horizonte
ISSN 2175-5841

10.5752/P.2175-5841.2026.e24(01)d5
periodicos.pucminas.br/horizonte

Caminhos e diálogos decoloniais:
interculturalidade, inter-religiosidade e transformação do saber

Decolonial Paths and Dialogues:
Interculturality, Interreligiosity, and Knowledge Transformation

Caminos y diálogos decoloniales:
interculturalidad, interreligiosidad y transformación del conocimiento

Roberlei Panasiewicz[*]
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião
Belo Horizonte, MG, Brasil
E-mail: roberlei@pucminas.br
Orcid: 0000-0002-5429-2649

RESUMO
A decolonialidade do poder, conforme discutida por pensadores latino-americanos, constitui uma resposta crítica aos legados do colonialismo, que ainda moldam estruturas do poder, do ser e do saber. Superar essas heranças exige mais do que denunciar relações de dominação; requer a construção de alternativas pautadas na valorização das diversidades culturais, religiosas e epistemológicas. A interculturalidade apresenta-se como uma prática transformadora, promotora do reconhecimento mútuo e do diálogo entre diferentes tradições. É na articulação entre decolonialidade e interculturalidade que esta reflexão se propõe a avançar. Para tanto, utilizou-se a metodologia textual, em uma abordagem teórico-crítica, fundamentada em autores como Dussel, Mignolo, Quijano, Walsh e Fornet-Betancourt. O texto articula quatro eixos: a reconstrução da identidade como processo dinâmico e histórico; a crítica à colonialidade do poder; a interculturalidade como horizonte de libertação; e os diálogos inter-religiosos como práticas ético-políticas de resistência. A inter-religiosidade, em diálogo com a interculturalidade, amplia o potencial de reconfiguração das relações sociais, espirituais e políticas, sendo fundamental para edificar futuros mais justos. A proposta não se limita à coexistência, mas propõe um engajamento dialógico entre culturas e religiões como condição para a reexistência dos povos historicamente subalternizados. Dessa forma, reafirma-se a importância de manter o diálogo nos caminhos decoloniais como estratégia para a construção de sociedades mais inclusivas, solidárias e plurais, particularmente no contexto latino-americano.
Palavras-chave: decolonialidade; interculturalidade; diálogo inter-religioso.

ABSTRACT
The decoloniality of power, as discussed by Latin American thinkers, constitutes a critical response to the enduring legacies of colonialism that continue to shape the structures of power, being, and knowledge. Overcoming these inheritances requires

[*] Doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

more than denouncing systems of domination; it calls for the construction of alternatives grounded in the appreciation of cultural, religious, and epistemological diversity. In this horizon, interculturality emerges as a transformative practice that fosters mutual recognition and dialogue among diverse traditions, and it is through its articulation with decoloniality that this reflection unfolds. This study adopts a textual methodology within a theoretical-critical framework, engaging with authors such as Dussel, Mignolo, Quijano, Walsh, and Fornet-Betancourt. The analysis is structured around four interconnected axes: the reconstruction of identity as a dynamic and historical process; the critique of the coloniality of power; interculturality as a horizon of liberation; and interreligious dialogue as an ethical-political practice of resistance. In this context, interreligiosity, in dialogue with interculturality, expands the possibilities for reconfiguring social, spiritual, and political relations, proving essential for the construction of more just futures. Rather than advocating mere coexistence, the argument emphasizes dialogical engagement between cultures and religions as a condition for the re-existence of historically subalternized peoples. It thus reaffirms the importance of sustaining dialogue within decolonial paths as a strategic means of building more inclusive, plural, and solidaristic societies, particularly in the Latin American context.
***Keywords**: decoloniality; interculturality; Interreligious dialogue.*

RESUMEN
La decolonialidad del poder, tal como ha sido planteada por pensadores latinoamericanos, constituye una respuesta crítica a los legados persistentes del colonialismo, que continúan configurando las estructuras del poder, del ser y del saber. Superar estas herencias exige más que la denuncia de los sistemas de dominación; requiere la construcción de alternativas fundamentadas en la valoración de las diversidades culturales, religiosas y epistemológicas. La interculturalidad emerge como una práctica transformadora que promueve el reconocimiento mutuo y el diálogo entre diversas tradiciones, y es en su articulación con la decolonialidad donde esta reflexión se propone avanzar. Este estudio adopta una metodología textual, sustentada en un enfoque teórico-crítico, y dialoga con autores como Dussel, Mignolo, Quijano, Walsh y Fornet-Betancourt. El texto se organiza en torno a cuatro ejes interrelacionados: la reconstrucción de la identidad como proceso dinámico e histórico; la crítica a la colonialidad del poder; la interculturalidad como horizonte de liberación; y el diálogo interreligioso como práctica ético-política de resistencia. En este marco, la interreligiosidad, en diálogo con la interculturalidad, amplía las posibilidades de reconfiguración de las relaciones sociales, espirituales y políticas, y resulta fundamental para la construcción de futuros más justos y equitativos. Más que proponer una mera coexistencia, el argumento enfatiza el compromiso dialógico entre culturas y religiones como condición para la reexistencia de los pueblos históricamente subalternizados. Se reafirma la importancia de sostener el diálogo en horizontes decoloniales como estrategia para la construcción de sociedades más inclusivas, plurales y fundadas en la solidaridad, particularmente en el contexto latinoamericano.
***Palabras clave**: decolonialidad; interculturalidad;diálogo interreligioso.*

Como citar:

Panasiewicz, R. (2026). Caminhos e diálogos decoloniais: interculturalidade, inter-religiosidade e transformação do saber. Horizonte, *24*(01), e24(01)d05.https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2026.e24(01)d05

INTRODUÇÃO

A modernidade ocidental, entendida aqui como construção histórica e discursiva, foi marcada pela colonialidade do saber, do poder e do ser, produziu profundas feridas nos modos de conhecimento e existência dos povos da América Latina. A imposição de epistemes eurocentradas e a desvalorização das identidades culturais, religiosas e históricas dos povos originários e afrodescendentes deixaram marcas persistentes nas estruturas sociais, políticas e espirituais da região. Diante desse cenário, emergem propostas de resistência e *reexistência*[1] ancoradas na perspectiva decolonial, que buscam reconfigurar as relações entre saberes e cosmovisões.

Este texto tem como objetivo refletir sobre os caminhos e diálogos decoloniais que se abrem a partir da articulação entre interculturalidade, inter-religiosidade e transformação do saber. Ao recuperar categorias fundamentais como identidade, poder e saber, sob a ótica de autores decoloniais latino-americanos, busca-se evidenciar como essas dimensões podem ser ressignificadas na direção de uma práxis libertadora.

A reflexão desenvolve-se em quatro eixos interligados. No primeiro, trata-se da identidade em perspectiva decolonial, compreendida como construção histórica e em constante (re)configuração diante dos legados coloniais. O segundo eixo aborda a relação entre decolonialidade e poder, examinando como estruturas coloniais persistem e se atualizam nas dinâmicas sociais e políticas. Em seguida, o terceiro eixo discute a interculturalidade como horizonte de libertação, ressaltando sua dimensão crítica e transformadora. Por fim, o quarto eixo articula os diálogos inter-religiosos e interculturais como práticas ético-políticas que contribuem para a superação das hierarquias epistêmicas e a afirmação da dignidade dos saberes historicamente subalternizados.

Ao retomar e valorizar os saberes e as práticas culturais silenciadas pela colonialidade, este ensaio propõe-se a colaborar com a construção de futuros mais plurais, e equitativos para a América Latina e, por extensão, para os povos do Sul Global.

IDENTIDADE EM PERSPECTIVA DECOLONIAL: HISTÓRIAS EM (RE)CONSTRUÇÃO

A identidade pode ser compreendida, em termos gerais, como o reconhecimento

[1] O sentido de *reexistência* vai além de simplesmente *tornar a existir*. Propõe aprofundar na ideia de uma *existência que é ativamente resistente e transformadora*, especialmente em contextos de opressão ou invisibilidade social.

das diferenças por meio de símbolos externos, tais como: língua, costumes, crenças, senso de pertencimento geográfico, sexualidade e características físicas diversas. Torna-se crucial observar que nossa identidade, isto é, nossa compreensão pessoal ou coletiva de sermos distintos dos outros, forma-se em contraste com o outro em suas diferenças. Isso demonstra o caráter intrinsecamente dialógico do conceito de identidade.

As identidades são complexas e múltiplas, surgindo e se configurando por meio de oposições concretas a outras identidades, em um processo socialmente e, mesmo, historicamente situado. Pode-se, assim, considerar a identidade como uma associação de práticas vindas das tradições de um povo, como língua, raça, costumes, culinária, religiões e sentimento de pertencimento, sempre em interação com contextos histórico-sociais específicos.

No âmbito das experiências históricas singulares, as identidades religiosas se manifestam em sistemas complexos de representação, caracterizados por ritos, gestos e discursos simbólicos. Tanto as tradições religiosas antigas quanto os novos movimentos religiosos constroem sua identidade em torno de narrativas fundacionais, mitos, sagas ou lendas, que podem ser baseadas em eventos históricos ou fictícios, mas que possuem um valor especial para os adeptos. Essas narrativas moldam a história do grupo religioso, adaptando-se às novas circunstâncias, incorporando novos elementos e se reconfigurando continuamente.

O filósofo francês Paul Ricoeur, particularmente em sua obra *O si mesmo como um outro*, desenvolveu a noção de identidade a partir da mútua interdependência entre identidade pessoal e identidade narrativa (Ricoeur, 1991, p. 138). Ricoeur propõe que a identidade pessoal se desenvolve ao longo da vida e é constituída pelas dimensões de *idem* (o aspecto *fixo* e constante) e *ipse* (o aspecto *em construção* e dinâmico). A identidade narrativa emerge no espaço intermediário entre *idem* e *ipse*, onde as novas construções identitárias (*ipse*) avançam sem eliminar a memória histórica (*idem*). Na narrativa da vida (dia a dia) que ocorre a articulação natural na entre *idem – ipse*. Esse espaço (o hífen) é o tempo presente, onde as memórias passadas e os projetos futuros se encontram e as decisões sobre a identidade são moldadas.

De acordo com Castells (2008, p. 23), "toda e qualquer identidade é construída" e "a construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, [...] pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso". Portanto, cada matéria-prima se sujeita ao ser humano, que a organiza de acordo com as circunstâncias históricas e sociais a que está submetido, não podendo desvincular a identidade do contexto de situação. Aqui, a

alteridade desempenha um papel fundamental. A interação com o outro torna-se essencial para a formação e reconfiguração da identidade, enriquecendo a narrativa pessoal e permitindo o surgimento de novas dimensões da identidade. A alteridade não é um elemento externo, mas parte integral do processo de construção do eu, proporcionando novos ângulos de reflexão e compreensão. Assim, a identidade pessoal é continuamente moldada pelas relações com o outro, refletindo a complexidade das interações humanas e promovendo uma identidade mais inclusiva e plural.

Na perspectiva decolonial, a análise de Ricoeur sobre identidade pode ser reinterpretada para considerar as dinâmicas coloniais que afetam o desenvolvimento do eu e a construção de narrativas. O espaço intermediário entre *idem* – *ipse*, onde a identidade se configura e se reconfigura, deve ser visto não apenas como um campo de interação pessoal, mas como um local de confronto e reimaginação frente às estruturas de poder e narrativas dominantes. Assim, a identidade se torna um processo dinâmico e contestado, moldado tanto por construções pessoais quanto por legados históricos e culturais.

Particularmente, no caso da América Latina, a importância das identidades indígenas e das tradições africanas são centrais nessa reinterpretação. Durante a colonização, as identidades indígenas foram brutalmente confrontadas e marginalizadas, mas suas narrativas e suas culturas continuam a influenciar e enriquecer as identidades contemporâneas. As tradições africanas, violentamente introduzidas e, na maioria das vezes, sincretizadas durante o período colonial, também desempenham um papel significativo na formação de identidades, contribuindo com suas próprias perspectivas e práticas culturais.

Na visão decolonial, a noção de alteridade é fundamental para a construção da identidade, pois desafia as estruturas de poder e colonialidade. A abordagem decolonial reinterpreta a alteridade como uma oportunidade para revisar e desconstruir narrativas dominantes, reconhecendo e integrando as identidades indígenas e africanas marginalizadas pelo colonialismo. A alteridade permite uma resistência ativa e promove a reconfiguração da identidade pessoal e coletiva, contribuindo para a formação de novas narrativas que desafiam normas opressivas, estimulando uma conscientização para uma reconfiguração da sociedade, mais justa e equitativa. Na perspectiva decolonial, portanto, a alteridade reconfigura a identidade, expressando a dinâmica plural das interações no mundo contemporâneo[2].

[2] A diferença do uso dos termos *descolonial* e *decolonial*: o primeiro é mais geral e refere-se ao processo de desmantelar ou reformar instituições e sistemas que foram moldados pelo colonialismo. Porém, em contextos ativistas e políticos, *descolonial* é usado para descrever ações e processos concretos de mudança

Desde dentro da reflexão decolonial, o filósofo argentino Enrique Dussel (2016) compreende a identidade a partir de uma perspectiva crítica, especialmente no contexto da América Latina. Para ele, as identidades individuais e coletivas são moldadas por processos históricos de colonização e resistência. Ele enfatiza, ainda, a importância de entender a identidade não apenas como uma construção cultural, mas também como um produto das relações de poder e da luta por reconhecimento e autonomia.

Tudo começa com uma *afirmação*. A *negação da negação* é o segundo momento. Como se poderá negar o desprezo de si mesmo, senão iniciando pelo caminho para o autodescobrimento do próprio valor? Trata-se de uma afirmação de uma *identidade* processual e reativa diante da própria Modernidade. Assim, as culturas pós-coloniais devem efetivamente se decolonizar, mas devem começar pela autovaloração. (Dussel, 2016).

Dussel (2016) critica as formas de identidade que são impostas ou determinadas externamente, em grande parte, por estruturas de dominação e exploração. Promove uma concepção de identidade dinâmica, plural e profundamente enraizada nas experiências históricas e culturais das comunidades latino-americanas. Na mesma direção de Ricoeur, a identidade é dinâmica e constitui-se em um processo contínuo de reafirmação e transformação, lido à luz das lutas emancipatórias e por autodeterminação na América Latina. Por isso, em sua compreensão, há complexidade, diversidade e interações contínuas entre identidade, poder e resistência.

Carlos Brandão (1986), antropólogo brasileiro, tem uma abordagem crítica e reflexiva sobre identidade e, em certo sentido, articulada às reflexões anteriores. O autor enfatiza que a identidade não é um dado fixo, mas sim um processo contínuo de construção, e constante reinterpretação dentro de contextos culturais específicos. Ele critica, nesse sentido, perspectivas fixas de identidade que foram historicamente impostas por estruturas coloniais, que tendem a reduzir complexidades individuais e grupais a categorias estáticas. A construção de uma identidade étnica é uma tensa adscrição de indicadores sociais de diferença/igualdade diante de uma etnia dominante (Brandão, 1986, p. 85).

Em sua abordagem, Brandão (1986) enfatiza a importância de descolonizar o pensamento e a prática antropológica, questionando as narrativas dominantes que historicamente marginalizaram e subalternizaram certas identidades e formas de conhecimento. A identidade, assim, consiste em um processo coletivo e político de

(perspectiva mais analítica). *Decolonial* tende a ter enfoque teórico-crítico, voltado para a transformação profunda das estruturas epistêmicas e de poder. Em contextos acadêmicos e filosóficos, *decolonial* é usado para descrever uma abordagem crítica à colonialidade (perspectiva mais transformadora).

afirmação cultural e resistência às hegemonias culturais.

Para exemplificar que pessoa ou sociedade alguma constrói a sua identidade ativa e atual sobre valores desvinculados de sua situação real, aqui e agora, o autor enfatiza que as etnias indígenas são subalternamente absorvidas pela sociedade regional, fazendo com que eles aprendam a conviver com uma imagem ambígua de si mesmos, mas uma imagem operativa em sua condição de dominados. Ela integra os valores indígenas do ser índio com os novos valores vantajosos do ser como o branco (Brandão, 1986, p. 100).

Esse processo levaria o indígena à perda de sua identidade cultural? Questão delicada e, para respondê-la, Brandão retoma sua pesquisa anterior, em que abordou a população negra: "o negro de Goiás não se descobre descendente de 'um povo', ou sequer de grupos étnicos definidos [...] Ele se considera originado de 'uma gente', para cuja explicação só há significados a partir do momento em que aparece associado à sociedade dos brancos" (Brandão, 1977, p. 146). E segue dizendo que "ser preto não equivale a ser ou ter sido um outro povo de uma outra raça ou de uma outra sociedade, em algum tempo distante da 'dos brancos'. Significa, ao contrário, ter sido escravo, logo, 'uma gente' desvalorizada [...]" (Brandão, 1977, p. 146). Assim como os negros, os indígenas enfrentam uma fragmentação de sua identidade cultural devido à marginalização e desvalorização, resultando em uma perda de conexão com suas tradições e heranças culturais originárias.

Nessa perspectiva, a identidade é uma noção complexa e que perpassa várias áreas do conhecimento. Entretanto, a partir dessas noções de Ricoeur, Dussel e Brandão, podemos compreendê-la como um fenômeno fluido e contextualizado, moldado por narrativas pessoais e históricas, poderes de dominação e resistência, além de lutas por reconhecimento e autonomia. A identidade não deve ser compreendida como algo fixo, mas como um processo contínuo de autoconstrução e reafirmação, profundamente enraizado nas experiências individuais e coletivas de cada contexto cultural e histórico.

Os povos originários, os afrodescendentes e as consciências mestiças são desafiadas a unir forças para repensar seus papéis e suas atitudes de forma decolonial. E como isso pode ser possível de acontecer em um território como a América Latina — e especialmente o Brasil — historicamente marcado pela pluralidade cultural, pelas tensões entre heranças coloniais e resistências locais, e pela busca constante de reconhecimento das vozes subalternizadas?

DECOLONIALIDADE E PODER

Essa compreensão da identidade como processo relacional e situado na história, nos permite ir além da análise individual ou cultural. Ela exige uma crítica das estruturas que moldam e limitam as possibilidades de ser e de existir no mundo. A construção da identidade, especialmente nos contextos latino-americanos, está profundamente entrelaçada com a persistência da colonialidade como um sistema de poder que ainda hoje organiza o mundo, hierarquizando saberes e existências territoriais. É nesse ponto que se impõe a necessidade de pensar a decolonialidade do poder: uma proposta que visa desarticular os mecanismos coloniais que continuam a operar nas subjetividades, nas instituições e nas epistemologias. A decolonialidade, portanto, supera a mera crítica para se afirmar como uma aposta em novas formas de existência, saber e organização sociopolítica, econômica e espiritual.

Os autores que discutem o pensamento decolonial, seja de forma direta ou indireta, exploram a relação entre decolonialidade e poder dentro do contexto da interculturalidade, questionando, sobretudo, as estruturas que perpetuam a colonialidade em várias esferas da vida social, política, cultural e religiosa. As reflexões ultrapassam a emancipação política e econômica, e demarcam a libertação epistêmica e cultural. Isso implica a busca por autonomia e autodeterminação para os povos historicamente colonizados, buscando reverter as hierarquias globais que favorecem o Norte Global em detrimento do Sul Global. A pluralidade epistêmica visa por em questão a universalidade do saber ocidental, desafiando as categorias do pensamento eurocêntrico.

A partir da teoria da *colonialidade do poder*, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), analisa e afirma que as estruturas de poder colonial não foram eliminadas com a independência política, mas sim reconfiguradas para manter relações de dominação. A noção de identidade que será configurada na modernidade dará ênfase a aspectos das etnias dos povos, dando ao europeu a descrição de povo branco e com o poder dominador[3].

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade.

[3] Embora frequentemente usados como sinônimos, os termos *raça* e *etnia* têm significados distintos. Raça refere-se, em geral, a características físicas ou fenotípicas, como cor da pele, traços faciais e textura do cabelo. Etnia diz respeito a aspectos culturais compartilhados por um grupo, como língua, religião, costumes, tradições e pertencimento histórico ou geográfico, por vezes, incluindo a nacionalidade ou afiliação tribal.

Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, consequentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (Quijano, 2005, p. 117).

A modernidade, para o autor, tal como a conhecemos, construiu-se pela combinação entre racismo e capitalismo, tendo a América como ponto de partida e dando início à colonialidade do poder. A ideia de raça foi essencial para estruturar as relações de dominação, ao naturalizar a inferiorização dos povos colonizados. Paralelamente, o controle do trabalho e dos recursos foi sendo organizado em torno do sistema capitalista em expansão. Esse processo impôs uma nova ordem econômica e um modo de pensar e existir que rebaixou saberes e formas de vida não europeias.

Os conquistadores europeus recorreram à noção de raça como instrumento para justificar e legitimar a dominação sobre povos indígenas e africanos escravizados. Concebida como uma diferença biológica, a raça colocava certos grupos em posição de inferioridade natural. Esse conceito não apenas sustentou a opressão, como também serviu para classificar e hierarquizar a população do continente americano dentro do novo sistema de poder. Ao mesmo tempo, a centralização das formas de controle do trabalho, dos recursos e da produção em torno do capital e do mercado mundial, consolidou um sistema econômico global que favoreceu a acumulação de riquezas pelas potências coloniais, aprofundando a exploração e as desigualdades estruturais.

Diante desse cenário de dominação racial e econômica, torna-se necessário questionar também os fundamentos do saber que legitimaram tais estruturas. Retomando a crítica de Quijano (2005), Walter Mignolo (2008) propõe uma ruptura com a lógica colonial de produção do conhecimento. Em sua reflexão sobre *desobediência epistêmica*, o semiólogo argentino faz referência a um dizer de Quijano: "Longe disso, é necessário desvincular a racionalidade-modernidade da colonialidade, em primeiro lugar, e, em última instância, de todo poder não constituído pela decisão livre de pessoas livres" (Mignolo, 2008, p. 288); e afirma ser esse o sentido de 'desobediência epistêmica'.

Para melhor compreensão, Mignolo (2008) propõe uma distinção fundamental entre *política de identidade* e *identidade em política*. A primeira refere-se a formas de mobilização que se baseiam em marcadores identitários reconhecidos socialmente, como ser negro ou branco, mulher ou homem, homossexual ou heterossexual; dentro de um quadro de referências universais que, segundo o autor, pertencem àquilo que ele chama de "aparência 'natural' do mundo". Trata-se, portanto, de identidades constituídas dentro dos parâmetros modernos e coloniais, naturalizadas pelos discursos hegemônicos. Por outro lado, Mignolo (2008) introduz a ideia de *identidade em política* como uma *opção decolonial*, voltada à desnaturalização dessas construções. Ele argumenta que:

Sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia indígenas nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de pessoas escravizadas) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade europeia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento), pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista. As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais (Mignolo, 2008, pp. 289-290).

A *identidade em política* denuncia as classificações coloniais e atua para reverter a lógica de dominação que as sustenta, promovendo formas de ação política enraizadas em experiências históricas e epistemologias subalternas. Mignolo (2008) leva, então, a pensar e a agir politicamente de forma decolonial e não sob a perspectiva política imperial e colonialista de identidade. Os povos originários, por exemplo, se tornaram *índios* (*sic*) pela ótica da modernidade colonialista, pois, na realidade, são membros de determinado etnia. E ao se referir às pessoas nascidas na América Latina, filhas de europeus, ele resgata o termo *consciência mestiça*, proposto por Gunther Rodolfo Kusch (1922-1979), filósofo argentino de descendência alemã. *Consciência mestiça* para esse filósofo "bem versado em Kant, Hegel, Niestzche, Husserl, Heidegger, não é uma questão de sangue, mas uma questão de sentir a fratura entre ser e estar; uma sensação de estar fora do lugar" (Mignolo, 2008, p. 303). Indica, portanto, um deslocamento racial que também pode ser aplicado aos descendentes indígenas e afrodescendentes, porém, com percepções e feridas colonialistas distintas. De forma positiva, esse termo pode fazer referência ao reconhecimento e à valorização da riqueza resultante da diversidade e hibridização cultural, enfatizando a importância de integrar e harmonizar diferentes

elementos culturais para formar identidades complexas e multifacetadas.

Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004), escritora estadunidense, do sul do Texas, teórica da cultura chicana e feminista, faz referência a um filósofo e pedagogo mexicano, José Vasconcelos Calderón (1882-1959), sobre seu conceito de *raça cósmica*. Para ele,

> *a raça cósmica* sustenta a curiosa tese de que através da mestiçagem entre três das principais raças humanas (a branca dos colonizadores, a preta dos escravos importados da África e a amarela ou vermelha dos nativos), as duas nações da Península Ibérica (Portugal e o Estado espanhol) tinham criado na América Central e Meridional a primeira raça de síntese do mundo, uma raça consequentemente com poder para transformar o globo (Rodrigues, 2019).

Ao comentar a noção de *raça cósmica*, Anzaldúa afirma ser contrária à teoria da raça ariana pura e que defende a teoria da inclusão. Ela desenvolverá "uma nova consciência mestiça, uma consciência de mulher. Uma consciência das Fronteiras" (Anzaldúa, 2005, 704). A autora compreende esta experiência como culturalmente híbrida, pois enfrenta uma constante ambivalência e perplexidade devido ao choque entre diferentes valores e identidades. E por viver entre múltiplas culturas e línguas, enfrenta uma luta interna significativa, marcada por insegurança e indecisão, descrita como "*nepantilismo* mental, uma palavra asteca que significa partido ao meio, *la mestiza* é um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro" (Anzaldúa, 2005, 705). Ela se encontra, assim, em uma posição de tensão contínua entre o mundo espiritual e o técnico, tentando conciliar crenças e identidades que frequentemente entram em colisão: "Dentro de nós e dentro da cultura chicana, crenças arraigadas da cultura branca atacam crenças arraigadas da cultura mexicana, e ambas atacam crenças arraigadas da cultura indígena" (Anzaldúa, 2005, 705). Dessa forma, a consciência mestiça vive uma guerra interior complexa, marcada por múltiplas identidades e experiências em confronto.

Walter Mignolo (2008, p. 304) afirma que a consciência mestiça é um conceito filosófico aberto ao *pluri-versal*, conforme as reflexões de Kusch e Anzaldúa. Ele argumenta que a filosofia europeia é baseada em conceitos monoculturais e universais, enquanto os projetos e pensamentos decoloniais são pluriculturais e diversos. Isso se deve ao fato de que a colonização impôs uma visão de mundo unificada e ocidentalizada globalmente, afetando diversas culturas e regiões. Para enfrentar essa herança colonial, os projetos decoloniais adotam uma abordagem de fronteira e duplas traduções, reconhecendo e integrando a diversidade epistemológica e cultural. A consciência

mestiça, portanto, surge da necessidade de lidar com essa complexidade e diversidade cultural, acolhendo a diferença como potência e tornando-se chave para a crítica e para a prática decolonial em uma perspectiva que exige revisitar criticamente os processos históricos que moldaram a modernidade colonial.

A compreensão do processo de decolonialidade só é possível ao se aprofundar nos estudos da colonização, pois é essa análise detalhada que revela como a visão de mundo monocultural imposta pela colonização precisa ser desafiada e diversificada por meio de abordagens pluriculturais e descoloniais. Manuel Bomfim (2008), intelectual brasileiro, médico e educador sergipano, refletiu sobre o processo de colonização nas Américas a partir dos estudos de Jean Massart e Émile Vandervelde sobre "parasitismo biológico e parasitismo social" (1898). Escreveu, em Paris, *América Latina: males de origem,* publicado em 1905, obra que destrói o mito da inferioridade racial, analisando as condições pré-existentes que colocavam a América Latina em uma posição considerada *inferior* no início do século XX. Em suas palavras:

> Quando começou a colonização da América, já as nações peninsulares estavam viciadas no parasitismo, e o regime estabelecido é, desde o começo, um regime preposto exclusivamente à exploração parasitária. Desde o início da colonização, o Estado só tem um objetivo: garantir o máximo de tributos e extorsões. Concedem-se as terras aos representantes das classes dominantes, e estes, aqui – pois não vêm para trabalhar – escravizam o índio para cavar a mina ou lavrar a terra. Quando ele recalcitra ou se extingue, fazem vir negros africanos, e estabelece-se a forma de parasitismo social mais completa, no dizer de Vandervelde. Do ouro tira-se o quinto para a metrópole; tributa-se o açúcar, monopoliza-se o comércio; e corre para a mãe-pátria um caudal de riqueza. Todo o mundo vive dessa riqueza, ou diretamente – explorando na colônia o trabalho escravo, ou indiretamente sobre o Estado; não se compreendia viver de outra forma (Bomfim, 2008, pp. 77-78).

Em analogia com o processo parasitário biológico, Portugal e Espanha passam de nações guerreiras para a condição de parasitas, dependentes da exploração da América Latina, em variados aspectos. No âmbito político, o Estado colonial era com frequência organizado para favorecer a metrópole, funcionando como um parasita que extrai recursos e exerce poder sem oferecer verdadeira representação ou participação das populações locais nas decisões importantes. Economicamente, a exploração das metrópoles resultava na extração dos recursos naturais das colônias para benefício próprio, sem proporcionar retorno justo às populações locais. Esse sistema econômico

predatório mantinha relações de dependência e subordinação, visíveis na exploração dos povos indígenas e no comércio transatlântico de escravos africanos, que eram usados como força de trabalho sem respeito pelos seus direitos ou bem-estar.

No âmbito social, o parasitismo perpetuava estruturas de poder injustas, com as elites locais frequentemente colaborando com as metrópoles às custas das camadas mais vulneráveis da sociedade colonial. Isso gerava profundas e persistentes desigualdades, afetando direitos básicos e oportunidades econômicas para a maioria da população. No âmbito moral, ele servia como uma justificativa ideológica para a exploração e dominação, sustentada por noções eurocêntricas que se mantinham em superioridade cultural e racial. Isso legitimava práticas que, na atualidade, são amplamente reconhecidas como injustas e desumanas.

O conceito de parasitismo social, como propõe Manuel Bomfim (2008), oferece uma lente importante para compreendermos as dinâmicas coloniais e pós-coloniais. Ele permite que consideremos vários aspectos das relações interpessoais e visualizemos as desigualdades que as perpassam. As anulações das culturas do hemisfério sul, particularmente da América Latina, ocorridas no processo de colonização e, mais que isso, as consequências nefastas que seguem assombrando essas realidades provocam novas atitudes.

Surge então a pergunta: como compreender a interculturalidade? Trata-se da reafirmação do poder colonizador e da marginalização dos povos subalternizados, ou de uma perspectiva de libertação e construção de identidades dialógicas?

INTERCULTURALIDADE E LIBERTAÇÃO

A interculturalidade emerge como um desafio multifacetado devido à complexidade e diversidade das culturas. Cada cultura tem sua história, seus valores arraigados e normas sociais distintas, o que exige uma compreensão cuidadosa e aprofundada, aliada ao respeito às diferenças. Como as identidades individuais e coletivas são fluidas, no sentido de estarem sempre em construção, bem como heterogêneas, a interculturalidade confronta-se com a teia de identidades que se entrelaçam e se manifestam em contextos variados. E ainda, as relações interculturais frequentemente acontecem dentro de estruturas de desigualdade de poder, comprometendo a justiça e o reconhecimento mútuo. Limitações linguísticas e nuances na comunicação intensificam a complexidade e até potencializam conflitos, e paralelamente distinções em relação à ética e à religião costumam criar tensões

significativas.

A interculturalidade atua, portanto, como espaço para encontros e oportunidade para fomentar processos de conscientização e de libertação dos povos colonizados e dos povos originários. Assim, pode funcionar como instrumento de revitalização e afirmação de culturas historicamente silenciadas, ao mesmo tempo em que desafia e recodifica as narrativas dominantes impostas pelo colonialismo. Trata-se de um caminho para restaurar práticas culturais tradicionais, além de negociar identidades híbridas que emergem do contato e da convivência entre diferentes cosmovisões e experiências históricas.

Para Catherine Walsh (2019), educadora e pedagoga decolonial, de nacionalidade estadunidense e naturalizada equatoriana,

> a interculturalidade aponta e representa processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma outra forma de pensamento relacionada com e contra a modernidade/colonialidade, e um paradigma outro, que é pensado por meio da práxis política. (Walsh, 2019, p. 9).

O sentido de *outro* designa a ruptura com o pensamento eurocêntrico e com o espaço geopolítico do norte global, sendo pensado a partir da perspectiva da decolonialidade do poder. Nessa linha, a autora segue afirmando:

> [...] a lógica da interculturalidade compromete um conhecimento e pensamento que não se encontra isolado dos paradigmas ou das estruturas dominantes; por necessidade (e como um resultado do processo de colonialidade) essa lógica "conhece" esses paradigmas e estruturas. E é através desse conhecimento que se gera um "outro" conhecimento. Um pensamento “outro”, que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento "universal" do Ocidente (Walsh, 2019, p. 15).

A interculturalidade, segundo Walsh, impulsiona a *transformação do saber* ao desafiar e desestabilizar os paradigmas epistemológicos dominantes. Ela promove a *descolonização do saber*, rompendo com a universalização eurocêntrica e abrindo espaço para múltiplas formas de conhecimento e práticas políticas e culturais. Essa transformação implica uma revisão crítica dos pressupostos epistemológicos e a reconfiguração das relações entre conhecimento, poder e cultura, essenciais para superar as hierarquias de exclusão.

Nessa mesma lógica de pensamento, ela distingue a noção de interculturalidade da noção de multiculturalismo. Enquanto "a interculturalidade faz parte desse pensamento 'outro' que é construído a partir do particular lugar político de enunciação do movimento indígena, mas também de outros grupos subalternos", no conceito de multiculturalismo prisma por afirmar "a lógica e a significação daquele que tende a sustentar os interesses hegemônicos". (Walsh, 2019, p. 20). Assim, esse segundo termo é frequentemente usado pelo Estado e pelas estruturas de poder colonizador e dominante.

Na perspectiva de Raul Fornet-Betancourt (2004), cubano residente na Alemanha, a interculturalidade não se limita apenas à coexistência de diferentes culturas, mas representa um processo dinâmico de interação e diálogo entre culturas diversas que vai além da mera aceitação superficial das diferenças culturais, implicando um encontro autêntico e respeitoso entre pessoas e comunidades que reconhecem e valorizam suas próprias identidades culturais, ao mesmo tempo em que estão abertas ao aprendizado e à troca recíprocas. Interculturalidade quer designar, antes, aquela *postura* ou *disposição* pela qual o ser humano capacita para, e se habitua a viver *suas* referências identitárias *em relação* com os chamados *outros*, quer dizer compartindo-as em convivências com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual. É uma atitude que, por nos tirar de nossas seguranças teóricas e práticas, permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a *própria*, para ler e interpretar o mundo (Fornet-Betancourt, 2004, p. 13).

A interculturalidade exige, assim, uma postura ativa de abertura ao diálogo e ao compartilhamento das próprias identidades em convivência com outros grupos ou referências culturais. Pressupõe, disposição para o convívio e o aprendizado com diferentes perspectivas, bem como a capacidade de adaptação a contextos diversos. Trata-se de reconhecer que nenhuma cultura é, por si só, capaz de abarcar toda a complexidade do mundo, e que nem mesmo a própria cultura basta para interpretar a realidade. Assim, a interculturalidade não deve ser entendida como mera coexistência passiva, mas como um processo ativo de enriquecimento mútuo, capaz de gerar novas compreensões e transformações a partir do encontro entre diferenças.

Para Fornet-Betancourt, a urgência de criar espaços de diálogo intercultural reside justamente na necessidade de superar o pensamento monocultural, que empobrece a percepção da realidade ao ignorar a pluralidade de perspectivas existentes. A interculturalidade não deve limitar-se ao reconhecimento passivo das diferenças, mas

promover sua valorização como fontes legítimas de saber e enriquecimento mútuo. Requer um processo de *alfabetização cultural*, que nos liberte do analfabetismo cultural, como já apontado, da crença na superioridade de uma única cultura como medida de todas as outras, o que compromete tanto a compreensão do outro quanto a capacidade de convivência e aprendizado intercultural.

A interculturalidade, dessa forma, promove maior consciência e sensibilidade cultural, propiciando ir além da mera convivência com as diferenças culturais. É uma postura que incentiva o diálogo, a aprendizagem contínua e a adaptação cultural, sempre constante. Está intimamente ligada à justiça social e à promoção de relações equitativas entre os diversos grupos culturais, pois deve ser acompanhada de esforços para superar desigualdades históricas e estruturais existentes entre culturas. Trata-se de desenvolver uma disposição interior e comunitária para o encontro com o outro, naturalmente diferente, reconhecendo nas diferenças culturais fontes de riqueza coletiva, um caminho necessário para a construção de sociedades mais sociedades mais justas e integradas.

Explicitando este sentido, Catherine Walsh (2019) cita o projeto político da CONAIE (Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador), evidenciando que "interculturalidade é um princípio ideológico fundamental na construção de 'uma nova democracia', naturalmente 'anticolonialista, anticapitalista, anti-imperialista e antissegregacionista' – que garante 'a máxima e permanente participação dos povos e das nacionalidades (indígenas) nas tomadas de decisão'". Ainda nas palavras da Confederação, "o princípio da interculturalidade respeita a diversidade de povos e nacionalidades indígenas e demais setores sociais equatorianos. Mas, a seu turno, demanda unidade entre eles nos níveis econômico, social, cultural e político, com vistas a transformar as estruturas atuais [...]" (CONAIE, 1997, p. 12 *apud* Walsh, 2019, p. 12-13).

O projeto político da CONAIE representa uma proposta de transformação estrutural da sociedade equatoriana a partir da perspectiva dos povos indígenas. Ele articula a interculturalidade não apenas como reconhecimento das diferenças, mas como base para uma nova forma de organização democrática, que rejeita o colonialismo, o capitalismo, o imperialismo e qualquer forma de segregação. Visa uma reconfiguração do Estado e da sociedade com base na pluralidade cultural e na justiça social[4].

[4] No Brasil não há uma organização com o mesmo perfil da CONAIE, porém, há experiências semelhantes de articulação política indígena que dialogam com os princípios da interculturalidade e da justiça social. Um exemplo é a APIB -Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Foi criada em 2005 e reúne diversas organizações regionais indígenas com o objetivo de fortalecer a luta dos povos originários no Brasil. Mais informações: https://apiboficial.org/

Essa proposta encontra eco em elaborações filosóficas latino-americanas que compreendem a interculturalidade como eixo de resistência e criação de novos horizontes civilizatórios. O filósofo argentino Enrique Dussel (2016) interpreta a interculturalidade como terreno fundante para a construção de novas formas de solidariedade e emancipação desde dentro da tradição da Filosofia da Libertação. Em escrito sobre *Transmodernidade e Interculturalidade* (2016), retoma sua reflexão anterior, de 1997, sobre a cultura e afirma: "A nova visão sobre a cultura emerge na última reunião realizada na Universidade de El Salvador, em Buenos Aires, já em pleno desenvolvimento da filosofia da libertação, sob o título *Cultura imperial, cultura ilustrada e libertação da cultura popular*" (Dussel, 1997, pp. 121-152). Segue dizendo que foi uma contraposição direta às reflexões de Domingo F. Sarmiento (sua obra *Facundo, ou civilização e barbárie*, de 1845), pedagogo argentino que concebia como civilização a cultura norte-americana. E, ainda:

> Era o início da desmistificação de 'heróis' nacionais que haviam concebido o modelo neocolonial do país e que mostrava seu esgotamento. Uma cultura 'imperial' (a do 'centro'), com origem na invasão da América em 1492, enfrentava as culturas 'periféricas' na América Latina, África, Ásia e Europa Oriental. Não era um 'diálogo' simétrico, mas de dominação, exploração e aniquilação. Além disso, nas culturas 'periféricas' existiam elites educadas pelos impérios [...]-elites que repetiam como eco o que tinham aprendido em Paris ou Londres; elites ilustradas neocoloniais, leais aos impérios, que se distanciavam de seu próprio 'povo' e o utilizavam como refém de sua política dependente. Havia, então, assimetrias de dominação global. (Dussel, 2016).

Nessa mesma reflexão, Dussel afirma que o "diálogo intercultural havia perdido sua ingenuidade e [...] em 1974 iniciamos um 'diálogo' intercontinental 'Sul-Sul' entre os pensadores da África, Ásia e América Latina, cuja primeira reunião foi realizada em Dar-Es-Salaam (Tanzânia) em 1976". (Dussel, 2016). Compreende a importância da *ética e da filosofia da libertação* darem atenção à cultura popular, pois é "o centro mais incontaminado e irradioativo da resistência do oprimido contra o opressor". (Dussel, 1973, p. 147). Para ele, o diálogo intercultural proposto por uma perspectiva *transmoderna* parte das zonas *fronteiriças* da modernidade, espaços de exterioridade onde emergem *outros* saberes, historicamente marginalizados. A transmodernidade propõe transformar a modernidade a partir de valores e práticas de culturas distintas, como as indígenas latino-americanas, que propõem relações mais equilibradas e sustentáveis com a natureza. Essa abordagem ecológica, ignorada pela racionalidade

moderna-capitalista, revela caminhos possíveis para reconfigurar nossas formas de habitar o mundo. Ela integra o melhor da modernidade com saberes ancestrais e projeta alternativas de futuro mais justas e viáveis, sobretudo para os subalternizados e marginalizados.

Para o filósofo peruano Fidel Tubino (2025), a interculturalidade ultrapassa a dimensão teórica e se consolida na prática cotidiana. Trata-se de uma postura ética e prática diante dos desafios contemporâneos das relações culturais. Em suas palavras:

> A interculturalidade não é um conceito, é uma forma de se comportar. Não é uma categoria teórica, é uma proposta ética. Mais do que uma ideia, é uma atitude, uma maneira de ser necessária em um mundo que, paradoxalmente, está cada vez mais interconectado tecnologicamente e, ao mesmo tempo, mais incomunicável interculturalmente. Um mundo em que os graves conflitos sociais e políticos gerados pelos confrontos interculturais começam a ocupar um lugar central na agenda pública das nações (Tubino, 2025, p. 3).

Compreendida como atitude ética e prática social, a interculturalidade, situada nas fronteiras da modernidade e das culturas marginalizadas, oferece caminhos para reorganizar a convivência e a justiça socioambiental. Ao desafiar o pensamento único e valorizar saberes historicamente marginalizados, amplia nossa compreensão sobre identidade, alteridade, diferença e coexistência. A interculturalidade, portanto, implica sempre estar nas fronteiras, em espaços de encontro que nem sempre acontecem nas divisas geográficas, mas no interior das nações, nas relações cotidianas. Por isso, a importância de estar aberto ao outro, ao diferente e às diferenças e, sobretudo, disposto a cuidar e a ser cuidado.

Em um cenário que exige abertura e disposição, cabe perguntar: como a interculturalidade nos estimula a repensar os diálogos decoloniais, especialmente o inter-religioso e o intercultural, como caminhos possíveis para superar as lógicas de exclusão e dominação?

CAMINHOS DECOLONIAIS A PARTIR DA INTERCULTURALIDADE: ENTRE DIÁLOGOS INTER-RELIGIOSOS E INTERCULTURAIS

Pesquisadores de diversas áreas do conhecimento buscam compreender como as civilizações articulam as relações entre o mundo natural, as construções mítico-simbólicas e o transcendente. Nessa perspectiva, Mircea Eliade (1992), filósofo e cientista da religião, analisou como as noções de sagrado e profano são universais,

perpassando diferentes tradições religiosas e contribuindo para a organização simbólica do espaço e da existência humana. Para ele, "o homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados" (Eliade, 1992, p. 13). Por isso, a atitude de

> instalar-se num território equivale, em última instância, a consagrá-lo: Quando a instalação já não é provisória, como nos nômades, mas permanente, como é o caso dos sedentários, implica uma decisão vital que compromete a existência de toda a comunidade. 'Situar-se' num lugar, organizá-lo, habitá-lo – são ações que pressupõem uma escolha existencial: a escolha do Universo que se está pronto a assumir ao 'criálo'. Ora, esse 'Universo' é sempre a réplica do Universo exemplar criado e habitado pelos deuses: participa, portanto, da santidade da obra dos deuses (Eliade,1992, 23).

A instalação permanente e a organização do espaço são maneiras pelas quais a comunidade afirma e perpetua a ordem cósmica estabelecida por Deus ou pelos Deuses. Tal compreensão integra o sagrado à vida cotidiana e prolonga o trabalho criativo divino na terra. Daí a necessidade de cuidado com o espaço habitado bem como de alianças e intercâmbios com outros territórios sagrados e suas comunidades. Nessa perspectiva, Eliade afirma que "para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente 'natural': está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos deuses, o mundo fica impregnado de sacralidade." E segue dizendo que não se trata de uma sacralidade dada pelos Deuses, pois eles fizeram mais: "manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do mundo e dos fenômenos cósmicos" (Eliade,1992, 59). Há, assim, profunda e complexa relação entre vida humana, natureza, cultura e religião, que se influenciam mutuamente, compondo um tecido relacional denso de significados, práticas e percepções que têm moldado a experiência humana ao longo da história. Nessa perspectiva, a inter-religiosidade e os diálogos inter-religiosos e interculturais se interpenetram, atuando na construção de sentidos e na mediação das diferenças.

Nesse sentido, a religião não se apresenta como uma instância desvinculada da realidade cultural, mas como um fenômeno situado e mediado por práticas simbólicas, rituais, mitos, linguagens e espacialidades. Trata-se de uma construção histórica e coletiva, enraizada em contextos culturais específicos, e que, por isso, só pode ser compreendida a partir da cultura que a molda e a expressa. Como afirma José Severino Croatto (1930-2004), exegeta e teólogo argentino, "sem os objetos convertidos em símbolos, apaga-se a percepção do sagrado na forma como se experimenta, e tampouco

se pode expressá-la". E complementa: "a infinita variedade das coisas ajuda a visualizar o sagrado de muitas formas, sem que nenhuma delas o esgote" (Croatto, 2010, p. 90).

Essa concepção apresentada por Croatto assemelha-se à conhecida parábola de origem indiana, posteriormente retomada pelo místico sufi Jalal ad-Din Rumi (século XIII). Nela, um grupo de cegos é levado a conhecer um elefante por meio do tato. Cada um toca uma parte diferente do animal e, com base em sua percepção limitada, descreve o todo: o que toca a barriga diz que o elefante é como um barril; o que toca o rabo, como um chicote; o da tromba, como uma mangueira; o da perna, como uma coluna; e o da orelha, como um grande leque. A pergunta que se impõe é: qual deles está com a razão? A resposta nos leva a refletir sobre os limites das experiências religiosas e culturais. A vivência do sagrado é sempre mediada por um horizonte cultural e simbólico particular, e reconhecer essa limitação é um passo decisivo para concretizar o diálogo e fortalecer a inter-religiosidade no encontro real entre tradições.

Compreender a religião em sua dimensão cultural significa reconhecer que espaços sagrados, crenças e o diálogo inter-religioso estão imersos em dinâmicas complexas, marcadas por assimetrias de poder. O diálogo inter-religioso não pode ser separado do diálogo intercultural, pois ambos se alimentam da interação entre cosmovisões distintas e se concretizam em práticas de inter-religiosidade, nas quais os sujeitos negociam sentidos, convivências e reconhecimentos mútuos. Pensar os diálogos decoloniais exige incorporar as memórias territoriais e as práticas que constituem a vida religiosa dos povos, suas histórias e suas ancestralidades. Trata-se de reconhecer que, na América Latina, o processo de colonização articulou a dominação política e econômica à imposição de religiões e culturas hegemônicas, silenciando os saberes dos povos originários e afrodescendentes. Assim, o diálogo decolonial articula não apenas o religioso e o cultural, mas também uma crítica profunda às estruturas coloniais de poder e à lógica monocultural que ainda permeia muitos espaços de diálogo, reivindicando formas de inter-religiosidade que valorizem epistemes plurais e territorialidades diversas.

O diálogo inter-religioso não é um fenômeno novo e nem uma construção moderna. Diversas civilizações antigas, como o Império Romano, a Índia ancestral e as culturas indígenas, já praticavam formas de interação entre tradições religiosas e espiritualidades distintas. Essas experiências, embora não sistematizadas nos moldes atuais, revelam que o encontro entre religiões tem sido possível e, em muitos contextos, necessário. A formalização desse diálogo, contudo, começou a ganhar estatura no século XIX com o surgimento de movimentos religiosos que buscavam entendimento e

cooperação entre diferentes tradições. Foi quando ocorreu o Primeiro Parlamento das Religiões Mundiais, acontecido de 11 a 27 de setembro de 1893, na cidade de Chicago, Estados Unidos. Participaram representantes de cerca de 12 religiões e tradições espirituais diferentes. Nas palavras do teólogo suíço Hans Kung (2005):

> Gostaria de lembrar que aquele Primeiro Parlamento das Religiões Mundiais foi principalmente a obra de Swami Vivekananda, um monge hindu muito carismático. Foi ele o primeiro a defender o entendimento diante de um parlamento das religiões do Oriente e do Ocidente. Um evento desses nunca se dera antes. O máximo que houvera foram reuniões entre os cristãos. Nesse sentido, Chicago de 1983 foi a estréia. Mas Swami Vivekananda era um representante solitário, a grande maioria dos representantes vinha do Ocidente (Kung, 2005, p. 125).

O diálogo inter-religioso foi ganhando mais estrutura e importância, particularmente após a Segunda Guerra Mundial com o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, e com a declaração *Nostra Aetate*, em 1965, ocorrida no *Concílio* Vaticano II (1962-1965). O CMI foi estabelecido em 1948, em Amsterdã, e teve por objetivos promover a unidade cristã, o engajamento em questões de justiça social e paz, e à defesa dos direitos humanos. Propõe superar as divisões históricas e teológicas entre as igrejas cristãs e promover a colaboração em áreas como a justiça social, a paz e o desenvolvimento sustentável. A declaração *Nostra Aetate*, teve como objetivos principais promover um diálogo construtivo e respeitoso entre a igreja católica e as religiões não cristãs, superando preconceitos e hostilidade históricos. Buscava estabelecer uma base para a compreensão mútua e a cooperação, rejeitando qualquer forma de discriminação religiosa, reconhecendo e valorizando a dignidade das religiões não cristãs.

O termo *diálogo intercultural* tornou-se mais comum na atualidade, devido ao processo denominado *globalização*; contudo, a prática de interação e troca entre culturas é muito antiga. Civilizações como a grega e a romana promoviam intercâmbio cultural significativo, integrando diversas tradições. A chamada Rota da Seda, por exemplo, facilitou o contato entre o Oriente e o Ocidente, trocando não apenas bens, mas também ideias e práticas culturais entre países do Leste Africano, Europa, Oriente Médio e Leste Asiático[5]. Durante a Idade Média, o mundo islâmico, com cidades como Bagdá e Córdoba, tornou-se um importante centro de intercâmbio intelectual. O Renascimento

[5] As categorias *Oriente* e *Ocidente*, conforme problematizadas por Edward Said em *Orientalismo* (1978), não são apenas descrições geográficas, mas construções discursivas que serviram à dominação colonial. O *Oriente* foi frequentemente representado pelo Ocidente como exótico, irracional e inferior, justificando assim práticas de controle político, cultural e epistemológico.

europeu intensificou essas trocas por meio da redescoberta clássica e da ampliação dos contatos com outras regiões. Em todos esses períodos, o diálogo intercultural esteve presente e foi essencial para o desenvolvimento das culturas e sociedades. O conceito sistemático e formal de diálogo intercultural ganha proeminência nas últimas décadas, com a interconexão moderna.

O Egito e o Norte da África, consolidados como elos entre as matrizes africana, árabe e mediterrânea, permitiu que atuassem como centros fundamentais do conhecimento e da fé. No período medieval, cidades como Bagdá, Córdoba e Cairo configuraram-se como centros de intercâmbio intelectual que articularam diferentes tradições e práticas. No Renascimento europeu intensificou essas trocas com contatos estabelecidos entre a Europa, o Oriente Médio, a Ásia e o Norte da África.

A globalização, ao aprofundar a interdependência entre distintas tradições culturais e aumentar a complexidade da crise de refugiados no pós-Segunda Guerra Mundial, trouxe o diálogo intercultural para o centro das discussões internacionais. À medida que o mundo se torna mais interconectado e diversificado, há necessidade de entendimento mútuo e respeito entre culturas, para que reduza preconceitos e conflitos e que aumente a atuação em prol de sociedades mais inclusivas e solidárias. Para refugiados e migrantes, a promoção do diálogo intercultural facilita a integração nas novas comunidades, criando um ambiente de acolhimento e respeito, essencial para novas adaptações. Essa interação entre culturas enriquece a sociedade, permitindo a troca de ideias, de experiências e de saberes, incluindo vivências de inter-religiosidade, o que se torna campo fértil para inovação e criatividade.

Na perspectiva decolonial**,** o diálogo intercultural e as expressões de inter-religiosidade favorecem a desconstrução de narrativas dominantes originadas no colonialismo e que ainda afetam as relações culturais e sociais entre nações. Ao promover o reconhecimento e a valorização de saberes e práticas marginalizados pelo processo colonial, esse diálogo contribui para um entendimento mais equitativo e plural das culturas, inclusive das tradições religiosas subalternizadas, cujas práticas de inter-religiosidade resistiram e se reinventaram ao longo da história. Permite que as comunidades historicamente oprimidas compartilhem suas experiências e reafirmem seu lugar na sociedade global, fortalecendo a solidariedade ao incentivar alianças e redes comprometidas com o enfrentamento das injustiças sociais e das desigualdades, com a inter-religiosidade atuando como dimensão fundamental na construção de vínculos e processos coletivos de resistência.

Esse horizonte crítico e emancipador é também ressaltado por Raul Fornet-

Betancourt, para quem a filosofia da libertação proporciona ao diálogo intercultural uma contextualização e historicidade concretas, rompendo com a visão tradicionalmente europeia e propiciando à filosofia latino-americana voz própria. Ele desenvolve uma filosofia intercultural permitindo que a reflexão filosófica na América Latina se conecte com sua realidade social e cultural, afastando-se das convenções locais impostas pelas culturas dominantes. A filosofia intercultural não propõe

> converter nossa própria maneira de pensar no lugar do encontro com o outro; isto é, não fazer do nosso mundo categorial o centro a partir do qual nós "compreendemos" o outro, no sentido de defini-lo e determina-lo à luz de nosso horizonte de compreensão. Esse "entender" assimila e incorpora por redução, mas não se cumpre como conhecimento que re-conhece no outro uma fonte de sentido de igual originalidade e dignidade (Fornet-Betancourt, 1994, p.18).

Desta forma, a filosofia intercultural rompe com o etnocentrismo e possibilita o encontro entre etnias, valorizando as diferenças que cada qual apresenta, ao mesmo tempo em que incentiva a relação interativa. A noção de respeito pelas particularidades culturais contribui para a articulação dos diferentes saberes presentes nas diversas culturas da América Latina. Torna-se, assim, cada vez mais urgente a articulação reflexiva e praxiológica entre a filosofia da libertação e a filosofia intercultural, entre o diálogo inter-religioso e o diálogo intercultural, em perspectiva crítica e latino-americana.

O *círculo hermenêutico do saber transformador* possibilita uma reflexão enraizada na realidade, capaz de produzir uma nova forma de saber, que, por sua vez, gera uma ação prática essencialmente transformadora. Essa prática engendra uma nova reflexão, promovendo o avanço da consciência crítica e motivando transformações contínuas, num movimento sucessivo e dinâmico de mudança.

As dimensões inter-religiosas e culturais do diálogo decolonial evidenciam que as lutas por reconhecimento, justiça e libertação não podem ser dissociadas das dinâmicas de identidade e poder que moldaram, e ainda moldam, as sociedades latino-americanas. O diálogo intercultural e inter-religioso, quando assumido como prática ética e política, articula-se diretamente com os processos de reconstrução identitária e com as resistências aos sistemas de dominação colonial e capitalista. Ele contribui para imaginar outros modos de convivência, fundados na reciprocidade, na pluralidade de saberes e no reconhecimento da dignidade dos povos historicamente subalternizados.

Diante disso, os caminhos decoloniais que se abrem a partir da interculturalidade exigem um compromisso ético, político e epistemológico com a escuta, o reconhecimento

e a valorização dos saberes outros. Trata-se de promover práticas de diálogo que não apenas tolerem a diferença, mas que a acolham como potência para a construção de mundos plurais e solidários. O entrelaçamento entre o diálogo inter-religioso e o intercultural, em chave latino-americana, aponta para um horizonte em que a crítica à colonialidade do saber, do poder e do ser se transforma em possibilidade concreta de reconfiguração das relações sociais, políticas e espirituais. Assim, retomar e fortalecer esses diálogos é também um gesto de coerência e de *reexistência* e uma aposta em futuros mais justos e plurais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os caminhos e diálogos decoloniais que se abrem a partir da articulação entre interculturalidade, inter-religiosidade e transformação do saber são múltiplos e potentes. A perspectiva da construção das identidades em contextos marcados pela colonialidade, aliada à análise das categorias de identidade, poder e saber sob a ótica de autores decoloniais, permitiu evidenciar como as estruturas coloniais ainda moldam profundamente os modos de ser e conviver na América Latina.

A interlocução entre a filosofia da libertação e a filosofia intercultural, assim como a valorização dos saberes históricos e espirituais dos povos originários, afrodescendentes e das novas construções identitárias latino-americanas, possibilitou compreender o potencial transformador dos diálogos inter-religiosos e interculturais enquanto práticas ético-políticas de resistência e reexistência. Longe de ser meramente formais, tais diálogos constituem espaços concretos de reconstrução de identidades, superação de hierarquias e afirmação da dignidade dos saberes e das culturas historicamente marginalizadas.

Reafirma-se, assim, que a interculturalidade comprometida com o a transformação social, quando articulada ao diálogo inter-religioso na perspectiva da decolonialidade do poder, do saber e do ser, oferece caminhos fecundos para imaginar e construir futuros mais justos, plurais e solidários na América Latina e, quiçá, de todo o Sul Global.

REFERÊNCIAS

Anzaldúa, G. E. (2005). La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência.

Revista Estudos Feministas, 13(3), 704–719.

https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2005000300015/7726

Bomfim, M. (2008). *A América Latina: Males de origem*. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. https://static.scielo.org/scielobooks/zg8vf/pdf/bomfim-9788599662786.pdf

Brandão, C. R. (1977). *Peões, pretos e congos: Trabalho e identidade étnica em Goiás*. UnB; Oriente.

Brandão, C. R. (1986). *Identidade e etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*. Brasiliense. https://www.apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2019/02/IDENTIDADE-E-ETNIA-rosa-dos-ventos.pdf

Castells, M. (2008). *O poder da identidade* (6ª ed.). Paz e Terra.

Concílio Vaticano II. (1991). Declaração *Nostra aetate*. In *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos, declarações* (21ª ed.). Vozes.

Croatto, J. S. (2010). *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião* (3ª ed.). Paulinas.

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latino-americana* (Vol. 1). Siglo Veintiuno Editores.

Dussel, E. (2016). Transmodernidade e interculturalidade: Interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, (31). https://www.scielo.br/j/se/a/wcP4VWBVw6QNbvq8TngggQk/

Eliade, M. (1991). *Imagens e símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Martins Fontes.

Fornet-Betancourt, R. (1994). *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. Unisinos.

Fornet-Betancourt, R. (2004). *Interculturalidade: Críticas, diálogos e perspectivas*. Nova Harmonia.

Mignolo, W. D. (2008). Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado

de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, (34), 287–324. http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf

Quijano, A. (n.d.). Colonialidade do poder: Eurocentrismo e América Latina. CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

Ricouer, P. (1991). *O si mesmo como um outro*. Papirus.

Rodrigues, J. P. (2019). José de Vasconcelos, grande pedagogo mexicano. https://pgl.gal/jose-vasconcelos-grande-pedagogo-mexicano/

Said, E. (2013). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia de Bolso.

Sarmiento, D. F. (2010). *Facundo: Civilização e barbárie (1845)*. Cosac Naify.

Tubino, F. (n.d.). *Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico*. Pontificia Universidad Católica del Perú. https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf

Walsh, C. (2019). Interculturalidade e decolonialidade do poder: Um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. *Revista Eletrônica da UFPEL*, 5(1). https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/revistadireito/article/view/15002

Conflito de interesses: *O autor declara não haver conflito de interesses.*
Recebido em: *22-05-2025.*
Aprovado em: *27-10-2025.*
Editora de seção: *Giseli do Prado Siqueira*