideologias patriarcais e das hierarquias de gênero. A Exu-Mulher, na sua complexidade, deve ser lida como parte de um poder complementar, de uma organização social cuja visão de mundo não separa deuses de pessoas, na qual homens e mulheres têm direito à plena existência, sem opressões.

Na cosmopercepção negro-africana dos povos e descendentes que cultuam orixás, os discursos de gênero não eram conhecidos, mesmo assim valia a ordem do Supremo Olodumará descrita em um dos *odù*⁷ sobre o poder feminino: “o homem não poderá fazer nada sozinho na ausência

⁷ Os *odù* são signos do sistema de conhecimento Ifá, representam o corpo de relatos conectados com o culto de uma divindade denominada Orunmilá e são tidos como forma de resposta concedida pelo oráculo aos sacerdotes e sacerdotisas. É o modo sistemático de constituição da filosofia religiosa do povo yorubá.

da mulher".⁸ Observa-se uma sociedade que nunca deixou de valorizar a complementariedade e inseparabilidade entre masculino e feminino, além da indispensável presença da mulher, com toda a sua função geradora e dos cuidados com os bens simbólicos e materiais dos grupos. "Ajoelhem-se para as mulheres/ a mulher nos colocou no mundo, nós somos seres humanos/ a mulher é a inteligência da Terra..." (Beniste, 2014, p. 60-63) ordenou Olodumaré.

Referências

- ALEXANDRE, Claudia. *Exu-Mulher e o Matriarcado Nagô*: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés. Rio de Janeiro: Aruanda, 2023.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*: Rito Nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 2001 [1961].
- BENISTE, José. *Orún Ayê*: o encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 2014.
- BURTON, Richard. A mission to glele, king Dahomey. 2. ed. London, 1893.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2025. Tese (Doutorado em Educação) –Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

⁸ Faz parte do odú Osá Mejí, que revela a conversa entre Olodumaré e Odú Logboje (a mulher primordial), quando entrega os poderes a ela. "Ela recebe o poder da fertilidade para a sustentação do mundo recém-criado. Recebe os títulos de Iyá nlá – a grande mãe – e Iyá on – a mãe de todos. Olodumarê lhe entrega uma cabaça, simbolizando o mundo contendo o poder dos pássaros, eléiye".

OYEWUMÍ, Oyeronké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

REGIS, Olga Francisca. *A comida de santo numa casa de queto na Bahia*. Salvador: Corrupio, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu, um deus afro-atlântico no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2022.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos na África*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1999.

ECONOMIA POPULAR E SOLIDÁRIA: UMA PERSPECTIVA DAS COMUNIDADES DE RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA

Flávio Valdez Martins da Silva

Paulo de Jesus

Introdução

O presente trabalho motivou-se pelo desejo de se desenvolver um olhar diferenciado sobre economia e teve por objetivo identificar como as práticas das comunidades religiosas de Matriz africana vivenciam os princípios de reciprocidade, redistribuição e domesticidade que se configuram como Economia Popular e Solidária e como essas relações sociais, no cotidiano dos terreiros de Candomblé, se inserem nesse contexto e foi resultado de dissertação de mestrado na Universidade Federal Rural de Pernambuco intitulada: Extensão rural, Desenvolvimento local e Economia popular e solidária: Uma perspectiva das comunidades de religiões de matriz africana. Como referência desta análise escolhemos o Terreiro de Santa Bárbara de Tradição Xambá, localizado na cidade de Olinda no bairro de São Benedito, oficialmente consagrado como Quilombo urbano Portão do Gelo Nação Xambá, pela Fundação Cultural Palmares onde são desenvolvidas diversas atividades culturais no sentido de preservar e fortalecer a tradição de origem africana Xambá no Brasil.

Nos últimos séculos foram fortalecidos valores estabelecidos a partir de uma visão racionalista instrumental, onde o foco do desenvolvimento se dá através de mecanismos fundamentados no capitalismo e reforçados por força da globalização que se consolida, mais fortemente a partir dos anos 80. Segundo Cattani (2003, p. 9) *“Atualmente, o sistema capitalista domina o planeta”* promovendo, assim consequências que aprofundam as desigualdades e danificam a capacidade criativa do ser humano.

Dessa forma, poderíamos destacar alguns valores que predominam como consequências do domínio capitalista no mundo, como por exemplo:

- a) o forte estímulo à acumulação e concentração de riquezas, desestimulando a organização de caráter coletiva da produção bem como a geração de renda associativa;
- b) o estímulo ao consumo alienado e extravagante;
- c) o desestímulo a organização social de caráter coletivo através da promoção da competição corporativa e entre os indivíduos;
- d) a transformação das crenças e místicas dos povos em negócios mercantis.

Essa lógica tem afetado sobremaneira a sociedade e de forma mais drástica, nos países periféricos onde as estruturas sociais, econômicas e políticas tendem a privilegiar uma minoria abastada que se apropria na padronização e re-produção dos moldes de produção e consumo capitalista neoliberal, impondo uma ordem de exclusão e nos colocando o desafio de resgatar, preservar e fortalecer os espaços onde existem uma outra lógica, uma outra economia ou uma outra ordem social que permitam o combate às estruturas estabelecidas sob o signo do capital.

É nesse contexto que alguns espaços socioprodutivos, de caráter solidário, podem contribuir, como forte referência, para que uma nova ló-

gica possa ser estimulada, através da percepção e da constatação de que no campo da prática tem-se mostrado viável, possível e sustentável.

Um recorte desses espaços solidários parecem ser as comunidades de terreiros de matriz africana, por possuírem características específicas reforçadas pelas tradições e valores cuja essência está ligada a:

- a) heranças culturais originadas em diversos territórios do continente africano, deslocadas para o Brasil através do processo de sequestro para a exploração da mão-de-obra escrava;
- b) práticas religiosas com forte intensidade na organização comunitária, sem distinção hierárquica baseada num padrão de conhecimento formal ou no poder econômico de seus membros;
- c) religiosidade integrada ao cotidiano dos seus membros, mantendo forte relação com o meio-ambiente, a terra e os recursos naturais, prevalecendo à atitude de respeito e contemplação à natureza;
- d) há uma cumplicidade virtuosa no que diz respeito aos aspectos da produção e do consumo, estabelecendo uma forte conexão entre a solidariedade e a sustentabilidade, preservando, por meio de um processo de resistência, a continuidade dessas comunidades através dos séculos;
- e) presença de um relacionamento de reciprocidade nas trocas materiais e simbólicas.

O terreiro de Xambá é um espaço religioso de matriz africana, que pratica o Candomblé no Recife desde 1923. Pesquisas realizadas por membros do próprio terreiro apontam a origem do Xambá como remanescente do norte da África. Segundo Hildo Leal da Rosa, antropólogo e filho de Santo da casa, “Diversos autores apontam Xambá ou Tchambá, como po-

vos que habitavam a região ao norte dos Ashanti e limites da Nigéria com Camarões, nos montes Adamawa, vale do rio Benué”.

A iniciação da tradição Xambá em Recife se deu por força da fuga, do Babalorixá Artur Rosendo Pereira, da repressão policial às casas de culto Afro-brasileiro em Maceió, movimento conhecido como a quebra de Xangô em 1912 (Costa, 2006).

Segundo as referidas pesquisas, o Babalorixá Artur Rosendo, foi buscar no Senegal as origens do Xambá, onde permaneceu por quatro anos sob orientação do babalorixá Tio Antônio, comerciante do mercado de Dakar. Após seu retorno ao Brasil, consolida-se, mais precisamente em Maceió e depois em Recife, a prática religiosa da Nação Xambá.

Em recente pesquisa documental e em entrevistas realizadas no Terreiro de Xambá, com filhas e filhos de Santo, Babalorixá e Yalorixá, verificamos que a trajetória da Nação Xambá se inscreve num marco de desafio e resistência as investidas da lógica ocidental não só no campo religioso, mas nos campos político e social. Essa constatação revela-se no processo histórico de formação do Terreiro que se confunde com as histórias de vidas de seus membros e primeiros seguidores. Elementos associados à construção histórica do Xambá no Brasil revelam, dentre outros aspectos, o processo de transmissão das práticas comunitárias por meio do conhecimento ancestral como fator determinante na preservação da cultura Xambá, diante das forças ambientais promovidas num contexto globalizado, onde predominam valores e crenças que contrapõem ou interpenetram os espaços de tradições locais, por vezes traduzidas em práticas hibridizadas ou novas práticas. Portanto, consideramos, ainda, importante a compreensão do conceito de ancestralidade, como elemento de relevância na resistência e na presença das culturas africanas, no Brasil, e, sobretudo, na

herança material e simbólica, fortemente, encontrada nas práticas religiosas afrodescendentes. E para situarmos o referido conceito, buscamos em Cunha JR (2006, p. 5), a seguinte abordagem:

A ancestralidade nos coloca diante de um fazer da construção do lugar do território dado pelo acúmulo repetitivo da experiência humana. A ancestralidade define os parâmetros para a compreensão da história de uma população determinada em um lugar determinado. A ancestralidade tem o conteúdo a história dos lugares em tempos de gerações determinadas.

É nesse sentido que buscamos compreender o conhecimento ancestral como resistência no processo de formação da identidade no terreiro de Xambá num contexto globalizado, a partir de elementos referenciados em pesquisa no terreiro, fundamentada no paradigma da economia solidária. É nesse contexto que a lógica e os valores da economia solidária podem ser encontrados e vivenciados nas comunidades religiosas de matriz africana.

Comunidade de matriz africana e Economia solidária

Tem-se constatado que a escravização oficial no Brasil colônia, repercutiu inegavelmente, até hoje, através do processo discriminatório estruturais, refletindo-se em perseguições de caráter religioso, político, social, de forma recorrente, produzindo um processo de exclusão da população afrodescendente, nos espaços socioeconômico e político, impactando nas suas relações de apropriação da riqueza, da participação social e consequentemente nas estruturas de poder.

Nesse sentido, as comunidades de religião de matriz africana representam, ao nosso ver, um dos espaços mais significativos do contra-

ponto e de resistência à ordem estabelecida pelo regime discriminatório e excludente herdado das estruturas escravista que há pouco tempo vigorava no Brasil, e que, de certa forma, ainda vigora nos corredores da nossa sociedade.

No cotidiano dessas comunidades encontram-se, na diversidade das relações, fortes motivações não-econômicas e de reciprocidade, que caracterizam a presença de aspectos relacionados a uma sociabilidade solidária, representada mais marcadamente nas manifestações festivas, por ocasião das práticas religiosas, onde os esforços coletivos para a realização das festas de orixás são tarefas complexas e extremamente trabalhosas e dispendiosas. Para que seja possível a realização dessas festas e desses rituais, considerando-se que a maior parte das pessoas que freqüentam e cultuam o Candomblé são de baixa renda, constatado a partir de observação nos rituais específicos (xirê) onde reúnem dezenas de pessoas, é necessário um exercício de cooperação, disponibilização e redistribuição, não só de bens (doações de alimentos, flores e outros elementos), mas, sobretudo de serviços inerentes ao culto. Conta-se aí com a participação dos filhos e filhas se santo, que se engajam diretamente nas diversas atribuições que por vezes são determinações vinculadas às tarefas específicas ligadas aos Orixás, ou por vezes são atribuições livres de quaisquer obrigações ou vinculações religiosas, caracterizando-se como uma rede dinâmica e solidária .

Além dos aspectos relacionados às atividades religiosas, mantém-se relacionamento cotidiano, em torno do terreiro, que conta com a participação de seus membros, muitas vezes, relacionadas à prestação de serviços voluntários, tais como: serviços de transportes, saúde, artístico-culturais, serviços de cozinha, serviços de limpeza e conservação, corte e costura, manutenção da casa, assessorias técnicas, dentre outras.

Os padrões de comportamento verificados no cotidiano da comunidade do terreiro de Xambá, numa compreensão mais ampla, estão relacionados não como um empreendimento econômico convencional ou instituição religiosa com apelo mercantil, mas como um conjunto de iniciativas autônomas no sentido de realizar uma série de atividades estabelecidas por meio de um sistema de valores ligados a uma prática religiosa motivada por uma crença específica aos orixás e adesão ao terreiro daquela tradição.

Dessa forma, podemos inferir que algumas práticas das Comunidades Religiosas de matriz Africana vivenciam os princípios de reciprocidade, redistribuição e domesticidade enunciadas em (Polany, 2000) tão presentes na Economia Popular e Solidária.

Segundo Paulo de Jesus o conceito de economia solidária não está vinculado a uma estrutura formal de representação jurídico-institucional, mas:

A Economia Solidária pode ser definida como o conjunto de atividades econômicas submetidas à vontade de uma ação democrática onde as relações sociais de solidariedade superam o interesse individual ou os benefícios materiais. O mais importante nela não é o estatuto jurídico, ser formal ou não, e sim as atividades produtivas, importante na Economia Solidária são também os processos e os fins que orientam tais processos Podemos considerar, ainda, que as práticas relacionadas às atividades das comunidades de religiões de matriz africana, apresentam aspectos fortemente relacionados aos valores e aos princípios da economia popular e solidária, onde se busca com grande ênfase o fortalecimento das relações sociais, de forma participativa, a autonomia e a negação do empreendimento como instrumento de acumulação e exploração (Jesus, 2005, p. 34).

A capacidade de organização e produção demonstrada nas festas de orixás e nas atividades do cotidiano dos terreiros, por exemplo, nos cerca de possibilidades quanto aos aspectos relacionados com o desen-

volvimento de produções coletivas. Partindo-se para uma compreensão abrangente de organização social, poderíamos considerar diversos aspectos voltados para processos que são esforços concentrados no sentido de fortalecer a organização e a participação social, a inclusão, a geração de emprego e renda, o estímulo ao empreendedorismo solidário, por meio das diversas atividades de economia coletiva geradas e a melhoria da qualidade de vida da população, através das iniciativas de políticas públicas e sociais e de processos de cura. Ao relacionar esses aspectos poderíamos deduzir que há níveis de conformidades e combinações, dos fatores que alicerçam o desenvolvimento social, focado na economia solidária, diferenciados nos diversos territórios e espaços sociais. Nesse contexto, podemos inferir que, considerando-se a experiência do Xambá como espaços específicos onde existem esforços voltados para a melhoria da qualidade de vida, a preservação da cultura e do ambiente socioeconômico, através da organização política e social de forma consciente e sistemática, podendo ser lugar de práticas históricas numa perspectiva da economia solidária. Essas práticas são identificadas nas organizações das festas de santo e noutras festas não religiosas ou profanas, em campanhas para a melhoria da infra-estrutura do bairro, e em atividades voltadas para a organização política dos terreiros, no cotidiano dos atendimentos aos adeptos e não adeptos do candomblé, dentre outros momentos.

Economia solidária

Ao nos referirmos conceitualmente à economia solidária buscamos entender que não está atrelada à lógica da economia clássica liberal de mercado. Os princípios que regem a economia solidária estão vinculados às relações sociais fundadas por valores que não estão subordinados a motivações econômicas numa visão clássica, mas às necessidades coleti-

vas de sobrevivência dos homens e das mulheres que se refletem em suas atitudes e práticas e na forma de articulação para a produção, distribuição e consumo.

Dessa forma, podemos encontrar, na contemporaneidade, tais relações pautadas em valores que permanecem presentes sejam através da herança ancestral, sejam nos diversos processos sócio-políticos de resgate nas comunidades de trabalhadores e trabalhadoras, comunidades religiosas, comunidades tradicionais quilombolas e indígenas, organizações coletivas de caráter social, política ou econômica. Enfim, em diversos campos onde a ordem social estabelece os mecanismos econômicos necessários para a superação dos desafios da organização coletiva, da democracia, da promoção humana e do combate à exclusão em todos os níveis e natureza.

No contexto da análise no que se refere a uma abordagem em espaços de terreiro de candomblé, “faz-se, ainda, necessária uma compreensão específica que possa responder a aspectos relacionados às culturas, as tradições, aos valores e às práticas que por vezes são consideradas como algo primitivo, atrasado, exótico ou folclórico”, (Chauí, 1986) numa tendência à negação da autonomia e da identidade que é própria dessas comunidades, o que poderia, em última instância, voltar ao lugar das análises que nada contribuem para um olhar científico que permita a presença da diversidade e do espaço de pertencimento de cada sujeito ou grupo social. Assim, só nos é permitido uma abertura para a compreensão da resistência afrodescendente, nos terreiros, no contexto da economia solidária, buscando-se entender sua linguagem, através de suas práticas e seu cotidiano, na possibilidade, minimamente, do despojamento das estruturas de percepções ocidentais tradicionais de predominância eurocêntrica. Assim, podemos lançar o desafio de articular as bases conceituais da economia solidária numa versão adequada à realidade dos terreiros.

Como referência conceitual sobre economia solidária buscamos, principalmente, em Karl Polanyi, os princípios gerais de comportamento apontados como fundamentais para se entender as relações solidárias num contexto da produção e consumo, através dos processos de reciprocidade, redistribuição e domesticidade, por entendermos que essas características são as que mais se aproximam da lógica e das práticas dos terreiros.

Esses princípios são determinados numa relação que se insere em condições sociais vivenciadas em diversos espaços, condicionadas por fatores relacionados a modelos de organização política, crenças e culturas, presentes na base das relações sociais, sem relação de subordinação com modelos econômicos e ao mesmo tempo determinando uma sistemática econômica, na medida do possível, divorciada de quaisquer condicionamentos absolutos voltados, tão somente, para os aspectos mercantis. Portanto, os fundamentos apontados acima são relacionados ao comportamento humano que se sobrepõem às questões meramente econômicas e se desenvolve sob a riqueza e a diversidade das relações humanas. Tais princípios são destacados pelo autor como fundamentos para a constatação, construção e permanência de uma sociedade solidária.

O princípio da reciprocidade está vinculado às relações de provimento entre pessoas ou comunidades num processo de reconhecimento mútuo e garantia de manutenção da sobrevivência, entre sujeitos, sem necessariamente corresponder uma exigência bilateral, mas o estabelecimento de um ambiente alinhado nos princípios do dar-receber sem que para esse ato corresponda uma contabilidade ou um saldo entre os sujeitos. Esse processo comportamental não tem vinculação com qualquer direcionamento no sentido da acumulação ou estabelecimento de valor comparativo das transações, nem tão pouco pode ser relacionado a métodos quantitativos comparativos que sejam entendidos como permuta ou

barganha. Nesse sentido, podemos constatar que as relações estabelecidas, nesse contexto, podem ter como processo de assimilação histórica a herança da ancestralidade, motivada por fatores vinculados aos relacionamentos e as práticas cotidianas das comunidades que vivenciam, em sua estrutura de poder, suas crenças ou suas regras sociais, formas milenares que se refletem em seus comportamentos e atitudes.

A reciprocidade por ser de caráter atitudinal surge e se mantém de forma espontânea, embora intrinsecamente intencional por se manter sob uma ótica social resguardado por uma ética coletiva. Assim encontramos em (Polanyi, 2000, p. 65)

A descoberta mais importante nas recentes pesquisas históricas e antropológica é que a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ela não age dessa forma para salvaguardar seu interesse individual na posse de bens materiais, ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social.

O princípio da redistribuição vincula-se ao movimento que permite um atendimento logístico das comunidades a partir da repartição dos bens e serviços produzidos, considerando-se uma gestão baseada na centralidade e na autoridade estabelecida que garante o suprimento necessário a cada membro da comunidade.

Podemos imaginar que exige uma metódica complexa, principalmente quando se trata de espaços com alta densidade demográfica e com grande extensão territorial. Porém, apesar da necessidade de uma estrutura logística com certa complexidade, o fundamental não está na forma, mas no propósito do princípio que é assegurar a todos as condições de sobrevivência mantendo-se dentro de uma lógica de preservação das relações sociais de um modelo que pode apresentar diversas estruturas de poder caracterizado por sistemas centralizados de aquisição e distribuição.

Mesmo que aparentemente apresente-se uma necessidade com certo nível de exigência administrativa esse processo não está fundamentado, para seu funcionamento, em relações trocas que resultem em permutas ou barganhas do ponto de vista da acumulação e geração de vantagens comparativas, mas pressupõe uma lógica de atendimento às necessidades sociais presentes em comunidades que demandem a busca por compensações sociais, de forma ordenada pelo poder e a centralidade. Dessa forma, a regra não tem como fundo estabelecer acumulação individual ou regulação de valores numa perspectiva puramente mercantilista, nem tão pouco promover o aumento do patrimônio econômico de forma isolada, mas buscar soluções para atender as assimetrias existentes na sociedade, sem predominância de motivações puramente econômicas. Nesse sentido indica (Polanyi, 2000, p. 69)

A reciprocidade e a redistribuição são capazes de assegurar o funcionamento de um sistema econômico sem a ajuda de registros escritos e de uma complexa administração apenas porque a organização das sociedades em questão cumpre as exigências de uma tal solução com ajuda de padrões tais como a simetria e a centralidade.

Um outro olhar que se destaca como princípio de comportamento desvinculado das regras estabelecidas a partir das relações de mercado, onde impera os resultados obtidos em cada operação mercantil, é o princípio da domesticidade. A este podemos relacionar a produção das famílias, das comunidades associativas ou sistemas onde predomina a produção para uso próprio, caracterizado por hábitos de suprimento que valorizem a produção predominantemente com valor de uso, acima das tendências e das estruturas que se utilizam das transações de trocas mediadas por valores mercantis baseadas em relações que privilegiam a barganha e a competição.

Nesse enfoque o princípio da domesticidade valoriza a preservação da produção própria numa perspectiva de suprimento para atendimento das necessidades da comunidade de origem. Nesse sentido, a produção e distribuição não implicam, necessariamente, na impossibilidade de trocas intra e entre comunidades, mas se dá fundamentalmente garantindo a re-posição própria e buscando o atendimento mais amplo das necessidades domésticas ou coletivas. O valor de uso sobrepõe o valor de troca e as relações não se dão em função da regulação do mercado, nem sob intenção primordial da geração de lucro e da acumulação individual.

Os princípios acima mencionados ocorrem de forma dinâmica, espontânea e intencional e não são excludentes entre si, mas podem surgir de forma integrada, mesmo que um esteja, em determinados espaços, predominando sobre o outro. As vivências desses princípios: reciprocidade, redistribuição e domesticidade, estão baseados em padrões identificados, por Polany, que permitem suas práticas e estão fundamentados na simetria, centralidade e na autarquia, o que aprofunda consideravelmente suas diferenças com as regras que regem as relações de mercado, tais como a permuta que depende do padrão de mercado para se estabelecer, consolidado em comportamentos econômicos que geram uma predominância sobre as motivações sociais, invertendo a ordem histórica das relações humanas, instrumentalizado sob a intenção as acumulação e do lucro.

Acreditamos, portanto, que sob um olhar específico das comunidades de religiões de matriz africana, os terreiros de candomblé especialmente, é possível identificar práticas relacionadas aos princípios do comportamento social da reciprocidade, da redistribuição e da domesticidade, sem perdermos de vista a realidade dinâmica e complexa da sociedade moderna que está integrada às relações de mercado, sejam na produção, na religião ou nas diversas formas de manifestações sociais.

Constatamos tais princípios no terreiro de Xambá, considerando-se, também, o processo de integração social através do eixo religioso, conforme as próprias falas dos filhos de Santo do Xambá, apresentado abaixo (Silva, 2009).

A integração no terreiro em última instância é identidade. No terreiro é na menor das hipóteses é uma comunidade, e no nosso caso isso é bem patente, uma comunidade familiar, até porque boa parte ou talvez a maior parte dos componentes da casa tem entrelaçamentos familiares consanguíneos, e há os filhos de santo que vão se agregando, mas é basicamente uma comunidade familiar, ou seja, em torno do culto aos Orixás, que é o que identifica essa comunidade tudo acontece, então todo mundo tem atividades sociais como qualquer pessoa, mas é na religião e pela religião que essa identidade aparece (por Hildo de Xambá, p. 45).

Os terreiros de Candomblé, neste contexto são colocados como espaços que nos permitem uma abordagem de investigação científica, desvinculada da visão modelada nos espaços religiosos ocidentais tradicionais como referências comparativas, mesmo conscientes da condição de trocas paralelas entre e intra-religiões. Portanto, é considerando os terreiros de Candomblé, como espaços de organização social e política, sem a pretensão específica de analisar a religião numa abordagem teológica, que vislumbramos as condições para aprofundar o conhecimento sobre suas relações de reciprocidade, redistribuição e domesticidade no campo da produção, do trabalho e das relações comunitárias numa perspectiva do desenvolvimento sustentável local, como fatores gerados numa sociabilidade específica da afrodescendência e da ancestralidade africana, que insinuam fortes traços dos princípios da economia solidária.

Referências

ALVAREZ, Gabriel O.; SANTOS, Luiz. *Tradições Negras, Políticas Brancas: Previdência Social e populações afro-brasileiras*. Brasília: Ministério da Previdência Social, 2006.

ALVES, Marileide. *Nação Xambá: do terreiro aos palcos*. Olinda: Ed. Do Autor, 2007.

AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

CATTANI, Antônio David (Org). *A outra Economia*. Porto Alegre:Veraz Editores, 2003.

CHAUI, Marilena. *Cidadania cultural*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

COSTA, Valéria Gomes. *Nos arrabades da cidade: práticas de apropriação dos espaços no subúrbio do Recife pelo Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá*. Recife: UFPE, 2006.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. *A História africana e os elementos básicos para o seu ensino*: In LIMA, Ivan Costa; ROMÃO, Geruse. *Negros e o Currículo*. Florianópolis:

JESUS, Paulo de. *Extensionista Rural e Gestão De Empreendimentos Solidários: Algumas questões em torno de Aprendizagem e motivação*. Recife:Bargaço,2005.

JESUS, Paulo de. Sobre desenvolvimento local e sustentável: Algumas considerações coceituais e suas implicações em projetos de pesquisa.

IN: Gestão do Desenvolvimento Local Sustentável. Pedrosa, Ivo; Filho, Adalberto Maciel; Assunção, Luiz Márcio (ORG). Recife: Editora, 2006.

LODY, Raul. *Candomblé: Religião e resistência cultural*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

MOURA, Clóvis (org). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001.

MENEZES, Lia. *As yvalorixás do Recife*. Recife: Funcultura, 2005

MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e Sentidos*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: ditora Gráfica Popular, 2006.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. 9. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

SILVA, Auxiliadora Maria Martins. *Etnia Negra nos livros didáticos do ensino fundamental: Transposição Didática e suas Implicações para o Ensino das Ciências*. Recife: UFRPE, 2005.

SILVA, Flávio Valdez Martins da. Extensão Rural, Desenvolvimento Local e Economia popular e solidária: Uma perspectiva das comunidades de religiões de matriz africana. Recife: Ed. UFRPE, 2009.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira* Rio de Janeiro, 2002

SANTOS, Boaventura de Souza. *A globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2005.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. *Limites conceituais no estudo das religiões afrodescendentes*. In: Santos, Gevanilda Gomes; Silva, Maria Palmira da. Racismo no Brasil: Percepções da discriminação e do preconceito racial no século XXI. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

CONEXÕES SOCIOAMBIENTAIS E ESTÉTICAS DO FIM

Ana Cristina Rodrigues de Vasconcellos

Introdução

A sociedade moderna tem testemunhado profundas evoluções tecnológicas em diversas áreas, incluindo a medicina, mas não consegue controlar a grande vilã da humanidade: a morte. Ela chega de formas variadas, ora de maneira suave e silenciosa, ora de maneira abrupta e inesperada.

A questão socioambiental acerca da morte reflete a tentativa da sociedade moderna de esconder seus “rastros” e “cheiros”, distanciando os vivos do impacto físico e emocional desse processo. Ao longo do tempo, a morte foi progressivamente medicalizada e transferida para hospitais e instituições especializadas, tornando-se um evento mais controlado e invisível. As práticas funerárias, como maquiagem e embalsamamento, buscam criar uma aparência serena do falecido, como se estivesse apenas “adormecido”, negando a perda definitiva. Essa camuflagem visa suavizar a dor e a transitoriedade da vida, moldando uma percepção social de que a morte deve ser tratada de forma discreta e “higiênica”.

Hoje a busca por uma “morte sem cheiro” exemplifica a tentativa de ocultar os sinais biológicos da morte, utilizando substâncias químicas

para preservar o corpo e evitar odores. Com o aumento de funerais virtuais e rituais online, a morte se torna cada vez mais uma experiência isolada e distante, afastada da coletividade e da vivência direta. Esse processo de ocultação reflete o desejo da sociedade de não confrontar a finitude humana, criando uma realidade em que a morte é tratada como algo que deve ser gerido e controlado, ao invés de vivido e compreendido como parte natural da existência.

Casa Amarela: a última parada

Numa conversa entre coveiros, João Cabral de Melo Neto apresenta uma metáfora sobre o fim da vida e as diferenças sociais até na morte. Enquanto os ricos têm funerais mais formais e espaçados, os pobres são enterrados em grupos, sem cerimônia ou distinção.

O dia de hoje está difícil; não sei onde vamos parar. Deviam dar um aumento, ao menos aos deste setor de cá. As avenidas do centro são melhores, mas são para os protegidos: há sempre menos trabalho e gorjetas pelo serviço; e é mais numeroso o pessoal (toma mais tempo enterrar os ricos). Pois eu me daria por contente se me mandassem para cá. Se trabalhasses no de Casa Amarela não estarias a reclamar. De trabalhar no de Santo Amaro deve alegrar-se o colega porque parece que a gente que se enterra no de Casa Amarela está decidida a mudar-se toda para debaixo da terra. É que o colega ainda não viu o movimento: não é o que se vê Fique-se por aí um momento e não tardarão a aparecer os defuntos que ainda hoje vão chegar (ou partir, não sei). As avenidas do centro, onde se enterramos ricos, são como o porto do mar: não é muito ali o serviço: no máximo um transatlântico chega ali cada dia, com muita pompa, protocolo, e ainda mais cenografia. Mas este setor de cá é como a estação dos trens: diversas vezes por dia chega o comboio de alguém. Mas se teu setor é comparado à estação central dos trens, o que dizer de Casa Amarela onde não para o vai vem? Pode ser uma estação, mas não estação de trem: será parada de ônibus, com filas de mais de cem (Melo, 1982, p. 93).

A metáfora do cemitério, como uma estação de trens ou uma parada de ônibus ilustra a ideia de que a morte dos mais humildes ocorre de maneira contínua e comum, refletindo as desigualdades presentes ao longo de suas vidas. Essa visão dialoga com o conceito de “morte invertida”, descrito por Philippe Ariès, que caracteriza a transformação da experiência da morte no século XX, especialmente em sociedades industrializadas e urbanizadas.

A introdução da racionalidade científica, manifestada pela medicalização, pelo cuidado corporal e pela promoção da saúde, restringe o espaço da morte, relegando-a a um plano oculto, passando a morte a ser vista como uma ameaça ao bem-estar psicológico.

Geoffrey Gorer (1905-1985) foi um sociólogo e antropólogo britânico, reconhecido por suas contribuições aos estudos culturais, com ênfase em temas como a morte, a sexualidade e os tabus sociais. Um dos principais trabalhos de Gorer sobre a morte é o livro *Morte, tristeza e Luto*, publicado em (1955). Nesse estudo, ele examina como a sociedade britânica lida com a morte e o luto, destacando as diferenças culturais no tratamento da morte e dos sentimentos que ela desperta. Gorer argumenta que, embora algumas culturas abordem a morte de forma aberta, na sociedade britânica, por exemplo, ela permanece um tema tabu, muitas vezes evitando as interações cotidianas.

Gorer (1955), realiza uma análise sociocultural sobre a negação da morte nas sociedades ocidentais modernas. Ele observa que, muitas vezes, a morte é deslocada para fora da vista pública, sendo oculta ou minimizada. Essa atitude, segundo ele, tem um impacto profundo nas pessoas que enfrentam o luto, pois os rituais fúnebres e os espaços destinados ao luto tendem a ser silenciados ou desvalorizados.

Sob uma ótica sociológica, Gorer argumenta que a repressão da morte nas sociedades contemporâneas gera um distanciamento emocional, dificultando o processo de luto e tornando-o, assim, mais complexo e doloroso.

Ariès (2024), contribui com suas pesquisas, descrevendo que quanto mais a sociedade avança em progressos tecnológicos, mais nos afastamos dos que estão para partir, atribuindo ao hospital essa tarefa.

Os rápidos progressos do conforto, da intimidade, da higiene pessoa e das ideias de assepsia tornaram o mundo mais delicado; sem que nada se possa fazer contra isso, os sentidos já não suportam os odores ne, os espetáculos quem ainda no início do século XIX, faziam parte, com o sofrimento e a doença, da rotina diária. As sequelas fisiológicas saíram do cotidiano para passar ao mundo da assepsia e higiene, da medicina e da mortalidade incialmente confundidas. Esse mundo tem um modelo exemplar. O hospital e sua disciplina celular (Ariès, 2014, p. 769).

O hospital passou, segundo Ariès, a oferecer o asilo onde as famílias podem esconder o doente inconveniente, entregando aos outros com boa consciência, uma assistência desajeitada, a fim de continuarem uma vida normal.

“A morte sem cheiro”: reflexões sobre a desodorização e a estética do desaparecer

Em “A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do Século XIX” (1991), o historiador João José Reis descreve documentos que facilitam a análise da mudança cultural no Brasil, especialmente a transição dos sepultamentos em igrejas para a criação dos cemitérios. Reis explora como as práticas funerárias refletiram as transformações religiosas e

sociais, destacando a resistência das classes populares, que viam nas novas práticas funerárias uma forma de controle social.

Para Reis, (1991, p. 288), o impacto da medicina foi decisivo para romper com as práticas antigas, conforme evidenciado no Relatório de Salubridade de 1831, que ressalta os riscos à saúde pública e a necessidade de novos hábitos funerários para garantir condições salubres. Reis relata que, nesse contexto, os médicos, passam a ter a posse dos defuntos para ser autopsiado, anatomicado transformando-o em “objeto médico”. A isso, declara Reis (1991), que:

Os médicos visavam dessacralizar a morte. Exigiam que a função de registrar óbitos era privativa dos padres para eles. Jobim, Fonseca e outros doutores acusavam os padres de não terem competência para verificar a morte de ninguém. Só um médico, defendeu o SMRJ, poderia certificar ‘não somente a realidade da morte, mas também a causa que a determinou’ E depois da morte vieram os velórios, cortes fúnebres e missas de corpo presentes. “os cadáveres humanos”, denunciava o SMRJ, “antes de serem sepultados, exalam muitas vezes emanções pútridas, nas casas d’onde saem, pelas ruas por onde são conduzidos, e nos templos durante os sufrágios.” No Recife, o dr. Fonseca advertia contra o uso de caixões de aluguel, que atendiam um morto após outro e cujos forros ficavam impregnados de líquidos corruptos, provenientes dos cadáveres”. Fonseca continuava sua história assombrosa descrevendo líquidos pingando dos caixões durante os cortejos fúnebres, deixando um rastro de ‘exalações pútridas perniciosas’ por onde passavam. No Rio, queixava-se a SMRJ, ‘sendo como é autorizada a condução em redes, muitos mortos de moléstias contagiosas são nelas conduzidos, ou em esquifes, o que além de oferecer um espetáculo de horror, ocasiona a infecção do ar’. E recomenda-se o uso de caixões fechados (Reis, 1991, p. 367).

A vigilância sobre os odores e ruídos tornou-se uma das principais frentes da campanha médica para reeducar os sentidos. Os médicos alerta-

vam sobre os perigos dos miasmas no ar e defendiam que o cheiro da morte fosse rigorosamente afastado dos vivos. Para isso, a morte deveria ser higienizada, sem odor e silenciosa, recomendava Fonseca, com “*nenhuma encomodação em voz alta pelas ruas*” (Reis, 1991, p. 168).

Nesse sentido, os médicos, de forma enfática, se opunham aos cortejos fúnebres barulhentos, especialmente ao repique dos sinos, um som tradicionalmente associado aos funerais. Em suas pesquisas, Reis (1991) examina a transformação cultural no processo de sepultamento, que passou das igrejas para os cemitérios, um movimento fortemente influenciado pelos avanços da medicina.

Reis (1991), aponta que alguns estudos mostravam a influência dos sons em áreas urbanas, onde o barulho de carroças, cavalos e o movimento das pessoas dominavam o ambiente. Esses sinos, de certa forma, simbolizavam a vida e eram aceitos pelas pessoas, mas, nesse contexto, trazia um peso emocional que afetava o estado psicológico e físico dos habitantes, principalmente pela constância e intensidade das badaladas.

Reis (1991) destaca que os documentos afirmavam que as mulheres eram as mais afetadas pela sensibilidade emocional desencadeada pelos cortejos fúnebres, sofrendo com dores de cabeça, cansaço, ansiedade, baixa pressão arterial e, em alguns casos, crises epilépticas e histeria. Além disso, os pacientes em recuperação eram especialmente vulneráveis, pois o som dos sinos fúnebres frequentemente causava reações adversas, chegando a provocar mortes em alguns casos.

Segundo Reis (1991), essas práticas, eram táticas de desodorização e o silêncio na cidade serviam para o ocultamento do morto. As epidemias de doenças contagiosas, como as pestes, demonstraram uma necessidade urgente de reformular as práticas funerárias. O acúmulo de corpos em igrejas e áreas urbanas intensificava a disseminação de doenças, especial-

mente devido à falta de ventilação adequada e ao acúmulo de miasmas, que eram considerados responsáveis pela contaminação do ar. Nesse contexto, médicos e autoridades de saúde pública começaram a defender o afastamento dos sepultamentos dos centros urbanos, favorecendo a criação de cemitérios em áreas mais distantes e arejadas. A população agora, passava a ter horror dos mortos, e a morte que antes era domada, um espetáculo, passa a ser uma ameaça pessoal, distinta e imediata.

Com o passar dos séculos, a morte foi se tornando cada vez mais isolada socialmente. Já nas primeiras décadas do século XX, observou-se uma ruptura com a “morte tradicional”, em que “a morte de uma pessoa alterava soLENEMENTE o espaço e o tempo de um grupo social, o que poderia englobar toda a comunidade, como em uma aldeia” (Ariès, 2014, p. 309).

Na transição do século XIX para o XX, a morte passa a ser vista de forma negativa, como algo “feio” e “sujo”. A manipulação do corpo provoca aversão, o que leva à necessidade de ocultá-la. Com as famílias sobrecarregadas emocionalmente, o cuidado com os moribundos é transferido para as instituições médicas, que se tornam mais estruturadas e robustas. Nesse cenário, o hospital cumpre o papel de esconder a morte de maneira eficaz.

De acordo com Herzlich (1993):

A ocultação da morte no hospital poderá aparecer como o resultado de múltiplos esforços para rotinizar e desdramatizar o óbito dentro do quadro de uma atividade cuja palavra-mestra é a eficiência: a morte escondida, invisível, não dita, se presta melhor a um trabalho eficaz e rápido. No entanto, essa inserção no plano organizacional tem também outras consequências além daquelas ligadas à interação face a face, às atitudes de silêncio ou retrairoimento frente àquele que vai morrer. (...) A morte não tem lugar senão modelada pela racionalidade de uma organização burocrática (Herzlich, 1993, p. 19).

Herzlich (1993) aponta que a transferência dos cuidados aos moribundos para a medicina e suas instituições investigadas na chamada “medicalização da morte”. Nesse contexto, o médico assume um papel central ao lado do paciente terminal, posição que antes era ocupada por figuras religiosas. No modelo de “morte moderna”, o paciente em estado terminal é privado de sua própria experiência de morrer, sendo submetido a normas e rotinas institucionais que priorizam a eficiência e a competência dos profissionais de saúde.

Ainda é possível, atualmente, em algumas cidades interioranas, especialmente no Brasil, o anúncio da morte em carros de som pelas ruas e o convite a despedidas nas casas e igrejas, mas essa prática aos poucos vai se extinguindo.

Morrer como se nasceu, no leito, deixou de ser uma prática comum na maioria das sociedades ocidentais contemporâneas, até porque existe atualmente um grande entrave burocrático sobre a hora e motivo da morte que automaticamente afasta e assusta a possibilidade de deixar a pessoa falecer em sua casa, é melhor que morra no caminho do hospital, é melhor que morra na emergência para que os trâmites finais sejam menos complexos e mais rápidos.

De acordo com Kovács (1992), a partir do século XX, o local da morte foi transferido do ambiente familiar para o hospital, suprimindo o fenômeno da morte assistida que como descrito por Ariès. Dessa forma, reafirma-se o triunfo da medicina moderna, caracterizado pelo isolamento do moribundo e pela medicalização, cujo papel seria manter a doença e a morte “na ignorância e no silêncio.”

É importante destacar que, embora as Ciências Médicas tenham aumentado a expectativa de vida das pessoas, esse progresso não garante, necessariamente, a qualidade de vida. Scliar (2005) traz um relato médico importante a ser considerado:

De imediato fui transportado para UTI. E aí viverei uma experiência, para dizer o mínimo, insólita. Na UTI a vida está suspensa. O tempo ali não passa – aliás, não há relógios nas paredes. A luz nunca se apaga; não é dia, não é noite, reina uma clareza fixa, imutável. Mas o movimento é contínuo; médicos, enfermeiras, auxiliares circulam sem parar, examinando, manipulando os doentes, sempre em estado grave (Scliar, 2005, p. 11).

Atualmente, se convive com a morte sob o controle da medicina. Os sinais tradicionais de parada cardíaca já não são suficientes, e os médicos seguem protocolos específicos para confirmar a morte cerebral, biológica e celular. Além disso, a família enfrenta pressão para decidir rapidamente sobre a doação de órgãos do paciente “quase morto”, muitas vezes antes de desligar os aparelhos que mantém o indivíduo vivo.

Menezes (2004) considera esse momento:

No modelo da ‘morte moderna’, o doente que está morrendo é silenciado: não participa das decisões referentes à sua vida, doença e morte. Não há escuta para a expressão de seus sentimentos. Para Elias, na rotina institucional do hospital moderno não há espaço para emoções sejam os médicos, os doentes e/ou os familiares. Esta ausência de espaço para a expressão de sentimentos é um sintoma das sociedades contemporâneas, nas quais muitas vezes as pessoas constroem uma autoimagem de mônadas isoladas, o ‘homo clausus’. Esta figura é caracterizada pela noção de clivagem entre o mundo interno e o mundo externo, o que conduz inexoravelmente a sentimentos de solidão e isolamento emocional, associados ao autocontrole na expressão emocional (Menezes, 2004, p. 34).

Nesse contexto institucional dos hospitais modernos citado por Menezes, não há espaço para a expressão de emoções, seja de médicos, pacientes ou familiares. Essa falta de espaço para sentimentos reflete um aspecto das sociedades contemporâneas, onde as pessoas frequentemente desenvolvem uma autoimagem de indivíduos isolados.

A morte disfarçada e embelezada

Há um movimento crescente no mundo, inclusive no Brasil, conhecido como “Funeral Homes”, descrito por Rodrigues (2006) como uma nova tendência na realização de funerais. Esse conceito se afasta dos tradicionais ao oferecer uma estrutura moderna e personalizada, transformando o funeral em um evento social mais elaborado, buscando amenizar a dor da perda por meio de um atendimento diferenciado e acolhedor.

Imaginou-se, então, colocando o corpo em exposição, cercado de uma nova ritualidade que desempenha as mesmas funções lógicas que viemos percebendo no correr desse estudo. Esses “funeral directors” não são nem o ambiente personalizado da residência do morto nem o ambiente impersonal dos hospitais. Eles criam um ambiente novo no qual o morto é rei, como os reis: não morre. Um ambiente em que um mestre de cerimônia comanda o comportamento das pessoas (lembrando-lhes discretamente as “boas maneiras”) a observar em um salão funerário durante as cerimônias. O morto acolhe seus convidados, como se se tratasse de uma recepção: ele já foi lavado, embalsamado, cuidadosamente vestido e maquiado. Todo traço de morte foi eliminado; o ambiente é planejado para que a dor não aflore e não atrapalhe o bom funcionamento das coisas. Como se tratasse de um coquetel ou de um vernissage, existe aí um tom protetor e um vocabulário cuja regra fundamental é a seguinte: a palavra morte – ou tudo o que dela se aproxime – é uma obscenidade.

Em nome do “respeito ao defunto” e da “preocupação de não traumatizar os vivos”, os funcionários dessas funerárias cuidam da restauração do cadáver (apagar os traços de agonia), de sua conservação (disfarçar a tanatomorfose), de sua beleza (dando ao morto um aspecto saudável), de sua higiene (se não parece morto, não parece poluir), de seu ambiente (as pessoas se sentem mais à vontade, conversam mais livremente, em tom normal, ao som de música...). Em casos extremos, mas não raríssimos, o morto é colocado em posição de vivo, “falando” ao telefone, sentado em seu escritório, maquiado, de óculos, pernas cruzadas, às vezes senta-

do em sua sala de visitas (Living, em inglês) . Ele está vivo, vai se mexer! Mas ele não se mexe, tudo isso é uma ilusão: o vivo quase-morto e na realidade um morto quase-vivo (Rodrigues, 2006, p. 180).

Para Rodrigues (2006), os sobreviventes não percebem que caem na farsa da negação da morte e da rentabilidade, que transforma a morte em uma transação comercial. A revista VEJA em 2011, publicou uma matéria interessante que tem por título “**aceita um bem velado**”? Onde destaca com certa estranheza as novas características da atual “moda”. O ambiente é uma linda mansão decorada com o mais fino rigor, com vários buffets e bebidas a vontade.

Os pacotes de luxo incluem itens como bufê com opções simples (café, chá, biscoitos) ou sofisticados com doces e salgados finos. Os serviços podem custar até quarenta mil reais (R\$ 40 mil). Além disso, os velórios oferecem lembrancinhas como o “bem-velado” (um doce semelhante ao bem-casado) ou alternativas como saquinhos com sementes de girassol ou amêndoas cristalizadas. A casa também oferece música personalizada e transmissão de velório pela internet.

Um aspecto marcante nessa nova categoria de funerárias modernas é a atenção dada à apresentação do falecido, com o objetivo de suavizar o impacto visual da morte para os familiares e amigos. Por meio de técnicas de conservação e restauração, o corpo é preparado para ser disposto em um ambiente que busca amenizar a sensação de luto e dor, muitas vezes com a intenção de apresentar uma imagem serena e “vivificada” do falecido.

Flores de plástico e a vegetação arborizada disfarçam os muros e as sepulturas nos cemitérios-parque, criando uma falsa atmosfera de serenidade e calma, comprovada reservada aos mortos. Esses símbolos, po-

rérm, são apenas pretextos, na verdade, o que se busca é apagar a morte e afastar os vivos desse pensamento perturbador.

As sepulturas escondem caixões, que ocultam corpos e cadáveres. O cemitério torna-se um vasto mecanismo de ocultação, ao mesmo tempo em que preserva, erguendo uma barreira sutil entre o mundo dos vivos e o dos mortos, escondendo o horror dessa separação.

Nesse sentido, Rodrigues (2006), ressalta que a morte no ocidente é ocultada e camuflada para não causar tanto sofrimento. Segundo a revista EXAME (2023)¹, com o avanço da tecnologia já é possível evitar a ida ao cemitério para a despedida dos entes queridos, ao optar pelo funeral virtual. Os funerais virtuais representam uma inovação que permite a realização de cerimônias de despedida online, possibilitando a reunião de familiares e amigos independentemente da localização geográfica.

Realizados por meio de plataformas de videoconferência, como Zoom, Google Meet e Microsoft Teams, ou através de transmissões ao vivo em redes sociais, esses eventos recriam a atmosfera de um funeral tradicional, incluindo homenagens, orações e compartilhamento de memórias. Segundo os idealizadores da proposta, Durante a cerimônia, é importante seguir um roteiro planejado, com momentos de reflexão, exibição de fotos e vídeos, além de mensagens de condolências. De acordo com a matéria publicada, o planejamento de um funeral virtual, como toda a reunião online, envolve a escolha cuidadosa da plataforma, a realização de testes

¹ <https://www.funeralhome.com.br/funeral-home/a-funeral-home> Inaugurado em 2008, o Funeral Home, situado na cidade de São Paulo, sito a Rua São Carlos do Pinhal, 376- Bela Vista -SP, sendo esta, a primeira Casa de Funeral no Brasil. Numa atmosfera charmosa e tranquila, com decoração requintada e de destacada beleza, proporcionando a todos um ambiente privativo e muito confortável. O **FUNERAL HOME** oferece um serviço com muita responsabilidade, proporcionando aos clientes, profissionalismo, com um atendimento diferenciado para homenagear a memória de um ente querido; por isso dedicamos total atenção aos detalhes e ao modo de receber as pessoas.

técnicos, a criação de um ambiente adequado e a designação de um moderador para conduzir o evento. É um caso a pensar!

A morte ecológica

Já pensou em virar árvore? Pois essa pode ser uma nova tendência! Em um mundo cada vez mais consciente da necessidade de preservar o meio ambiente, até mesmo o momento da morte está sendo reavaliado. A prática tradicional de funerais, que frequentemente busca embelezar e ocultar o fim da vida, está dando lugar a um movimento crescente: a *morte ecológica*. Publicada em 2018², a reportagem “*Morte ecológica: funerais entram no debate ambientalista*” explora como a sustentabilidade pode ser incorporada no último ato da vida.

Esse movimento propõe alternativas ecológicas aos funerais convencionais, como árvores no lugar de caixões e urnas biodegradáveis, transformando o legado de quem parte em uma contribuição ativa para a preservação do meio ambiente. A ideia central é substituir as tradicionais sepulturas por práticas que integrem os corpos ou as cinzas à natureza, promovendo a criação de bosques, florestas e outros espaços ecológicos sustentáveis.

A reportagem destaca como essas práticas têm ganhado força, com muitas famílias buscando formas de despedir-se de seus entes queridos de maneira que respeite e nutra o planeta. A *morte ecológica* não é vista apenas como uma escolha ambiental, mas também como uma maneira simbólica e reconfortante de lidar com a dor da perda, trazendo um novo significado ao luto.

² <https://oglobo.globo.com/brasil/sustentabilidade/morte-ecologica-funerais-entram-no-debate-ambientalista-23071988>

Além disso, o movimento propõe uma reflexão mais profunda sobre o papel da morte dentro de um contexto mais amplo de sustentabilidade. Ao desafiar as formas tradicionais de homenagem, ele oferece uma nova perspectiva sobre o legado humano, onde a preservação do meio ambiente se torna parte essencial da memória daqueles que partiram. A combinação de inovação tecnológica com sensibilidade ambiental torna os funerais ecológicos uma tendência crescente, que alia respeito à natureza e à memória dos falecidos.

A proposta de transformar o corpo ou as cinzas em parte da terra, de maneira viva e orgânica, ganha destaque em iniciativas que promovem o plantio de árvores e o uso de urnas biodegradáveis.

Esse movimento vai além das alternativas sustentáveis: ele oferece uma maneira única de lidar com o luto. Em vez de lápides e concreto, surge a possibilidade de transformar o legado dos nossos entes queridos em algo que respire, cresça e se conecte de forma harmônica com o mundo natural.

Considerações finais

Este estudo vai além de um simples debate socioambiental. Propomos uma reflexão profunda sobre o fim: como nos despedimos de pessoas queridas e, principalmente, como gostaríamos de ser lembrados. A análise da morte nas sociedades contemporâneas revela uma mudança significativa na forma como lidamos com esse evento inevitável, tanto no âmbito pessoal quanto coletivo.

A sociedade, cada vez mais avessa à dor e ao sofrimento, busca esconder os sinais biológicos da morte por meio de práticas como a “morte sem cheiro”, a maquiagem dos falecidos e até funerais virtuais. Esses pro-

cessos de ocultação e camuflagem visam não apenas suavizar o impacto da morte, mas também proteger os vivos de sua presença perturbadora, tratando-a como um evento que precisa ser gerido, e não vivido de forma plena e natural.

As reflexões sobre as transformações nos rituais funerários, como as mudanças de sepultamento nas igrejas para os cemitérios e o crescente uso de funerais virtuais, nos mostram como a morte se tornou mais solitária e desprovida de significado emocional. A medicalização da morte, que prioriza a eficiência dos processos hospitalares, reflete a tendência de tratar a morte como algo a ser controlado, afastando a experiência do luto do convívio social. Ao mesmo tempo, a ascensão de práticas como a *morte ecológica* surge como uma tentativa de restabelecer o contato com a natureza, oferecendo uma nova forma de lidar com a morte que respeita o meio ambiente e cria um vínculo simbólico com a terra e a vida que se perpetua.

Essa desconexão entre o morrer e o viver, como nos apontam pensadores como Philippe Ariès e Geoffrey Gorer, é emblemática de uma sociedade que se distancia de sua finitude. Contudo, ao mesmo tempo, surgem movimentos que buscam ressignificar esse processo, como o funeral ecológico, que transforma a morte em uma contribuição para a sustentabilidade, criando um legado vivo através de árvores e urnas biodegradáveis.

Concluímos que, embora a sociedade moderna tenha conseguido controlar muitos aspectos da vida, a morte permanece um campo onde o controle e a ocultação prevalecem. Ao refletirmos sobre as diferentes formas de lidar com a morte, seja por meio de práticas tradicionais ou inovadoras como os funerais ecológicos e virtuais, podemos vislumbrar uma possibilidade de reconciliação com a morte, de uma maneira mais consciente, respeitosa e significativa.

O desafio permanece em encontrar um equilíbrio entre a necessidade de preservar a vida e a urgência de reconhecer a morte como parte essencial da existência humana, sem negligenciar o luto, as emoções e o significado desse momento tão profundo e transformador.

Referências

ARIÈS, P. *O Homem Diante da Morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

BORGES, Helena. Morte ecológica: funerais entram no debate ambientalista. Sustentabilidade também é possível após o fim da vida, com árvores no lugar de caixões e urnas biodegradáveis. *O Globo*, Rio de Janeiro, 16 set. 2018, 4h:30. Atual. em: 17 set. 2018, 4h:18. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/sustentabilidade/morte-ecologica-funerais-entram-no-debate-ambientalista-23071988>. Acesso em: 23 de outubro de 2025.

FUNERAL Home. Aceita um bem velado. *Veja*, São Paulo, 28 jul. 2011. Disponível em: <https://www.funeralhome.com.br/noticia/revista-veja-aceita-um-bem-velado> . Acesso em: 23 out. de 2025.

GORER, Geoffrey. “Pornography of death”. *Encounter*, Issue n. 16, October, 1955.

HERZLICH, C. *Os encargos da morte*. Rio de Janeiro: UERJ/IMS, 1993.

KOVÁCS, M. J. *Morte e desenvolvimento humano*. 3. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992. 243 p.

MAGALHÃES, João Paulo. Como a tecnologia e a inovação podem contribuir para o momento de luto. Serviço funerário pode sofrer mudanças com a chegada de novas tecnologias. *Exame*, [s.l.], publicado em 27 fev. 2023, às 19h30. Disponível em: <https://classic.exame.com.br/tecnologia/2023/02/27/como-a-tecnologia-e-a-inovacao-podem-contribuir-para-o-momento-de-luto-servi%cc%83o-funerario-pode-sofrer-mudancas-com-a-chegada-de-novas-tecnologias>.

exame.com/bussola/como-a-tecnologia-e-a-inovacao-podem-contribuir-para-o-momento-de-luto/?utm_source=copiaecola&utm_medium=compartilhamento. Acesso em: 23 out. 2025.

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida Severina*: e outros poemas para vozes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte*: antropologia dos cuidados paliativos. Rio de Janeiro: Garamond: Fiocruz, 2004.

REIS, João José. *A morte é uma festa*: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6.ed. São Paulo: Ed. Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

SCLIAR M. *O olhar médico*: crônicas de medicina e saúde. São Paulo: Ágora; 2005.

THOMAS, L. V. *Anthropologie de la Mort*. Paris: Payot, 1976.

JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL: UM CAMINHO ÉTICO E ESPIRITUAL

José Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino)

Introdução

A COP30, realizada em Belém em 2025, focou na justiça socioambiental ao debater que os impactos das mudanças climáticas afetam de maneira desigual grupos sociais, raciais e econômicos. A COP30 buscou vincular as ações climáticas com a redução das desigualdades e a garantia de direitos, como saúde, água e um meio ambiente saudável, além de promover a participação social e a transição energética justa.

Os desafios são enormes diante da crise climática. O sistema do capital hoje mundializado mais e mais se concentra. Tomar a sério estes dados obrigariam este capital a mudar de lógica, cuidar da natureza em vez de superexplorá-la, cultivar uma justiça social e uma justiça ecológica. É necessário adotar padrões de produção e consumo que protejam as capacidades regenerativas da Terra, os direitos humanos e o bem-estar comunitário. Já está provado que o planeta, que, limitado, não suporta um projeto de crescimento/desenvolvimento ilimitado. A seguir a lógica do capital iremos todos para o buraco, cedo ou tarde, estaremos nos defrontando com uma grande tragédia ecológico-social.

O Desenvolvimento Sustentável é um apelo global à ação para acabar com a pobreza, proteger o meio ambiente e o clima e garantir que as pessoas, em todos os lugares, possam desfrutar de paz e de prosperidade.

Fazemos questão de sublinhar que as hermenêuticas redutoras não dão conta da realidade atual tão complexa. A visão dualística entre o sujeito (razão humana) e objeto (a natureza), própria da racionalidade instrumental moderna, não permitiu que as éticas que emergiram nesse paradigma rigidamente antropocêntrico fizessem o reconhecimento da natureza em sua complexidade e concretude própria.

Constatamos que, no lado oposto desse pensamento, como reação à mentalidade antropocêntrica, tem surgido um vigoroso movimento ambientalista em cujo interior encontra-se uma corrente sustentada por princípios éticos que defendem uma harmonização intrínseca com a natureza.

São modelos de ética ambiental centrados numa visão biocêntrica em que o indivíduo se dilui no horizonte de um todo igualitário, de modo que a diferenciação fica suprimida e tanto a natureza como o ser humano, paradoxalmente, não são reconhecidos como um outro. Aqui queremos enfatizar que a natureza também é o outro e tem direitos. Como lemos na publicação Direitos da Natureza (2020):

A formulação de uma teoria geral que pretende a construção dos Direitos da Natureza parte da descrição de princípios que se fundam na própria dinâmica da Natureza e se legitimam na conformação natural do sistema de vida. Para além do comportamento ecossistêmico, considera o sistema menor da vida social humana que inclui o elemento da interculturalidade e da territorialidade (Lacerda, 2020, p. 22).

É nesse sentido que queremos recuperar o sentido unitário que os povos originários dão em sua relação com a natureza. Os povos originários mantêm com a natureza não uma relação utilitarista, mas de participação e comunhão. Na realidade é o pleno sentido que damos a

justiça socioambiental. A cultura dominante formulou um paradigma da dominação. Um modelo da exploração e imposição de costumes e crenças. Urge superarmos tanto o antropocentrismo unilateral, desenvolvido pela racionalidade instrumental moderna, quanto o biocentrismo totalizador. É como caminhar numa estrada de mão dupla, é importante frisar sempre que “abre-se assim o caminho de um diálogo crítico com a teologia cristã da criação na procura de uma ética capaz de compreender a realidade atual, planejar e orientar o agir humano para superar a crise socioambiental” (Cirne, 2013, p. 80).

O Papa Francisco na encíclica *Fratelli Tutti* (2020), diz que somos parte da natureza. Todos os seres vivos possuem o mesmo código genético de base, desde a bactéria que surgiu há 3,8 bilhões de anos, passando pelos dinossauros e os colibris, e chegando ao ser humano, temos os mesmos 20 aminoácidos e as mesmas quatro bases fosfatadas. Quer dizer, somos de fato, e não poeticamente, irmãos e irmãs. Mas não nos tratamos como tais. A dimensão socioambiental que é prima irmã da justiça socioambiental está bem expressa nesta carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social.

Ninguém deve fechar-se em si mesmo ou fechar qualquer tipo de fronteira, pois dependemos uns dos outros. O Papa Francisco afirma na encíclica *Fratelli Tutti* (2020) que um país que progride com base no seu substrato cultural original é um tesouro para toda humanidade. Além do mais, o mundo foi criado para todos. Essa visão está presente nas grandes tradições espirituais da humanidade.

Precisamos fazer crescer a consciência de que, hoje, ou nos salvamos todos ou não se salva ninguém. A pobreza, a degradação, os sofrimentos de um lugar da terra são um silencioso terreno fértil de problemas que finalmente, afetarão todo planeta. Se no preocupa o desaparecimento de algumas espécies, deveria afigir-nos

o pensamento de que, em qualquer lugar, possam existir pessoas e povos que não desenvolvem o seu potencial a sua beleza por causa da pobreza ou de outros limites estruturais (Francisco, 2022, p. 137).

No contexto da ecologia integral há um movimento ético e espiritual. Podemos chamar de espiritualidade ecológica que é a vivência da fé em comunhão com toda a criação, reconhecendo a realidade divindade como criadora e que age como guardião da vida. Essa espiritualidade se desenvolve em atitudes concretas com a natureza.

Segundo o Papa Francisco tem que haver uma conversão ecológica. Esse conceito cunhado por Francisco se define como transformação interior e comunitária para adotar um estilo de vida mais sustentável, em harmonia com a criação e a justiça social. Vamos ver que isso implica em mudar hábitos de consumo e descarte, reconhecendo a interconexão entre a crise ambiental e social, e exige ações concretas para cuidar da “casa comum”, que foi um termo frequentemente usado em materiais de mobilização e reflexão COP30, sobre mudanças climáticas, que foi realizada em Belém, no Pará, em 2025.

COP30 e Cúpula dos povos: avanços e desafios

De acordo com o governo brasileiro, a COP-30 deu continuidade às diretrizes do Acordo de Paris, que completa dez anos este ano, e às discussões das edições anteriores. Entre os temas centrais estiveram: redução de emissões de gases de efeito estufa; adaptação às mudanças climáticas; financiamento climático; tecnologias de energia renovável; preservação de florestas e biodiversidade e justiça climática.

A COP-30 no Brasil representou uma oportunidade para o País reforçar seu papel de liderança nas discussões climáticas globais e apresentar avanços em setores como energias renováveis, biocombustíveis e agricultura sustentável. Essa conferência chegou ao término com avanços, embora permeados por entraves que impediram decisões mais assertivas em pontos estratégicos. Apesar disso, não há motivo para desânimo. Foram três décadas de negociações sobre como conter o agravamento da crise climática.

Entre os fundamentos que orientam a governança climática internacional, destaca-se o Princípio das Responsabilidades Comuns porém diferenciadas, consagrado na Cúpula da Terra realizada no Rio de Janeiro, em 1992. Esse princípio é um eixo central das negociações sobre mudança do clima e desenvolvimento sustentável, ao afirmar que todos os Estados devem responder aos desafios ambientais globais, porém de modo compatível com suas capacidades institucionais, condições socioeconômicas e trajetórias históricas de contribuição para a crise climática.

É um elemento indispensável para a consolidação da justiça climática, ao orientar a distribuição equitativa das obrigações entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento. Esse princípio parte do entendimento de que a responsabilidade pela proteção do clima é compartilhada, mas não homogênea. As nações industrializadas, cujo desenvolvimento esteve historicamente ligado à intensa emissão de gases de efeito estufa, devem ser mais responsabilizadas.

É claro que os países em desenvolvimento enfrentam limitações estruturais como restrições econômicas, maior vulnerabilidade ambiental e déficits de infraestrutura, que dificultam a adoção de medidas rigorosas sem cooperação internacional. Fica claro que a mudança e envolvimento tem que ser geral e não local. É importante lembrar muitos países desenvolvidos de obrigações que frequentemente relativizam.

Realizar uma COP na Amazônia, em meio a um mundo marcado pela disputa entre Estados Unidos e China, por guerras, por estímulos à indústria bélica e pela crise do multilateralismo, já representou um esforço extraordinário. A mídia brasileira não ajuda nesse sentido. Falo da mídia comercial que tem complexo de vira-lata. Na realidade são famílias que, quando veem seus interesses comerciais e ideológicos contrariados, se comportam como “famiglia” mafiosa. São donos privados que pretendem falar para todo Brasil e manter sob tutela a assim chamada opinião pública. Essa mídia comercial é bastante conhecida, na qual se instalou a razão cínica e o que há de mais falso e chulo da imprensa brasileira. Estes estão a serviço de um bloco histórico assentado sobre o capital que sempre explorou o povo. Esta mídia empresarial se comporta como um feroz partido de oposição ao governo do presidente Lula que convocou a COP30 para a cidade de Belém do Pará.

Alguns analistas estrangeiros registraram que a escolha de Belém do Pará, inicialmente vista por muitos como um equívoco logístico mostrou-se acertada. A simples chegada à cidade, sobrevoando a imensidão da floresta amazônica recortada por seus rios, oferece um choque de realidade à comunidade internacional. Isso porque Belém é banhada principalmente pelo Rio Guamá e pela Baía do Guajará, que faz parte do complexo estuarino do Rio Pará. A cidade é entrecortada por uma vasta rede de rios e igarapés, que contribuem para sua beleza natural e identidade amazônica.

E os resultados da COP30? Entre os principais, destaca-se a Decisão Mutirão, documento central aprovado sob a condução da Presidência da COP30. Ela estabelece uma mobilização global contra a crise climática e lança o Acelerador Global de Implementação, iniciativa voluntária voltada a apoiar países na execução de seus Planos Nacionais de Adaptação. A esse conjunto soma-se a Missão Belém para 1,5°C, voltada a ampliar a ambição

e a cooperação internacional em mitigação, investimentos e adaptação, além do compromisso de triplicar o financiamento para adaptação até 2035, reforçando a urgência de recursos para nações em desenvolvimento.

A COP30 também registrou avanços inéditos. Pela primeira vez, documentos centrais entre eles a própria Decisão Mutirão, mencionaram explicitamente povos afrodescendentes, e reconheceram a relevância dos direitos territoriais e dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas e comunidades locais nas estratégias de mitigação de longo prazo. O Plano de Ação de Gênero foi fortalecido, com ampliação do orçamento sensível ao gênero e valorização da liderança de mulheres indígenas, afrodescendentes e rurais.

O presidente da República do Brasil anunciara que a COP30 seria guiada pela ciência, sendo chamada de a “COP da verdade”. Ainda no início o presidente ressaltou o papel fundamental da ciência e reforçou que é o momento de as lideranças deixarem claro se estão prontas para enfrentar as consequências da mudança do clima, mas infelizmente não houve consenso para adotar o Mapa do Caminho para o abandono dos combustíveis fósseis, mesmo diante das evidências científicas sobre a proximidade do ponto de não retorno. De fato, há evidências científicas que a humanidade está perigosamente próxima de vários pontos de não retorno climáticos, com alguns sistemas possivelmente já em transição irreversível. O consenso científico, refletido nos relatórios do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) e em estudos recentes, aponta para a urgência de ações drásticas para evitar consequências catastróficas.

A ausência de menção explícita à eliminação dos fósseis nos documentos finais frustrou expectativas. Ainda assim, o simples fato de o tema ter sido colocado no centro das discussões, incluindo a Cúpula dos Líderes mesmo antes da abertura oficial da conferência, gerou um movimento iné-

dito: 82 países aderiram rapidamente ao Mapa. Sob liderança da Colômbia, uma conferência específica sobre o assunto está sendo planejada, demonstrando que, mesmo fora dos textos oficiais, a pressão dos territórios e da sociedade civil pode ampliar a ambição climática e influenciar futuros acordos.

A COP30 mobilizou o País com participação efetiva de inúmeras entidades e o mundo em torno da agenda climática, ampliou o debate público e reuniu mais de 42 mil participantes de 195 países. Há, de fato, muitos questionamentos sobre a efetividade dessas conferências, mas estas permanecem sendo o principal instrumento multilateral para enfrentar a crise climática. Imperfeitas, lentas e repletas de tensões, elas continuam sendo um espaço disponível para construir soluções globais, embora não seja o único.

A sociedade civil se organizou também. Destacamos a Cúpula dos Povos que foi um evento paralelo e autônomo à cúpula oficial (COP30) e que reuniu movimentos sociais, organizações comunitárias e redes internacionais para debater a crise climática sob a perspectiva da justiça social e ambiental. Ela deu voz a grupos como povos indígenas, comunidades tradicionais e periferias, que são frequentemente os mais afetados pelas mudanças climáticas, mas menos ouvidos nas negociações internacionais. O evento buscou propor soluções, fortalecer a mobilização popular e pressionar por mudanças em políticas que consideram ineficazes.

A Cúpula dos Povos fez uma carta final. Ela denuncia que a crise climática se agrava com o avanço da extrema direita, do fascismo e das guerras, e afirma que os países do Norte global, as corporações transnacionais e as elites econômicas são os principais responsáveis pelas múltiplas crises ambientais e sociais. Há forte repúdio ao genocídio do povo palestino e solidariedade ativa a povos que resistem a projetos imperiais, à militarização e à violação de seus territórios.

O texto também reafirma uma visão que coloca o trabalho de cuidado no centro da vida, reconhecendo o feminismo como parte essencial da resposta às crises. Também coloca em evidência a sabedoria ancestral dos povos originários, a criatividade dos territórios e a força espiritual que orienta as lutas.

Um acontecimento terrível se deu no Brasil após 5 dias do término da COP30. Enquanto o País sediava essa grande conferência, prometendo um “pacto pela vida das florestas, oceanos e da humanidade” sob a liderança do governo federal, os parlamentares votaram para derrubar — em ampla maioria — 56 vetos do presidente Luiz Inácio Lula da Silva a um projeto de lei que flexibiliza drasticamente a legislação de licenciamento ambiental.

Entre os principais tópicos que voltam a valer está a simplificação para o licenciamento de atividades de médio potencial poluidor e a ampliação da LAC (Licença por Adesão e Compromisso), vista como uma das mais perigosas, já que dispensa análise prévia caso haja compromisso do empreendedor. Segundo o governo federal, o veto impede que empreendimentos de risco significativo, como barragens de rejeitos, sejam submetidos a licenciamento simplificado sem a devida análise técnica.

Sob a presidência brasileira, como já vimos, a COP30 buscou ligar “a agenda climática global” com “a vida cotidiana das pessoas”, enfatizando a urgência de proteger florestas nativas, oceanos, garantir justiça climática e assegurar participação de povos indígenas e comunidades tradicionais — pilares defendidos como caminho para um desenvolvimento sustentável.

Mas o que assistimos no Brasil foi, logo após o fim da convenção da ONU, o próprio Congresso Nacional virar as costas para os compromissos climáticos e ambientais: ao rejeitar 56 vetos presidenciais, devolveu ao Brasil a versão mais agressiva — e destrutiva — de um projeto apelidado como PL da Devastação.

Com a derrubada dos vetos volta a ser permitida a supressão simplificada de vegetação na Mata Atlântica, removendo o bioma de regime especial de proteção; passa-se ao Legislativo e aos estados a definição de parâmetros ambientais — inclusive o que é porte médio/pequeno, o que é “baixo ou médio potencial poluidor”, e que tipologias precisam de licenciamento; retira-se obrigações de consulta prévia a povos indígenas e comunidades quilombolas, além de enfraquecer o papel de órgãos como ICMBio, Funai e Fundação Palmares no licenciamento e ainda libera diversas atividades da exigência de licenciamento — inclusive manutenção de infraestrutura, obras rurais com registro pendente no CAR, obras de saneamento, entre outras.

Nesse sentido o País vive um sentimento de “luto” após a derrubada, pelo Congresso Nacional, desses 56 vetos relacionados à legislação ambiental. O que o Congresso fez foi uma ruptura profunda de um arcabouço que levou décadas para ser consolidado. Não se trata de mera flexibilização, mas de um ataque direto ao marco legal que orienta o licenciamento ambiental no País.

Esse impacto ocorre justamente quando o Brasil enfrenta efeitos cada vez mais severos da crise climática. Foi uma demolição do licenciamento ambiental brasileiro. Com essa mudança, situações críticas tendem a se intensificar e essa decisão do Congresso ocorre no pior momento possível. Porque este momento é o que a sociedade mais precisa de proteção.

É um absurdo a interpretação de parlamentares de que a remoção de vetos fortalece a autonomia de estados e municípios. A ministra do meio ambiente, Marina Silva, chamou atenção para o fato que essa fragmentação das regras ambientais coloca o País em risco e pode prejudicar inclusive relações comerciais internacionais.

Vale a advertência de um eminentíssimo filósofo alemão Rudolf-Otto Apel (2000, p. 410): “pela primeira vez na história do gênero humano, os seres humanos foram postos, na prática, diante da tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações em um parâmetro que envolve todo o planeta”.

Considerações finais

O “cuidado da casa comum” se impõe como caminho ético espiritual. De fato, a “casa comum” é um ato de fé. Na Encíclica Laudato Si (2015), o Papa Francisco, vem chamar a atenção sobremaneira para o cuidado que todos devem ter para com a casa comum, a essa temática lembra Leonardo Boff: “é a primeira vez que o magistério pontifício aborda de forma tão cabal e extensa a questão ecológica” (BOFF, 2016, p. 15).

A promoção da justiça aponta para um conjunto articulado de dimensões do ser humano comprometido com a causa. O diálogo com as culturas e as religiões é fundamental para uma humanidade nova. A luta pela justiça socioambiental para ser completa tem que contemplar as tradições espirituais que primam pela vida integral que envolve o ser humano simultaneamente a natureza. Todas as religiões, além de promover o encontro com a divindade, buscam uma humanização do ser humano, pois todas dão centralidade ao amor, à solidariedade, à compaixão e à reverência face ao Sagrado. Nesse sentido, Leonardo Boff (1993, p. 139) diz que

a espiritualidade é uma expressão para designar a totalidade do ser humano, enquanto energia, sentido e vitalidade. [...]. Significa viver segundo a dinâmica própria da vida e revela um lado exterior nas relações sociais com os outros seres humanos e com a natureza e um lado interior que se realiza como diálogo com o eu profundo, com o grande ancião e anciã que moram dentro de nós,

com o mistério que nos habita e que chamamos Deus, mediante a contemplação, a interiorização e a busca do próprio coração.

O que seria realmente a justiça socioambiental? Os pesquisadores/as e estudiosos/as do tema introduz uma resposta dentro do paradoxo justiça e meio ambiente. Dessa forma, Henri Acselrad (2005, p. 223) deixa claro que

Justiça Ambiental é uma noção emergente que integra o processo histórico de construção subjetiva da cultura dos direitos no bojo de um movimento de expansão semântica dos direitos humanos, sociais, econômicos, culturais e ambientais. Na experiência recente, a justiça ambiental surgiu da criatividade estratégica dos movimentos sociais, alterando a configuração de forças sociais envolvidas nas lutas ambientais e, em determinadas circunstâncias, produzindo mudanças no aparelho estatal e regulatório responsável pela proteção ambiental.

O casamento indelével entre ética e espiritualidade nos leva para uma “visão integral” (Wilber, 2007, p. 33). Essa visão provoca um processo existencial que nos faz passar de um estágio etnocêntrico para uma dimensão cosmocêntrica. Se faz necessário hoje realmar o mundo e para isso a dimensão da espiritualidade é um elemento muito importante para construir um novo humanismo. Mesmo que a gravidade do impacto de toda degradação presenciada turve nossos horizontes, talvez possamos celebrar novos alentos para um tímido incremento na civilidade, no cuidado pelos outros, perceptível em certos comportamentos e nos espaços públicos. Trata-se de uma novidade que também se fez visível em algumas lideranças empresariais. Talvez sejam resultados da reação ao impacto da pandemia.

É importante povoar o nosso próprio habitat dessa consciência, refletindo-se tanto no cuidado e atenção às pessoas que conosco vivem e que nos procuram, como vigiando o bom uso de tudo, evitando desperdício e favorecendo reaproveitamentos.

É fundamental que estejamos permanentemente atentas e atentos as nossas atitudes. Isso define o futuro das próximas gerações. Que as crianças e os jovens que crescem em nosso meio possam beber de nossas vidas e de nosso testemunho, uma autêntica “cultura do cuidado” impulsionada pela “espiritualidade do cuidado”. É nesse sentido que sonhamos em mutirão sob a grande generosidade da Mãe Terra.

Referências

ACSELRAD, Henri. *Justiça Ambiental: Narrativas de Resistência ao Risco Social Adquirido in Encontros e Caminhos: Formação de Educadoras(es) Ambientais e Coletivos Educadores*. Brasília: MMA, 2005.

APEL, Rudolf-Otto. *O a priori da Comunidade de Comunicação*. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993.

BOFF, Leonardo. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In: Murad, Afonso; Sinivaldo Silva Tavares (Org.). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção antena da fé). p. 15-23.

CIRNE, Lúcio Flávio Ribeiro. *O espaço da coexistência. Uma visão interdisciplinar de ética socioambiental*. São Paulo: Ed. Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulinas, 2022.

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si: Sobre o cuidado da casa comum.*
São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social.*
2020. Disponível em: <http://bit.ly/3kPBuVq>. Acesso em: 06 out. 2025.

FRANCISCO, Papa. *Laudato si: sobre o cuidado da casa comum.* 2015.
Disponível em: <https://bit.ly/3JGpD6H>. Acesso em: 06 out. 2025.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade.* São Paulo: Ática,
1993.

LACERDA, Luiz Felipe. *Direitos da Natureza. Marcos para a construção de*
uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

WILBER, Ken. *A visão integral.* Uma introdução à revolucionária abordagem
integral da Vida, de Deus, do universo e de tudo mais. São Paulo: Cultrix,
2007.

SOBRE OS AUTORES

ANA CRISTINA RODRIGUES DE VASCONCELLOS

Doutora em Ciências da Religião pela UNICAP e Mestre em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Educação e Teologia. É professora convidada da ESPM no curso de pós-graduação em gestão de pessoas. Atualmente, trabalha como assessora pedagógica na SOMOS, ministrando treinamentos para professores e gestores de escolas de educação básica. Faz parte do Banco de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (BASis)- INEP-MEC.

CLAUDIA ALEXANDRE

Pós-Doutoranda em Antropologia (FFLCH-USP); Doutora em Ciência da Religião (PUC-SP); Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP). Jornalista, Comunicadora de Rádio e TV, e Pesquisadora Acadêmica. Especialista em Ciências da Religião- PUC-SP). Especialista em Administração e Organização de Eventos (SENAC-SP). Graduada em Comunicação Social- Jornalismo- FIAM-FAAM. É autora, entre outros títulos, dos livros Orixás no Terreiro Sagrado do Samba- Exu e Ogum no Candomblé da Vai-Vai (Editora Aruanda e Griot) e Exu Mulher e o Matriarcado Nagô- sobre masculinização, demonização e tensões na formação dos candomblés. Prêmio Jabuti Acadêmico 2024- Categoria Ciências da Religião e Teologia, pela obra Ex-mulher e o Matriarcado Nagô. Troféu Raça Negra 2024 - Universidade Zumbi dos Palmares. Prêmio Jabuti Acadêmico 2025- obra coletiva A Salvação da Pátria Amada.

FAUSTINO DOS SANTOS

Doutorando do Programa de Teologia da Fordham University, Nova Iorque, EUA. Mestre em Teologia pela UNICAP. Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza- FCF. Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco- UNICAP. Foi professor da disciplina de Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso no Curso de Especialização em Catequese e Liturgia do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão IESMA em 2021.

FLÁVIO VALDEZ MARTINS DA SILVA

Doutorando em Ciências da Religião pela UNICAP; mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Graduado em Ciências Econômicas pela Universidade Católica de Pernambuco; e MBA em Gestão de Organização Social pela UFPE; Pós-graduação em Consultoria para Pequenas e médias Empresas pela SUDENE. Atuou como analista técnico- Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas de Recife; professor pós-graduação da Faculdade Joaquim Nabuco e da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Igarassu, atuando principalmente nos seguintes temas: desenvolvimento local, economia solidária e candomblé.

FRANCILAIDE DE QUEIROZ RONSI

Pós-doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em cuja pesquisa inquiriu sobre A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar - Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Possui mestrado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com pesquisa sobre Mística, lugar para o encontro e diálogo inter-

-religioso. Contribuições de Juan Martin Velasco e Andrés Torres Queiruga. Bacharela em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco. Atualmente é coordenadora e professora do Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; está inserida na Linha de Pesquisa Religião e Modernidade; e coordena dois projetos: Mística e espiritualidade do cotidiano e Teologia espiritual encarnada.

FRANCISCO DANIEL PEREIRA LEÃO

Doutorando em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco; e Mestre em Educação- Universidade Federal do Ceará. Atualmente é escritor e professor na Rede Pública Municipal de Educação de Fortaleza.

GILBRAZ ARAGÃO

Doutor em Teologia pela PUC-RJ e Mestre pela Pontifícia Faculdade de Teologia de São Paulo. Professor e pesquisador na Universidade Católica de Pernambuco, coordenador do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife e do Grupo de pesquisa UNICAP/CNPq Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo. É também colaborador no Programa de Pós em Ciências das Religiões da UFPB.

GISELLE GOMES DA SILVA PRAZERES SOUZA

Doutoranda em Ciências das Religiões – UFPB; Mestra em Extensão Rural e Desenvolvimento Local pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Rural de Pernambuco- UFRPE. Possui bacharelado em Teologia pela Faculdade Kuryos. Integrante do grupo de estudos sobre Mídia, Religião e Cultura, da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom); Integrante do grupo de pesquisa GRUJORDI- Grupo de Pesquisa em Jornalismo e Diversidade Cultural, pesquisa e discute os

seguintes temas: Comunicação e Cultura Popular, Midiatização e Estudos da Paz e Gênero, Violência Doméstica e Religião. Agricultura Familiar. Grupo de Pesquisa Espiritualidade, Religião Vivida e Teologia Prática (Faculdade EST) e Grupo de Pesquisa de transdisciplinaridade e diálogos da UNICAP. Especialista em Elaboração de Projetos e Emendas Parlamentares na área de políticas para Mulheres.

JOSÉ FÁBIO BENTES VALENTE

Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP, na qualidade de bolsista PROSUC/CAPES. Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória-FUV (2019). Especialista em Tutoria de Educação a Distância EAD - FBN (2024). Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas- FBN. Graduado em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estácio de Sá- UNESA. Graduando em Pedagogia Pela Universidade Estácio de Sá- UNESA (2025-). Faz Parte do Grupo de Pesquisa Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo (CNPq). Faz parte do grupo de Pesquisa PNEUMA, do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu da Faculdade Boas Novas, onde realiza pesquisas nas áreas de Teologia, Religião e Educação na Amazônia.

JOSÉ FABRÍCIO RODRIGUES DOS SANTOS CABRAL

Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma-IT. Especializado em Filosofia e Ensino de Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais-SP. É membro do Grupo de Pesquisa Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo (CNPq). É Coordenador do Projeto de Pesquisa sobre Transumanismo e Religião. É Palestrante e Expert em conteúdos e estratégias para desenvolver a Inteligência Espiritual com foco na promoção da Espiritualidade Laica.

JUANE BRAÚNA ALVES

Doutoranda e mestra em Ciências da religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Bacharel em Museologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Tem interesse nos seguintes assuntos: conservação de acervos históricos, arte sacra, antropologia da religião e história da arte.

LUCA PACHECO

Luis Carlos de Lima Pacheco, é doutor em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, com tese sobre o sagrado nos jogos digitais; Mestre em Ciências da Religião pela mesma Instituição. Possui Especialização em Comunicação Social e Religiosa pela Université Catholique de Lyon (França); graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e em Design Industrial- Programação Visual pela Universidade do Estado de Minas Gerais. Docente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Unicap, membro do Grupo de Pesquisa “Cristianismo e Interpretações” e “Religiões, Identidades e Diálogos” e “Espiritalidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo” nos programas de pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião da Unicap. Atua como coordenador do Curso de graduação em Ciências da Religião- Unicap.

MARIANO VICENTE

Mestre em Ciências da Religião; MBA em Digital Strategy e graduado em Publicidade e Propaganda pela Universidade Católica de Pernambuco. Editor científico e gestor do Portal de Publicações da mesma Instituição. Empreendedor e Consultor de negócios.

MARUILSON SOUZA

Doutor (PhD) em Educação Teológica/Ciências da Religião com estágio Pós-doutoral em Ciências da Religião (UMESP Universidade Metodista de São Paulo) e em Psicologia (Universidad Kennedy, Buenos Aires, Argentina). Possui Mestrado em Ciências da Religião (UNICAP). Trabalha na Instituição The Salvation Army, onde exerceu as funções de Diretor do Centro de Formação Espiritual e de Secretário Nacional de Educação. Coordenou o 1º e 2º Simpósio Brasileiro de Justiça Social (2016/2018). Possui experiências de docência-diálogo nas áreas de Religião, Psicanálise, Filosofia, Educação e Direitos Humanos. É professor-pesquisador associado do ILAE - Instituto Latino-Americano de Educação, da ACADPSI- Academia Paulista de Psicanálise/SPAB Sociedade Psicanalítica do Brasil e Diretor Educacional da NEIPSY New England Institute of Psychoanalysis (Boston, EUA). É também membro-fundador da Rede Brasileira de Transdisciplinaridade (RBTD) formada pelas IES UnB, UCB, UFSC, UFRN, UFC, UFG, UFPel, Udesc, USP.

PAULO DE JESUS

Doutor em Ciências da Educação - Université de Paris VIII; mestrado em Educação pela Universidade Federal da Paraíba; graduação em Filosofia e em Pedagogia pela Universidade Católica de Pernambuco. Professor Titular e Emérito da Universidade Federal Rural de Pernambuco, lotado no Departamento de Educação.

RAYANE MARINHO LEAL

Doutoranda com bolsa PROSUP na Universidade Paulista, com estágio supervisionado de tese na Paris Lodron Universität Salzburg, na Áustria, por meio da bolsa ERASMUS Plus. Possui mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), além de espe-

cialização em Direitos Humanos e graduação em Jornalismo pela mesma instituição. Atua como pesquisadora no Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife e integra o Projeto Creo, sendo uma das 10 bolsistas latino-americanas selecionadas para desenvolver a exploração de narrativas da “Humanidad Compartida”. Foi premiada no Concurso Latino-Americano de Ensaios Acadêmicos - Monseñor Carlos Parteli y Pastor Emilio Castro, na categoria Fe en la Resistencia, e participou do projeto Creer en plural, da Red Latinoamericana y Caribeña por la Democracia (REDLAD), contribuindo para a elaboração da Resolução 2941 sobre Liberdade Religiosa da OEA. Com experiência acadêmica e prática, especialmente nas áreas de comunicação, direitos humanos e religião, está qualificada para ministrar disciplinas de Jornalismo e Comunicação com foco em temas transdisciplinares e multiculturais, bem como nas áreas educacionais de Ciências da Religião e Direitos Humanos.